

Y-943 Doublet

ПРАВОСЛАВНЫЙ

СОБЕСЪДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1872.

СЕНТЯБРЬ.

*При сей книжкѣ прилагается объявленіе объ изданіи
«Православнаго Собесѣдника» въ слѣдующемъ 1873 году.*

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

БІБЛІОТЕКА
ГР. КАТ. КАПИТУЛ.
в Перемышлѣ

ЕРЕСЬ АНТИТРИНИТАРІЕВЪ

ТРЕТЬЯГО ВЪКА.

СОЧИНЕНИЕ

ВОСПИТАННИКА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Димитрія Гусева .

НА СТЕПЕНЬ

МАГИСТРА БОГОСЛОВІЯ

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

1872.

СОДЕРЖАНИЕ.

Введение, стр. 3—6.

I Историческое происхождение и общий характер ереси антиринитариевъ III вѣка. Взглядъ на происхождение ереси антиринитариевъ нѣмецкихъ писателей *Неандера*, *Баура*, и *Дорнера*,—и критика этого взгляда, стр. 7—16. Связь ереси антиринитариевъ III вѣка съ философско-религіозными движеніями первыхъ двухъ вѣковъ христіанства, стр. 16—18. Догматъ троичности Лиць въ Божествѣ по *св. Писанію новою завета*, какъ главный предметъ заблужденія антиринитариевъ III вѣка, стр. 18—26. Неодинаковое отношеніе къ этому догмату христіанъ перваго вѣка: отношеніе къ нему *мужей апостольскихъ*, стр. 26—29, *гностиковъ* перваго вѣка, стр. 29—31. Іудейско-александрійская школа и ея отношеніе къ гностицизму II вѣка и монархіанизму III вѣка, стр. 31—33. Тѣсная внутренняя связь между теософіею Филона, какъ главнаго представителя іудейско-александрійской школы и системами гностическими и монархіанскими; доказательство этого параллельнымъ изложеніемъ главныхъ и основныхъ пунктовъ ученія Филона, гностиковъ и монархіанъ обонхъ направленій стр. 34—57. Раскрытіе догмата троичности Лиць въ Божествѣ *церковными писателями втораго вѣка*, какъ ближайшій непосредственный поводъ къ появленію ереси антиринитариевъ, стр. 57—77.

II. Антиринитаріи евонейскаго направленія. Отношеніе къ евонейцамъ, стр. 79—82, и алогамъ II вѣка, стр. 82—87. *Теодотъ кожевникъ* и *Артемонъ* стр. 88—90. Характеръ и направленіе ихъ послѣдователей, по сочиненію *σμιχρὸς λαζάρουδος*, стр. 90—93. Ученіе Теодота кожевника, стр. 93—96. Ученіе *Теодота младшаго* по Тертуллиану, бл. Теодориту и св. Епифанію, стр. 96—99. Изложеніе его ученія Климентомъ александрійскимъ въ его *Excerpta ex scriptis Theodoti*, стр. 93—107. *Бериллъ вострскій*: изслѣдованіе вопроса о томъ, къ какому направленію монархіанъ принадлежитъ Бериллъ—къ патрипасіанскому ли, какъ думаютъ Шлейермахеръ и Дорнеръ,—или къ евонейскому, какъ думаютъ Кюнъ и Бауръ,—или наконецъ къ среднему между тѣмъ и другимъ направленіемъ, какъ утверждаетъ Неандеръ,—стр. 108—122. *Навелъ сивоастскій*, какъ самый по-

сздний и главный представитель евіонейских антитринитаріевъ: его біографія и ученіе, стр. 122—145. Общая схема ученія евіонейских антитринитаріевъ, стр. 145—148.

Церковная полемика съ евіонейскими антитринитаріями. Сочиненіе—*σμιχρὸς λαβύρινθος*, написанное противъ артемонитовъ, — стр. 149—150. Анализъ сочиненія римскаго пресвитера Новатіана «De Trinitate», стр. 151—163. «Послаіе шести православныхъ епископовъ къ Павлу самосатскому», стр. 163—167.

III. Антитринитаріи патрипассіанскаго направленія. Появленіе и состояніе ихъ въ римской церкви въ концѣ II и въ началѣ III вѣка стр. 168—175. Первая форма ученія патрипассіанскихъ антитринитаріевъ: ученіе *Прокса* и *Ноета*, стр. 175—191. Вторая форма ученія патрипассіанскихъ антитринитаріевъ: ученіе *Савеллія* и его ближайшихъ послѣдователей—стр. 191—210. Ученіе *Марцелла* анирскаго стр. 210—216. Общій взглядъ на ученіе патрипассіанскихъ антитринитаріевъ, стр. 216—219.

Церковная полемика съ патрипассіанскими антитринитаріями. Анализъ сочиненія Тертулліана «Adversus Praxeas», стр. 219—232. Анализъ сочиненія св. Ипполита—«Contra haeresin Noeti», стр. 232—241. Полемика съ Савелліемъ св. Діонисія александрійскаго и св. Діонисія римскаго, стр. 241—247. Заключение, стр. 248—251.

ВВЕДЕНИЕ.

Христианство съ самаго уже начала своего появленія встрѣчаетъ себѣ сильное и рѣшительное противодѣйствіе со стороны древняго, іудейско-языческаго міра. Въ продолженіе первыхъ трехъ вѣковъ противодѣйствіе это выражается двоякимъ образомъ: въ формѣ *внѣшней*, въ гоненіяхъ и преслѣдованіяхъ христіанъ,—и въ формѣ *внутренней*, въ борьбѣ старыхъ іудейско-языческихъ началъ и идей съ началами и вѣрованіями новой религіи,—въ борьбѣ ереси съ ученіемъ вселенской Церкви. Этими двумя формами противодѣйствія христіанству съ стороны древняго міра обусловливается и опредѣляется все вообще движеніе христіанской мысли въ первые три вѣка,—вся церковная письменность этого времени, какъ апологетическая, такъ и полемическая. То состояніе христіанскаго ученія, тѣ научные выводы,—до которыхъ дошло христіанство къ концу первыхъ трехъ вѣковъ, постепенно раскрываясь само изъ себя,—выработаны или путемъ *аполюги* противъ іудейства и язычества, или путемъ *полемикъ* съ ересями. Особенно плодотворною въ этомъ отношеніи была внутренняя борьба Церкви съ ересями,—такъ какъ ереси касались самаго существа христіанства, его главныхъ и основныхъ догматовъ, пытались принаровить ихъ или къ вѣрованіямъ іудейства, или къ воззрѣніямъ язычества.

Предлагаемое сочиненіе обнимаетъ собою только одинъ эпизодъ изъ исторіи внутренней борьбы христіанства съ іудействомъ и язычествомъ; оно имѣетъ своимъ предметомъ *борьбу* христіанской Церкви съ ересью *антитринитаріевъ* или монархіанъ III вѣка, по одному изъ главнѣйшихъ и существеннѣйшихъ догматовъ христіанской вѣры, именно—*по догмату о св. Троицѣ*, о взаимномъ отношеніи и равенствѣ божественныхъ Лицъ Троицы. Внутреннее противодѣйствіе христіанству со стороны іудейско-языческаго міра въ продолженіе первыхъ трехъ вѣковъ прошло приблизительно слѣдующія три главныя формы. Прежде всего это противо-

дѣйствіе началось отъ іудейства, и выразилось въ лжеученіи такъ называемыхъ христіанъ іудействующихъ I вѣка и въ евіонизмъ II вѣка, абсолютно отвергавшемъ божество Іисуса Христа,—не признававшимъ въ христіанствѣ новой божественной религіи, долженствующей заступитъ мѣсто религіи древней ветхозавѣтной,—и проповѣдывавшемъ о вѣчномъ, всемірномъ значеніи, о необходимости и обязательности для всѣхъ ветхозавѣтнаго закона и обряда. Во второй половинѣ II вѣка, послѣ окончательнаго уничтоженія всѣхъ религіозно-національныхъ памятниковъ іудейства при имп. Адрианѣ, послѣ разсѣленія іудеевъ по всѣмъ странамъ міра, евіонизмъ теряетъ свою историческую основу, перестаетъ быть самостоятельной сектою, и смѣшивается съ новою формою іудейско-языческаго движенія противъ христіанства, именно—съ гностицизмомъ. Но и гностицизмъ,—захватывающій въ своихъ системахъ всѣ міровозрѣнія древняго міра, философіи и религіозныя, западныя и восточныя,—самымъ страннымъ и уродливымъ образомъ смѣшивающій языческія и іудейскія понятія съ понятіями и вѣрованіями христіанскими, ученіе Зороастра, Браммы, Платона и Филона съ ученіемъ Моисея, Христа и апостоловъ,—сохраняетъ свою силу только во II вѣкѣ, но потомъ постепенно падаетъ и разрушается, послѣ пораженія его св. Иринеемъ и въ силу своей внутренней несостоятельности. Въ самомъ концѣ II и въ началѣ III вѣка іудейско-языческое движеніе противъ христіанства является въ третей, болѣе совершенной и утонченной формѣ, и съ болѣе уже христіанскимъ характеромъ, чѣмъ прежде, именно—въ формѣ монархіанизма,—который сообщаютъ этому движенію новый оттѣнокъ, даетъ ему совсѣмъ другое содержаніе, и ставитъ церковнымъ писателямъ совсѣмъ другія и новыя задачи сравнительно съ евіонизмомъ и гностицизмомъ. Божественное Лице Іисуса Христа, правда, и теперь какъ и прежде остается главнымъ, средоточнымъ пунктомъ борьбы между чистымъ церковнымъ ученіемъ и ересью; но монархіанизмъ III вѣка ставитъ христіанскій догматъ о Лицѣ Іисуса Христа въ связи съ другимъ догматомъ,—съ ученіемъ о троичности Лицъ въ Божествѣ,—и въ главныхъ своихъ представителяхъ уже явно проводитъ антиринитарскую идею, отрицая личное бытіе и равенство Бога Отца, Сына и Св. Духа. Представитъ, въ возможно полномъ и законченномъ очеркѣ, *происхожденіе* и постепен-

ное историческое *развитіе* этой новой формы іудейско-языческаго движенія противъ христіанства, и *борьбу съ нею Церкви*,—будетъ задачею нашего сочиненія. Частіе эта задача можетъ быть опредѣлена слѣдующимъ образомъ. Нужно будетъ указать и прослѣдить связь ереси антитринитаріевъ или монархіанъ III вѣка со всѣми вообще религіозно-философскимъ движеніемъ противъ христіанства первыхъ вѣковъ со стороны іудейско-языческаго міра, со всѣми прежними и современными ереси историческими явленіями; нужно будетъ изложить всѣ замѣчательныя системы монархіанизма, какъ *евіонейскаго*, такъ и *патрипассіанскаго* направленія, отъ самыхъ первыхъ и до самыхъ послѣднихъ его формъ. И потомъ, рядомъ съ ересью нужно будетъ представить содержаніе, сущность и характеръ всей, современной ереси и непосредственно противъ нея направленной, церковно-богословской литературы III вѣка; нужно будетъ указать, какіе вопросы и задачи ставила ересь современнымъ церковнымъ писателямъ, и каково было рѣшеніе этихъ вопросовъ. Кроме исторіи и ученія взятой нами ереси, нашъ очеркъ будетъ, такимъ образомъ, заключать въ себя и чисто-церковное раскрытіе, уясненіе и опредѣленіе того христіанскаго догмата, который отрицала или извращала эта ересь, именно—догмата о св. Троицѣ, и главнымъ образомъ—о разности и личномъ, самостоятельномъ бытіи всѣхъ трехъ божественныхъ Лицъ Троицы, Отца, Сына и Св. Духа.

Послѣдняя половина поставленной нами задачи не представляетъ никакихъ особенныхъ трудностей; матеріаловъ для нея достаточно, ясныхъ, точныхъ и опредѣленныхъ. Она будетъ исполнена по первымъ и подлиннымъ источникамъ,—по твореніямъ тѣхъ св. отцевъ и учителей Церкви, которые писали противъ ереси. Гораздо больше затрудненій представляетъ первая половина задачи. До насъ не сохранилось ни одного подлиннаго и цѣльнаго сочиненія, принадлежащаго кому-нибудь изъ самихъ представителей ереси; сохранились только незначительныя отрывки, и то не отъ всѣхъ антитринитаріевъ. Поэтому, нѣтъ никакой возможности—вполнѣ вѣрно и точно представить настоящій характеръ ученія ереси, со всѣми его частностями и подробностями,—воспроизвести тотъ процессъ мышленія, которымъ разные представители ереси дошли до извѣстныхъ своихъ выводовъ и положеній,—и прослѣдить шагъ за шагомъ весь вообще ис-

торическій постепенный ходъ развитія ереси до самой послѣдней ея формы. Нужно будетъ ограничиться только тѣмъ представленіемъ ученія антиринитаріевъ III вѣка, какое имѣли о немъ и оставили намъ писавшіе противъ ереси св. отцы и учителя Церкви и послѣдующіе церковные историки. Но представленіе это неездѣ и не всегда полно, ясно и опредѣленно; большею частію оно касается только общаго характера и самыхъ главныхъ положеній ереси, не указывая всѣхъ частныхъ и подробностей ея и разныхъ характеристическихъ особенностей, которыя всегда вообще такъ важны бываютъ при изложеніи и представленіи какаго бы то ни было ученія. Кромѣ древнихъ, есть и новѣйшія сочиненія (исключительно впрочемъ иностранныхъ), касающіяся нашего предмета; но самыхъ главныхъ изъ нихъ (напр. сочиненій *Ланге*, *Мартини*), которыя могли бы служить для насъ дѣйствительнымъ пособіемъ при изложеніи дѣла, мы не имѣемъ подъ руками; а всѣ другія, доступныя для насъ, касаются нашего предмета только отчасти, насколько это нужно для ихъ главныхъ цѣлей. Мы разумѣемъ тѣ небольшіе трактаты, которые находятся въ разныхъ нѣмецкихъ— *Kirchen-geschichte* и „*Dogmengeschichte*“,— у *Мюншера*, *Неандера*, *Дорнера*, *Кюна*, *Баура*, *Маренике*, и др. Всѣ эти пособия, разумѣется, имѣютъ свое значеніе,—но пользоваться ими приходится съ большою осторожностію. Почти каждый изъ означенныхъ нѣмецкихъ ученыхъ имѣетъ свой особенный взглядъ на ересь, почти каждый понимаетъ ее по своему; а нѣкоторые изъ нихъ стараются даже навязать ей свои философскія теоріи; и все это на основаніи однихъ и тѣхъ же источниковъ, современныхъ ереси, и позднѣйшихъ церковныхъ писателей и историковъ.

Все сочиненіе будетъ состоять изъ слѣдующихъ отдѣловъ.

I. Историческое происхожденіе и общій характеръ ереси антиринитаріевъ III вѣка.

II. *Европейскіе* антиринитаріи. Два *Феодота* (старшій и младшій), *Артемонъ*, *Бериллъ бострскій* и *Иовель самосатскій*. Современная церковно-полемическая литература противъ нихъ.

III. Антиринитаріи *патрипассіанскіе*. *Ираксей* и *Нотъ*. *Савеллій* и его школа. Современная церковно-богословская литература, непосредственно направленная противъ этихъ антиринитаріевъ.

I.

Вопросъ о происхожденіи ереси антитринитаріевъ III вѣка принадлежитъ къ самымъ запутаннымъ и доселѣ еще не разъясненнымъ вопросамъ въ церковно-богословской литературѣ. Даже западные ученые или вовсе не касаются этого вопроса, или если и касаются, то въ самыхъ общихъ и неопредѣленныхъ чертахъ, и представляютъ мнѣнія, далеко неудовлетворительныя, рѣшающія дѣло меньше, чѣмъ на половину.

По взгляду *Неандера* (1), ересь антитринитаріевъ III вѣка есть не что иное, какъ реакція церковному ученію о св. Троицѣ, и особенно—церковной теоріи субординатизма въ вопросѣ объ отношеніи Бога Сына къ Богу Отцу,—вторую Оригенъ развилъ до крайней степени, и по которой Сынъ Божій Иисусъ Христосъ есть хотя и самостоятельное божественное существо, отличное отъ Бога Отца, но существо—не равное, подчиненное Ему. Происхожденіе этой реакціи среди христіанъ изъ язычниковъ и въ концѣ именно II столѣтія и началѣ III Неандеръ считаетъ очень естественнымъ явленіемъ, хотя повидимому она и противорѣчитъ основному характеру религиозныхъ возрѣній язычниковъ, воспитанныхъ на многобожіи. Неандеръ объясняетъ эту реакцію такимъ образомъ. Новообращавшихся язычниковъ Церковь старалась, по очень понятной причинѣ, воспитывать прежде всего въ самомъ строгомъ единобожіи. Ученіе о единствѣ верховнаго Существа было самымъ первымъ и главнымъ членомъ тогдашняго символа. Между тѣмъ, во II сто-

(1) См. его «Geschichte der christ. Religion und Kirche». t. II. pag. 991—996, и «Christ. Dogmengeschichte». p. 156—160.

лѣтнѣ вмѣстѣ съ единствомъ Божиимъ сталъ раскрываться въ первоно-богословской литературѣ другой членъ вѣры,—ученіе объ І. Христѣ, какъ Богъ-Словѣ, какъ существѣ личномъ, божественномъ, но въ тоже время не равномъ Богу Отцу, подчиненномъ Ему. Въ тогдашній символъ (который Неандеръ называетъ апостольскимъ) это ученіе не было еще внесено со всѣми своими главными пунктами, и въ той именно формѣ, какую получило оно въ твореніяхъ церковныхъ писателей. Новообращавшимся язычникамъ Церковь предлагала это ученіе уже тогда, когда считала ихъ достаточно утвержденными въ первомъ и самомъ главномъ членѣ христіанской вѣры, т. е. что истинный Богъ только одинъ, и что всѣ боги языческіе—ложные боги, издѣліе рукъ человѣческихъ, простые кумиры. Употребляя этотъ приемъ, Церковь имѣла въ виду разумную цѣль; она старалась не вдругъ, а постепенно посвящать своихъ новообращенныхъ членовъ въ глубокія таинства новой вѣры, постепенно вводитъ ихъ въ кругъ новыхъ понятій и вѣрованій. Но на практикѣ эта цѣль не всегда достигалась, и вела часто совсѣмъ къ другимъ результатамъ. Новообращенные христіане, съ самаго же начала воспитанные въ строгомъ единобожіи и преданные своей новой вѣрѣ со всею ревностію прозелитовъ, въ особенности люди между ними простые и необразованные, смущались церковнымъ ученіемъ о Богѣ-Словѣ,—оно казалось имъ противорѣчіемъ строгому единобожію,—они видѣли въ немъ возвратъ къ ихъ старымъ понятіямъ и вѣрованіямъ, возвратъ къ языческому многобожію. Потому, очень естественно, если явилась среди нихъ оппозиція этому ученію,—если сторонниковъ троичности Лицъ въ Божествѣ они стали обличать въ двубожіи и требожіи. Въ доказательство вѣрности этого своего взгляда на происхожденіе ереси антиринитаріевъ, Неандеръ приводитъ свидѣтельства Тертуліана и Оригена. „Люди простые и невѣжественные,—пишетъ Тертуліанъ въ своей книгѣ противъ Праксея (1), рав-

(1) Adv. Prax. c. III: «Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis seculi ad unicum et verum Deum transfert, expavescent ad oeconomiam,—duos et tres jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt».

но какъ и люди неученые, составляющіе наибольшую часть вѣрующихъ, воспитанные самымъ символомъ вѣры на еди-
нобожіи, на почитаніи только единого истиннаго Бога, и
получившіе отвращеніе къ многобожію вѣва сего, смуща-
ются при имени Троицы, обвиняютъ насъ въ двубожіи
и требожіи, и только себя однихъ считаютъ почитателя-
ми единого истиннаго Бога. Monarchiam, inquit, tene-
mus“. Тоже самое пишетъ и Оригенъ въ своихъ коммента-
ріяхъ на евангеліе отъ Іоанна и на посланіе ап. Павла къ
Титу. „Многихъ,—говоритъ онъ въ первомъ комментарий (¹),—
выдающихъ себя за людей, любящихъ Бога и искренно пре-
данныхъ Ему, безповоить то обстоятельство, что ученіемъ объ
Иисусѣ Христѣ, какъ о Богѣ-Словѣ, ихъ обязываютъ вѣро-
вать какъ-бы въ двухъ боговъ. И вотъ одни изъ нихъ, что-
бы сохранить единобожіе во всей его силѣ, отрицаютъ са-
мостоятельное, отличное отъ Отца бытіе Сына, и считаютъ
Его тѣмъ же Отцемъ, только съ другимъ именемъ; а дру-
гіе, въ этихъ же самыхъ видахъ, хотя и признаютъ само-
стоятельное бытіе Сына, но отрицаютъ Его божество. И тѣ
и другіе проповѣдуютъ ложные и нечестивые догматы“. Еще
яснѣе выражается Оригенъ въ своемъ комментарий на по-
сланіе ап. Павла къ Титу (²). Онъ ясно различаетъ здѣсь, во-
первыхъ, тѣхъ, которые считаютъ Господа Иисуса пред-
увѣдѣннымъ и предопредѣленнымъ отъ Бога Отца человеѣ-

(¹) Comment. in Joann. t. II, c. 2. ed. Migne. Patrol. curs. compl. t. XIV: «Καὶ τὸ πολλὰς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταρασσόν, εὐλαβομένους δὲ ἀναγορεύσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπλῆκτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἧτοι ἀρνούμενους ἰδιότητα υἱοῦ ἐτέρον παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ἐμολογῶντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ονόματος παρὰ αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον,—ἣ ἀρνούμενους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφήν τυγχάνουσαν ἐτέρον τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται».

(²) Apolog. pro Orig. tom. VII. ed. Mign. Patrol. curs. compl. tom. XVIII: «Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum præcognitum et prædestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus Patris solum in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero sociari: sicut et illos, qui superstitiose magis, quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, neque rursus negare Salvatoris deitatem unam eandemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant, id est, duo quidem nomina secundum diversitatem causarum

вѣдомъ, прежде своего явленія на землю не существовавшимъ субстанціоально и не имѣвшимъ самостоятельнаго бытія,—человѣкомъ, только носившимъ въ себѣ божество Отца,—и, во-вторыхъ, тѣхъ, которые—чтобы сохранить неприкосновеннымъ единобожіе и въ тоже время удержать вѣру въ Сожество Искупителя—бытіе Отца и Сына признаютъ однимъ и тѣмъ же бытіемъ; Богъ Отецъ и Богъ Сынъ—это не двѣ, а одна и таже чюпостась, только подъ двумя именами; этихъ послѣднихъ Оригенъ называетъ *патрипассіанами*. Въ приведенныхъ свидѣтельствахъ Неандеръ видитъ полное подтвержденіе своего взгляда на происхождение ереси аититринитаріевъ. По его мнѣнію, и Тертуліанъ и Оригенъ достаточно выясняютъ причины такого явленія, какъ монархіанизмъ, и указываютъ въ немъ именно два направленія — евіонейское и патрипассіанское, съ точною, хотя и общою, характеристикою того и другаго. Оба направленія согласны между собою въ томъ, что Иисусъ Христосъ не есть самостоятельное, отличное отъ Бога Отца божественное существо, не есть личный Богъ-Слово. Но при этомъ сходствѣ между ними существуетъ громадная разница. Первое направленіе видитъ въ Иисусѣ Христѣ только простаго человѣка, и божество Его оставляетъ въ тѣни; второе, напротивъ, видитъ въ Немъ только Бога и притомъ самого Бога Отца, оставляя въ тѣни Его челоуѣчество. Евіонейская партія монархіанъ преслѣдуетъ только общій религіозный интересъ, одинъ только интересъ строгаго монотеизма; церковное ученіе, по взгляду этой партіи, недостаточно оберегаетъ этотъ интересъ; своимъ догматомъ о воплотившемся Богѣ-Словѣ оно несправедливо и безъ достаточныхъ основаній уничтожаетъ ту пропасть, какая лежитъ между Богомъ и челоуѣкомъ, между существомъ неограниченнымъ и ограниченнымъ; для сохраненія вѣры въ Иисуса Христа, какъ Сына Божія, достаточно считать Его простымъ челоуѣкомъ, только одареннымъ особенными божественными дарами, и стоящимъ выше всѣхъ когда-либо являвшихся пророковъ. Партія патрипассіанская разсуждала иначе; церковное ученіе объ Иисусѣ Христѣ, какъ о существѣ не равномъ

* recipientem, unam tamen *υποστάσιν* subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur.

и подчиненномъ Богу Отцу, казалось ей унизительнымъ и оскорбительнымъ для божественнаго Основателя христіанской религіи; она хотѣла какъ можно выше поднять Лице Сына Божія, и въ своей религіозной ревности не только приравняла, но даже отождествляла Его съ Богомъ Отцемъ. Въ первой партіи преобладало критически-діалектическое направленіе, во второй—господствовалъ, главнымъ образомъ, практически-религіозный интересъ, и притомъ интересъ христіанскій. Тѣ были люди разсудка, эти—больше люди чувства, чѣмъ разсудка; тѣ были люди съ научнымъ образованіемъ, эти—люди малообразованные и неученые, большинство обыкновенныхъ вѣрующихъ.

Съ Неандеромъ въ полной степени согласенъ и *Бауръ* по вопросу о происхожденіи разсматриваемой нами ереси антиринитаріевъ⁽¹⁾. Бауръ представляетъ дѣло довольно оригинально; по нему монархіанизмъ не былъ даже и ересью въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова. Это просто была особая партія церковныхъ учителей, получившая свое начало въ концѣ II вѣка изъ оппозиціи ученію другой такой же партіи, которую составляли церковные писатели, извѣстные подъ именемъ первыхъ христіанскихъ апологетовъ. Эти писатели, по представленію Баура, составляли прогрессивную партію въ дѣлѣ раскрытія христіанской догмы; въ лицѣ Іустина философа, Татіана, Теофила, Аѳинагора, Климента александрійскаго и Оригена—партія эта шла все дальше и дальше по пути раскрытія христіанской истины, и къ ученію о Богѣ Отцѣ присоединила еще ученіе о Богѣ Словѣ и отчасти о Богѣ Духѣ Святомъ,—въ единство божественнаго Существа внесла представленіе о внутреннемъ различіи въ Немъ,—съ единобожіемъ стала соединять ученіе о Троичности Лицъ или домостроительствѣ. Напротивъ, другая оппозиціонная ей партія была партией консервативною въ дѣлѣ раскрытія христіанской истины; ова ничего не хотѣла и знать, кромѣ самаго строгаго единобожія. Въ основаніи ученія о Богѣ у первой партіи лежала *οικονομία*, въ основаніи ученія второй—*μοναρχία*. „Vanissimi isti monarchiani monarchiam tenent⁽²⁾...,—expavescent ad oeconomiam numerum et disposi-

(1) Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte, erst. Abschn. 433—455 стр.

(2) Adv. Prag. с. 10.

tionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis“ (1),—писать Тертуллианъ. *Μοναρχία* одной партіи церковныхъ богослововъ II вѣка, по представленію Баура, есть не что иное, какъ прямая противоположность *οικονομία* другой. Въ доказательство этого своего взгляда Бауръ ссылается на тѣ же самыя свидѣтельства древности, на какія ссылается и Неандеръ; новое у него только одно свидѣтельство, именно—церковнаго писателя III вѣка, римскаго пресвитера Новаціана. Подобно Тертуллиану и Оригену, Новаціанъ тоже различаетъ два направленія антитринитаріевъ, и въ основаніе обоихъ кладетъ одну и ту же идею единобожія. По его словамъ (2), одно направленіе монархіанъ рассуждало такимъ образомъ: „если Богъ—единъ, и Христосъ есть Богъ, значитъ Христосъ есть самъ Богъ Отецъ,—иначе были бы два Бога“; а другое направленіе заключало такъ; „если и Отецъ есть Лице, и Сынъ есть Лице, и каждый изъ нихъ Богъ,—то выходитъ уже два Бога; но это немыслимо, потому что истинный Богъ только одинъ; отсюда необходимо должно признать, что Христосъ не Богъ, а только простой человекъ“ (3).

Такимъ образомъ, по смыслу представленнаго нами взгляда нѣмецкихъ ученыхъ, ересь антитринитаріевъ III вѣка обязана своимъ происхожденіемъ раскрытію христіанскаго догмата о св. Троицѣ во II вѣкѣ, и въ особенности—ученію о Богѣ-Словѣ, какъ существѣ личномъ, не равномъ и подчиненномъ Богу Отцу. Она была реакціею этому ученію, возвратомъ къ древнему іудейскому монотеизму, съ которымъ будто бы ученіе о трехъ божественныхъ Лицахъ стояло въ противорѣчии. Евіонейское направленіе монархіанизма, по взгляду нѣмецкихъ ученыхъ, преслѣдовало въ своемъ отрицаніи церковнаго ученія о Троицѣ одинъ только интересъ строгаго монотеизма,—патрипассіанское, кромѣ этого интереса, отстаивало противъ церковнаго субординатизма инте-

(1) Adv. Prax. с. 3.

(2) De Trinitate, с. 30; Bibliot. veter. patr. t. III. ed. Galland.

(3) По вопросу о происхожденіи монархіаннаго съ Неандеромъ и Бауромъ близко сходятся и Дорнеръ; о происхожденіи евіонейскаго направленія антитринитаріевъ онъ вполне съ ними согласенъ, а патрипассіанскаго только отчасти. См. его *Entwicklungsgeschichte der Lehre von Person Christi.* стр. 497—503 и 518—522.

ресь еще чисто христіанскій,—подъ предлогомъ большаго прославленія Христа (*φαντασία θεξάξεν τὸν Χριστὸν*, по выраженію Оригена) оно отрицало Его личное божество, оождествивъ вторую упостась св. Троицы съ первою (¹). Недостаточность этого взгляда съ точки зрѣнія исторической очевидна. Онъ выясняетъ только одну внѣшнюю сторону дѣла, и рѣшаетъ поставленную задачу только съ отрицательной точки зрѣнія. Много еще остается пунктовъ и вопросовъ, на которые этотъ взглядъ не даетъ никакого отвѣта;—есть нѣкоторыя стороны дѣла, которыхъ онъ не выясняетъ, и даже вовсе не касаются. Неандеръ и Бауръ причисляютъ ересь антиринитаріевъ къ іудействующему направленію въ христіанскомъ мірѣ. Чѣмъ же, спрашивается, монархіанизмъ конца II и начала III столѣтія отличается отъ евіонейства и особенно назорейства; которое тоже признавало сверхъестественное рожденіе І. Христа? О первомъ направленіи монархіанизма Дорнеръ говоритъ, что оно было только „высшею формою“ евіонейства; а относительно втораго—взглядъ нѣмецкихъ ученыхъ не даетъ никакого отвѣта: изъ него не видно никакихъ характеристическихъ особенностей монархіанизма, отличающихъ его отъ другихъ іудейскихъ направленій. Высшею формою евіонейства было назорейство,—а у монархіанизма былъ только одинъ общій съ нимъ пунктъ, именно—идея монотеизма. Монархіанизмъ имѣлъ въ своемъ основаніи совсѣмъ другіе принципы, чѣмъ евіонейство; онъ обладалъ своеобразнымъ характеромъ, имѣлъ свою особенную фizioномію, мало похожую на евіонейство. Объ этомъ въ своемъ мѣстѣ (когда будемъ говорить о первомъ направленіи монархіанизма) мы скажемъ подробнѣе, а теперь представимъ въ доказательство своей мысли только слѣдующій фактъ: къ тому времени, когда появился монархіанизмъ, евіонейство потеряло уже свою прежнюю силу; несостоятельность его была уже доказана, и для всѣхъ очевидна; оно было уже неопасно для христіанскаго міра. Если монархіанизмъ,—какъ логически слѣдуетъ это изъ представленнаго нами взгляда нѣмецкихъ ученыхъ,—имѣлъ много общаго съ евіонействомъ и былъ только его „высшею формою“, въ такомъ случаѣ непонятна сила и живучесть его въ продол-

(¹) Geschichte d. chr. Kirch. t. II. Neand. стр. 993.

женіи цѣлыхъ двухъ столѣтій,—непонятны тѣ волненія и смуты, которыя онѣ производилъ въ христіанской Церкви II и III вѣковъ,—непонятны тѣ усилія со стороны церковныхъ писателей, съ которыми они отстаивали и защищали церковное ученіе противъ этой ереси, та напряженность борьбы между представителями Церкви и ереси, которая непрерывно поддерживалась по крайней мѣрѣ въ продолженіе цѣлаго III столѣтія. Представленный взглядъ нѣмецкихъ ученыхъ ничего этого не объясняетъ. Монархіанизмъ отвергъ церковное ученіе о Троицѣ,—отвергъ, положимъ, въ интересахъ монотеизма,—по онѣ не ограничился этимъ; онѣ составилъ свою новую систему вѣроученія,—онѣ не остался безъ Троицы,—у него не было Троицы въ смыслѣ церковномъ,—по у него была своя собственная Троица; монархіане часто даже хвалились своимъ правовѣріемъ,—они относили свое ученіе даже ко временамъ апостольскимъ, и говорили православнымъ, что и они вѣруютъ въ Отца, Сына и Духа, но только встаютъ противъ разныхъ искаженій евангельской истины церковными писателями (*). Монархіане не остановились, такимъ образомъ, на полдорогѣ, на одномъ только простомъ отрицаніи церковнаго ученія,—во пошли дальше, составили свое собственное, своеобразное ученіе. Спрашивается теперь,—какой характеръ и какое направленіе этого ученія, какія начала легли въ его основаніи, подъ какимъ вліяніемъ оно образовалось? На всѣ эти вопросы,—существенная важность и значеніе которыхъ несомнѣнны,—представленный нами взглядъ нѣмецкихъ ученыхъ не даетъ прямого и положительнаго отвѣта. Этотъ взглядъ, какъ мы видѣли, даетъ обѣимъ партіямъ антитринитаріевъ III вѣка два совершенно различныхъ мотива въ отрицаніи ими церковнаго ученія о св. Троицѣ и Богѣ-Словѣ. Первая партія, по смыслу взгляда, отвергла ученіе о Троицѣ на томъ основаніи, что церковные писатели своимъ ученіемъ о Богочеловѣкѣ будто бы несправедливо уничтожили ту пропасть, которая существуетъ между Существомъ высочайшимъ, неограниченнымъ и существомъ ограниченнымъ; эта партія унижала І. Христа. Напротивъ, вторая отвергла церковное ученіе о Троицѣ потому, что оно будто бы было унижительно и оскорбительно для божественнаго

(*) Все это мы увидимъ при самомъ изложеніи дѣла.

Лица Искупителя, подчинивъ Его Богу Отцу; она хотѣла возвысить личность Иисуса Христа. Если такой только отличительный характеръ обоихъ направленій монархіанства, тогда естественно было бы ожидать, что они пойдутъ разными путями и придутъ къ совершенно противоположнымъ результатамъ. Между тѣмъ, на дѣлѣ вышло со всѣмъ иначе. Павелъ самосатскій и Савеллій,—самые главные представители обоихъ направленій монархіанства, давшіе имъ послѣднюю, законченную форму,—пришли, какъ увидимъ, въ одномъ и тѣмъ же, или, по крайней мѣрѣ, къ очень сходнымъ между собою выводамъ. Этотъ фактъ уже никакъ не гармонируетъ съ тѣмъ взглядомъ на ересь антитринитаріевъ, какой даютъ намъ означенные нѣмецкіе ученые. Мотивъ отрицанія Троицы и церковнаго субординатизма вторымъ направлениемъ монархіанства приложимъ только къ учению Праксея и Ноэта, и то не вполне,—а почему уклонились отъ нихъ и пришли къ другимъ совсѣмъ результатамъ ихъ сторонники и послѣдователи,—нѣмецкій взглядъ не объясняетъ. Несмотря на разность въ ученіи первой и послѣдней формы патрипассіанства, между ними есть однакоже много общаго, есть тѣсная, внутренняя связь. Савеллій и Марцеллъ анкирскій все-таки развивали свое ученіе на основаніи взглядовъ Праксея и Ноэта, и, если вмѣсто того, чтобы придти къ возвышенію личности Богочеловѣка, пришли, подобно Павлу самосатскому, къ униженію ея, значитъ мотивомъ отрицанія церковнаго ученія о Богѣ-Словѣ было у нихъ не „стремленіе поднять личность божественнаго Основателя христіанской религіи“, какъ говоритъ Неандеръ, а что-то другое,—что именно—нѣмецкій взглядъ не объясняетъ. Тертуліанъ, Оригенъ и Новатіанъ, на которыхъ ссылаются нѣмецкіе ученые для подтвержденія своего взгляда, выражаются слишкомъ обще для того, чтобы на основаніи ихъ строить цѣлую теорію. Они дѣлаютъ только общую характеристику двухъ направленій монархіанства,—не больше; они не указываютъ какихъ-нибудь болѣе частныхъ пунктовъ и болѣе характерныхъ отгѣнковъ антитринитарской доктрины, на основаніи которыхъ можно было бы составить что-нибудь рѣшительное и опредѣленное; въ приведенныхъ мѣстахъ они указываютъ въ монархіанизмѣ только то, что особенно обращало ихъ вниманіе въ свою пору и противъ чего они писали цѣлыя сочиненія. Чтобы составить взглядъ на происхож-

деніе ереси антитринитаріевъ, нужно изучить всё свидѣтельство древности относительно этого предмета, а не довольствоваться только показаніями двухъ, трехъ лицъ. Вообще, представленный нами взглядъ нѣмецкихъ ученыхъ не даетъ одной общей, опредѣленной точки зрѣнія на дѣло. Этимиъ объясняются, между прочимъ, тѣ разногласія, какія существуютъ относительно однихъ и тѣхъ же пунктовъ какъ у Неандера, Баура и Дорнера, такъ и у другихъ нѣмецкихъ писателей. Въ ученіи Праксея и Нозта, напр., одни изъ нихъ видятъ слѣды вліянія пантеистическихъ воззрѣній, а другіе придаютъ имъ строго теистическую точку зрѣнія. Берилла бострсаго Бауръ относитъ къ первому направленію монархіанизма, Дорнеръ—къ второму, а Неандеръ даетъ ему среднее мѣсто. Представленный нами взглядъ вовсе не сообщаетъ историческаго объясненія вопроса о происхожденіи монархіанизма, смотритъ на ересь только съ минуты ея появленія, и не указываетъ связи ея съ другими историческими явленіями первыхъ вѣковъ христіанства,—съ разными философско-религіозными направленіями и движеніями, которыя такъ волновали христіанскую древность.

Между тѣмъ, *ересь антитринитаріевъ вовсе не одиночное явленіе въ христіанствѣ первыхъ вѣковъ*. Правильный и возможно полный взглядъ на нее можетъ быть составленъ только тогда, когда она будетъ разсматриваема въ связи съ другими философско-религіозными движеніями, волновавшими Церковь въ первые вѣка ея существованія, и имѣвшими очень сильное вліяніе на религіозную жизнь тогдашняго христіанскаго общества,—не только на какую-нибудь отдѣльную часть этого общества, но на очень значительное большинство вѣрующихъ, и даже на самихъ представителей церковнаго ученія. Только при этомъ условіи возможно правильное пониманіе историческаго характера монархіанизма, силы и живучести его доктрины; только при этомъ условіи можно дать удовлетворительные отвѣты на разные пункты и вопросы, повидимому представляющіе много затрудненій, и съ перваго взгляда кажущіеся темными, запутанными и даже противорѣчащими одинъ другому; только при этомъ условіи можно, наконецъ, объяснить одинаковость послѣднихъ выводовъ и результатовъ у обоихъ направлений монархіанизма, при разныхъ исходныхъ пунктахъ этихъ направленій. Необходимо изучать ересь анти-

трипитаріевъ III вѣка въ связи именно съ *мистико-раціоналистическимъ направлеиіемъ* въ области религіи, которое, подъ вліяніемъ языческой философіи, не задолго до рождества Христова, зародилось въ *Александріи*,—главнымъ представителемъ и выразителемъ котораго былъ *александрійскій іудей Филоиъ*, и которое потомъ въ существенныхъ чертахъ своихъ повторилось въ гностицизмъ и неоплатонизмъ. Основная тенденція этого направленія есть примиреніе разныхъ философскихъ воззрѣній съ вѣрованіями и преданіями религиозными,—примиреніе путемъ аллегорическаго или символическаго способа толкованія священныхъ книгъ, обрядовъ и языческихъ мѣовъ. Главная цѣль его состояла въ томъ, чтобы облечь религиозную истину въ форму философскую, или лучше—философскую истину обставить формою и характеромъ религиознымъ. Отсюда, сущность и содержаніе этого направленія были—смѣсь восточнаго дуализма, іудейскаго монотеизма и чисто христіанскимъ воззрѣніемъ съ воззрѣніями пифагорейцевъ, стоиковъ, Аристотеля и особенно Платона. Ересь антиринитаріевъ III вѣка образовалась именно подъ вліяніемъ этого направленія (¹); она есть не что иное, какъ частная вѣтвь его, посаженная и выросшая на чисто христіанской почвѣ. Въ основаніи этой ереси лежатъ тѣже самыя начала и принципы, какіе лежатъ и въ основаніи того направленія, о которомъ идетъ дѣло,—съ тою только разницею, что монархіанизмъ очистилъ эти начала отъ разныхъ уродливыхъ наростовъ, привнесенныхъ въ это направленіе многочисленными сектами гностическими, и далъ имъ болѣе частный характеръ; онъ приложилъ ихъ не ко всему вообще ученію христіанской вѣры, а къ одному только частному пункту этого ученія, именно—къ догмату о св. Троицѣ. Монархіанизмъ въ своемъ отрицаніи церковнаго ученія о трехъ равныхъ и самостоятельныхъ божественныхъ Лицахъ воспользовался даже многими частностями и особенностями этого направленія, взялъ у него нѣбогорыя формулы ученія, напр. о Логосѣ, и вообще все то, что нужно было для его цѣлей. Поэтому, намъ необходимо поближе познакомиться съ этимъ направлеиіемъ, указать, по крайпей мѣрѣ, главный

(¹) И другія ереси первыхъ вѣковъ христіанства тоже не чужды были болѣе или менѣе этого вліянія, напр. *аріанство*, *македоніанство*, *несторіанство* и проч.

характеръ и существенныя черты его, и преимущественно обратить вниманіе на тѣ въ немъ пункты, которые имѣютъ болѣе или менѣе близкое соприкосновеніе съ нашимъ предметомъ.

Но предварительно мы должны изложить, тоже въ главныххъ и общиххъ чертахъ, ученіе о св. Троицѣ по св. Писанію новаго завѣта (¹),—какъ главный вопросъ, по поводу котораго возникла ересь антитринитаріевъ, какъ главный исходный пунктъ для всего послѣдующаго церковно-историческаго раскрытія догмата о Троицѣ, и какъ главную точку опоры для всего нашего послѣдующаго изложенія дѣла.

Въ св. Писаніи новаго завѣта содержится ясное, точное и опредѣленное ученіе о св. Троицѣ,—о единствѣ божественнаго Существа въ трехъ равныхъ и единосущныхъ между собою Лицахъ, Богѣ Отцѣ, Богѣ Сынѣ и Богѣ Духѣ Святомъ.

(¹) Нѣтъ нужды излагать ученіе о св. Троицѣ по книгамъ ветхаго завѣта. Это повело бы насъ слишкомъ далеко; тогда нужно было бы вдаваться въ разныя объясненія и толкованія, иногда довольно пространныя. Для нашей цѣли вполне достаточно и одного новозавѣтнаго ученія о св. Троицѣ. А чтобы видѣть, что дѣйствительно въ н. завѣтѣ есть ученіе о Троицѣ, достаточно только сослаться на нѣкоторыя особенно важныя мѣста изъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Сюда принадлежатъ, прежде всего, тѣ мѣста, въ которыхъ говорится о множественности Лиць и о внутреннемъ различіи въ Божествѣ, именно: Быт. 1, 26; 3, 22; 11, 7 и др.; потомъ—тѣ, гдѣ употребляется тройное повтореніе имени Божія, чѣмъ указывается на триничность Лиць въ Божествѣ: Второз. 6, 24; Числ. 6, 24—28; Быт. 48, 16; Пс. 32, 6; Исаи 6, 3. Далѣе, сюда же принадлежатъ тѣ мѣста, въ которыхъ говорится о Мессіи, какъ второмъ Лицѣ св. Троицы,—именно, гдѣ съ иеговою отождествляется ангель, являвшійся многимъ ветхозавѣт. лицамъ: Быт. 31, 11. 13; Исх. 3, 2. 4; 13, 21; 14, 19 и др.—гдѣ Мессія усвоена вѣчность: Мих. 5, 2; Исх. 9, 6,—гдѣ Онъ называется Богомъ крѣпкимъ: Исх. 9, 6,—иеговою—правдою нашею: Іер. 23, 5. 6,—гдѣ предписывается благоговѣть предъ нимъ—Сыномъ Божиимъ, какъ предъ Богомъ: Псал. 2, 7. 11—13,—гдѣ, наконецъ, изображается ученіе о премудрости—не какъ о свойствѣ, а какъ о Лицѣ божественномъ, какъ о второй ипостаси св. Троицы, именно,—Притч. гл. 8, и въ ней особенно стихи—14. 15. 17. 22—31, и гл. 9; Прем. Сол. гл. 7, и въ ней особенно стихи—24—27. 29; гл. 8, и особенно стихи—1. 4—6; гл. 9, и особенно стихи—2. 9. 10. 11; Прем. Сир гл. 24, и особенно стихи—3—6. 10—12. Наконецъ, свидѣтельства о третьей ипостаси св. Троицы: Быт. 1, 2; Ис. 48, 16; 63, 10. 11.

Первое положительное и торжественное свидѣтельство о св. Троицѣ въ новомъ завѣтѣ было при крещеніи Иисуса Христа на Иорданѣ отъ Іоанна, о которомъ рассказываетъ св. Матей (3, 16, 17). Здѣсь крещается второе Лице св. Троицы, сошедшій на землю для спасенія людей Сынъ Божій; здѣсь нисходитъ на Крещающагося въ видѣ голубя третье Лице св. Троицы, Духъ Святой,—и, наконецъ, торжественно свидѣтельствуется о Себѣ и своемъ возлюбленномъ Сынѣ первое Лице св. Троицы, Богъ Отецъ: *и се гласъ съ небесе,— заключаетъ свое повѣствованіе евангелистъ,—глаголю: сей есть Сынъ мой возлюбленный, о немъ же благоволихъ.* У тогоже евангелиста Матея находится другое, не менѣе ясное и осязательное свидѣтельство о троичномъ Богѣ. Послѣ своего воскресенія,—когда Спаситель болѣе уже не говорилъ съ своими учениками притчами и загадочно, а преподавалъ имъ ученіе о великихъ тайнахъ Божіихъ ясно и опредѣленно,—вручая апостоламъ власть евангельской проповѣди, Онъ заповѣдалъ имъ учить народы и крестить ихъ во имя всѣхъ трехъ Лицъ Божественной Троицы. *Идите научите вси языки, крестяще ихъ во имя Отца, Сына и Святаго Духа* (28, 19). И по заповѣди Спасителя апостолы на раду съ другими истинами христіанской вѣры дѣйствительно проповѣдывали и о св. Троицѣ,—о единомъ Богѣ въ трехъ Божественныхъ Лицахъ, равныхъ и единосущныхъ между собою. *Три суть свидѣтельствующіе на небеси,—* пишетъ св. Іоаннъ въ своемъ первомъ посланіи,—*Отець, Слово и Св. Духъ: и сіи три едино суть* (5, 7). Апостолы Петръ и Павелъ точно также ясно и опредѣленно учатъ о св. Троицѣ (напр. 1 Петр. 1, 12. 1 Кор. 12, 4—6); въ формулахъ благословенія ап. Павелъ упоминаетъ о всѣхъ трехъ Божественныхъ Лицахъ: *благодать Господа нашего І. Христа,—* пишетъ онъ папр. во второмъ своемъ посланіи къ Коринтянамъ,—*и любви Бога и Отца и общеніе Св. Духа со всеми вами* (13, 13).

Кромѣ этого общаго указанія на св. Троицу, въ св. Писаніи новаго завѣта содержится подробное и обстоятельное ученіе и о каждомъ Лицѣ въ частности. Что Отецъ есть Богъ, въ этомъ никто и никогда не сомнѣвался,— и въ іудейскомъ и въ христіанскомъ мірѣ; объ этомъ свидѣтельствуется почти каждая страница св. Писанія, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта. Сомнѣвались только въ томъ, дѣй-

ствительно ли Сынъ есть Богъ и Духъ Святыи есть Богъ,—отдѣльныя ли и самостоятельныя ли они Лица въ Божествѣ, или только простыя свойства и проявленія одного и тогоже единого Бога Отца? Св. Писаніе новаго завета отвѣчаетъ на эти вопросы положительно; оно ясно и опредѣленно учитъ, что и Сынъ есть Богъ и Духъ Святыи есть Богъ,—и что оба Они—отдѣльныя и самостоятельныя Лица въ Божествѣ, равныя и единосущныя Богу Отцу.

Въ первыхъ трехъ евангеліяхъ и въ Дѣяніяхъ апостольскихъ Иисусъ Христосъ изображается, главнымъ образомъ, съ Его человѣческой стороны, — какъ Сынъ человѣскій, какъ Мессія, какъ божественный Посланикъ, *познанный отъ Бога Духомъ Святымъ и силою* (Дѣян. 10, 38). Но и тамъ уже Онъ описывается такими чертами, которыя заставляютъ видѣть въ Немъ не простаго только и обыкновеннаго человѣка, а существо высшей божественной природы. Уже сверхъестественное рожденіе Иисуса Христа отъ непорочной и безмужной Дѣвы Маріи, по волюти отъ Святаго Духа и осѣненію силою Вышняго, показываетъ въ Немъ не только Сына человѣческаго, но и *Сына Вышняго, Сына Божія*, (какъ дѣйствительно и называетъ его архангелъ у евангелиста Луки), имѣющаго воцариться на *престолѣ Давида отца его* (по плоти), *въ дому Иаковли*, — воцариться вѣчно, такъ что *царствію Его не будетъ конца* (1, 28—38). Самъ Спаситель торжественно объявляетъ Себя Сыномъ Божіимъ, когда опровергаетъ распространенное у іудеевъ мнѣніе о Христѣ, какъ о сынѣ только Давидовомъ, и когда первосвященникъ именемъ Бога живаго спрашиваетъ Его на судѣ, — дѣйствительно ли онъ Сынъ Божій. *Аще убо Давидъ нарицаетъ его (т. е. Христа) Господа, како сынъ ему есть?* (Матѣ. 22, 45. Марк. 12, 35—37). *Архіерей рече ему: заклинаю тя Богомъ живымъ, да речеши намъ, аще ты еси Христосъ Сынъ Божій?* Глагола ему Иисусъ: *ты рече еси* (Матѣ. 26, 63). И Спаситель, по изображенію трехъ первыхъ евангелистовъ и писателя Дѣяній апостольскихъ, есть Сынъ Божій не въ нравственномъ смыслѣ, какъ всѣ вообще христіане, — а въ особенномъ, есть Сынъ Божій естественный, по существу, а не по усыновленію; Онъ не только есть самъ Сынъ Божій, но и другихъ силенъ дѣлать и дѣлаетъ чадами Божіими. Отношеніе Его къ Богу Отцу—самое близкое, внутреннее отношеніе, каковымъ не пользуется ни одинъ

изъ обикновенныхъ людей. Бога Отца знаетъ только Сыпь Его, и *емуже аще волитъ Сынъ открыти* (Мате. 11, 27). Въ этомъ смыслѣ Онъ есть единственный наставникъ и учитель, единственный источникъ богопознанія и спасенія для всѣхъ людей, и равнаго Ему въ этомъ отношеніи нѣтъ и не можетъ быть. По Его собственнымъ словамъ, какъ единъ только Отець всѣхъ, который на небѣ, такъ и единъ только наставникъ и учитель всѣхъ, именно—Онъ, Христосъ (Мате. 23, 8—10). Это сопоставленіе Себя съ Богомъ Отцемъ ставитъ Его въ самое тѣсное и близкое отношеніе въ Его Отцу, указываетъ въ Иисусѣ Христѣ существо одинаковой съ Богомъ Отцемъ божественной природы. Иисусъ Христосъ есть Господь не только настоящаго вѣка, но и будущаго; Онъ не только устроитель и руководитель Церкви на землѣ, обѣщавшій пребыть съ нею *во вся дни до скончанія вѣка* (Мате. 28, 20),—но и распорядитель судебъ ея послѣ скончанія вѣка, Судія всѣхъ живыхъ и мертвыхъ, имѣющій въ другой разъ явиться людямъ видимымъ образомъ, во всей своей славѣ, какъ Царь неба и земли и преисподней (Мате. 25, 31—46).

Не менѣе ясно и опредѣленно учить о божественной природѣ Иисуса Христа св. ап. Павелъ въ своихъ посланіяхъ. Иисусъ Христосъ, по его ученію, есть образъ Бога невидимаго, рожденный прежде всякой твари (Кол. 1, 15); есть образъ вѣчности Бога Отца и сіяніе славы Его,—возсѣдаетъ одесную престола величія на высотѣ (Евр. 1, 3). Онъ безконечно выше не только людей, но и самыхъ ангеловъ (ст. 4). Иисусъ Христосъ—это тотъ, котораго Богъ еще въ ветхомъ завѣтѣ называлъ вѣчнымъ Сыномъ своимъ (Ис. 2, 7. 2 Цар. 7, 14), божественнымъ Царемъ, престолъ котораго долженъ стоять во вѣкъ вѣка, и божественнымъ помазанникомъ паче всѣхъ причастникъ своихъ (Ис. 44, 7, 8),—называлъ Господомъ, основавшимъ землю и небеса, Господомъ неизмѣннымъ и вѣчнымъ (Ис. 101, 26. 28), возсѣдающимъ одесную самого Бога Отца (109, 1); ангелы суть только служебные духи,—а Иисусъ Христосъ есть Господь ихъ, которому они обязаны божескимъ поклоненіемъ (Евр. 1, 5—14). Въ Немъ обитаетъ вся полнота божества тѣлесно (Кол. 2, 9); Онъ есть Богъ, благословенный во вѣки и сущій надъ всѣми (Рим. 9, 5),—Богъ, явившійся во плоти, оправдавшій Себя въ Духъ, показавшій Себя ангеламъ, проповѣданный наро-

дамъ, принятый вѣрою въ мѣрѣ и вознесшійся во славу (1 Тим. 3, 16),—Онъ есть великій Богъ и Спаситель нашъ (Тит. 2, 13). Имъ создано все, что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое..., все создано Имъ и для Него (Кол. 1, 16. Евр. 2, 10 и др.); безъ Него ничто и существовать не можетъ,—потому что все Имъ держится и стоитъ (Кол. 1, 17), и потому что Онъ все носитъ глаголомъ силы своею (Евр. 1, 3). Исусъ Христосъ есть посредникъ между Богомъ и людьми; такимъ Онъ былъ еще въ ветхомъ завѣтѣ, такимъ Онъ является намъ и въ новомъ завѣтѣ. Еще во время странствованія евреевъ по пустынѣ, Онъ былъ для нихъ духовною свалою, изъ которой они пили духовное питіе (1 Кор. 10, 4). Потомъ, когда наступило время, будучи образомъ Бога невидимаго и равепъ Ему,—будучи самъ Богомъ,—Онъ явился во плоти для спасенія людей, уничтожилъ Себя, принявъ образъ раба и сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ,—смирилъ Себя даже до смерти и смерти крестной; и за все это Богъ даровалъ Ему имя выше всякаго имени, предъ которымъ преклоняется всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ (Фил. 2, 6—10. 1 Тим. 3, 16). Принесши Себя самого въ жертву за родъ человѣческій, Христосъ и по вознесеніи своемъ не перестаетъ ходатайствовать за насъ предъ Богомъ Отцемъ, и будетъ ходатайствовать вѣчно; Онъ есть вѣчный первосвященникъ, вѣчный посредникъ и ходатай нашъ у Бога (см. посл. къ Евр.).

Последнимъ и полнымъ завершеніемъ всего повозвѣтнаго ученія объ Исусѣ Христѣ служатъ писанія возлюбленнаго ученика Господня, св. Іоанна. Вѣчное божество І. Христа, ученіе о Немъ, какъ о личномъ Богѣ-Словѣ, въ концѣ временъ явившемся во плоти для спасенія людей—было основною мыслию и самою главною цѣлію писаній апостола Іоанна. Исусъ Христосъ есть Слово Божіе, которое въ началѣ было у Бога и само есть Богъ (Ев. Іоан. 1, 1—2. Апок. 19, 13). Это Слово существуетъ отъ вѣчности; оно имѣло славу у Бога еще прежде сотворенія міра (Іоан. 17, 5); Оно есть алфа и омега, начало и конецъ, сый и пже бѣ, и грядый, Вседержитель (Апок. 1, 8). Все произошло чрезъ Него, и безъ Него не начало быть ничто, что произошло (Іоан. 1, 3) Богъ-Слово есть жизнь и источникъ жизни; есть истинный свѣтъ и источникъ свѣта, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ мѣрѣ (1, 4. 9). По

исполненіи время Слово это стало плотию и обитало съ нами, полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, какъ едиnorodнаго отъ Отца (ст. 14). Отношеніе этого Слова къ Богу Отцу—внутреннее и существенное, какъ Бога къ Богу. Все, чему учило и что дѣлало Оно на землѣ,— все это столько же принадлежитъ Ему, сколько и Богу Отцу; въ Немъ Отецъ пребываетъ и Онъ во Отцѣ (Іоан. 10, 38. 14, 10—11). Богъ Отецъ такъ близокъ къ Нему, что все, чего ни попросить у Отца во имя Его, будетъ исполнено, да прославится Отецъ въ Сынѣ (14, 13—14). Богъ Слово единосущенъ съ Богомъ Отцемъ, такъ что кто видѣлъ Сына, тотъ видѣлъ и Отца (14, 9). Богъ Отецъ и Богъ Слово по существу своему составляютъ одно: *Азъ и Отецъ—одно есма*,—вѣщаетъ самъ Господь (10, 30). Какъ Отецъ и донинѣ дѣлаетъ, такъ и Сынъ и донинѣ дѣлаетъ (5, 17); какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ (ст. 21); какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ самомъ Себѣ, такъ и Сынъ далъ имѣть жизнь въ самомъ Себѣ (ст. 26). Это полное равенство и единосущіе Бога Отца съ Богомъ Словомъ, при личномъ различіи ихъ, простирается и на возданіе имъ божеской почести и божескаго поклопенія. Всѣ должны чтить Сына, какъ чтутъ Отца; кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его (ст. 23).

Такимъ образомъ, по ученію новаго завѣта, Иисусъ Христосъ есть едиnorodный Сынъ Божій, образъ Бога невидимаго и сіяніе славы Его,—есть личный Богъ—второе Лице св. Троицы, есть Творецъ, Промыслитель и Испытатель міра, принесшій Себя самого въ жертву за людей, есть Богъ-Слово, равный и единосущный Богу Отцу.

Несмотря на краткость новозавѣтнаго ученія о Св. Духѣ сравнительно съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ,—тѣмъ не менѣе изъ новаго завѣта ясно видно, что и третья Упостась св. Троицы есть личный Богъ, равный и единосущный съ Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ.

Въ Дѣяніяхъ апостольскихъ повѣствуется, что когда одинъ изъ члсвовъ апостольской Церкви, именемъ Апанія, утаилъ часть отъ цѣны, полученной имъ отъ продажи своего имѣнія, а другую часть принесъ къ ногамъ апостольскимъ,—св. ап. Петръ обличилъ его во лжи противъ Духа Святаго, и прибавилъ, что онъ солгалъ *не чловкомъ, а Богу*

(гл. 5, 1—4). Ап. Павелъ называетъ вѣрующихъ иногда храмами Духа Святаго (1 Кор. 6, 19), иногда просто—храмами Божиими (3, 16. 2 Кор. 6, 16), и объясняетъ: это потому, что Духъ Божій живетъ въ васъ (1 Кор. 3, 16); ясно, что онъ считаетъ Его Богомъ. Тотъ же апостолъ называетъ Духа Святаго Господомъ; гласъ Господа, который слышала пророкъ Исаія (6, 8 и пр.), онъ прямо приписываетъ Духу: *добръ Духъ Святыи рече Исаію малюля....* (Дѣян. 28, 25). Въ новомъ завѣтѣ вездѣ, гдѣ дѣло идетъ вообще о Троицѣ, имя Духа Святаго всегда ставится наравнѣ съ именемъ остальныхъ двухъ Лицъ Божества (Матѣ. 28, 19. 1 Кор. 12, 4—6. 2 Кор. 13, 13. Еф. 1, 17),—чѣмъ, ясно указывается на полное равенство Его съ Ними. Спаситель, который едино со Отцемъ, въ послѣдней бесѣдѣ своей съ учениками утѣшалъ ихъ въ разлукѣ съ Собою тѣмъ именно, что вмѣсто Себя Онъ испроситъ имъ у Отца другаго Утѣшителя—Духа Святаго, который пребудетъ съ ними вѣчно (Іоан. 14, 16, 17), и который вполне можетъ замѣнить имъ Его, какъ Лице равнаго съ Нимъ достоинства, отъ вѣчности исходящее отъ Бога Отца (Іоан. 15, 26). Но ученію новаго завѣта, отношеніе Духа Святаго къ остальнымъ двумъ Лицамъ св. Троицы есть самое тѣсное, внутренне отношеніе,—отношеніе по природѣ, по существу. Духъ все проникаетъ, и *глубины Божія*: какъ въ человѣкѣ никто и ничего не можетъ знать, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ,—такъ и Божіяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія (1 Кор. 2, 10. 11). Духъ истины, говоритъ Спаситель ученикамъ своимъ, который будетъ посланъ къ вамъ вмѣсто Меня, не отъ Себя будетъ учить васъ, но будетъ говорить, что услышитъ; Онъ прославитъ Меня, потому что отъ моего примемъ и возвѣститъ вамъ, или лучше—отъ Отца моего, потому что все, что имѣетъ Отецъ, есть мое (Іоан. 16, 13—15). Въ силу такого внутренняго отношенія Св. Духа къ Богу Отцу и Богу Сыну, Онъ часто называется въ св. Писаніи новаго завѣта то Духомъ Божиимъ (1 Кор. 3, 16), то Духомъ Христовымъ (Римл. 8, 9). И это вовсе не потому, чтобы Онъ былъ только простымъ свойствомъ Бога Отца, или Бога Сына, а не самостоятельную и отдѣльную Личностію. Духомъ Христовымъ, напр., Онъ называется потому, что самъ Спаситель ниспослание Его вѣрующимъ поставляетъ въ зависимость отъ крестныхъ заслугъ

своихъ, ради которыхъ Онъ надѣется упросить своего Отца послать вмѣсто Него на землю другаго Утѣшителя. Лучше для васъ, говорилъ Онъ ученикамъ своимъ, чтобы Я пошелъ (т. е. къ Отцу своему); если я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, пошлю Его къ вамъ (Іоан. 16, 7). Въ тайнѣ домостроительства дѣятельность Св. Духа отлична, по ученію новаго завѣта, отъ дѣятельности остальныхъ двухъ Лицъ св. Троицы,—хотя вообще по существенной связи всѣхъ трехъ Лицъ Божества невозможно строго разграничивать дѣятельность одного изъ Нихъ отъ дѣятельности другаго. Въ ветхомъ завѣтѣ Духу Святому принадлежитъ божественное озареніе и вдохновеніе пророковъ (Дѣян. 4, 25. 28, 25. Евр. 3, 7 и др.),—приготовленіе рода человѣческаго къ принятію Искупителя посредствомъ прочествъ; въ новомъ завѣтѣ Ему тоже принадлежитъ высшее просвѣщеніе вѣрующихъ свѣтомъ боговѣдѣнія (Іоан. 14, 26. 15, 26. 16, 7 и др.), и, кромѣ этого, совершеніе дѣла спасенія людей. Въ этомъ отношеніи дѣятельность Духа Святаго, по видимому, совпадаетъ съ дѣятельностію Сына Божія. По ученію ап. Павла, мы омылись, освятились и оправдались именемъ Господа нашего Иисуса Христа и Духомъ Бога нашего (1 Кор. 6, 11); вѣрующіе въ одно и тоже время называются и храмами Духа Святаго (Римл. 8, 9. 1 Кор. 3, 16. 6, 19) и храмами Христа (Римл. 8, 10); и Христосъ есть ходатай нашъ, и Духъ Святыи ходатайствуетъ за насъ (Римл. 8). Но это совпаденіе есть только видимое; оно нимало не упичтожаетъ разности личнаго, самостоятельнаго бытія Сына Божія и Духа Святаго. Мы дѣйствительно оправдываемся вѣрою въ Иисуса Христа и Духомъ Бога нашего; но въ тайнѣ домостроительства второму Лицу св. Троицы принадлежитъ только приобрѣтеніе намъ правъ на оправданіе и спасеніе, прощеніе грѣховъ и примиреніе съ Богомъ; самое же усвоеніе этихъ правъ въ нашу собственность, самое совершеніе дѣла спасенія принадлежитъ, по ученію новаго завѣта, третьему Лицу св. Троицы. Безъ Духа Святаго мы не можемъ даже и увѣровать въ Иисуса Христа, назвать Его своимъ Господомъ (1 Кор. 12, 3); Духъ Святыи есть раздатель всѣхъ благодатныхъ даровъ (1 Кор. 12, 4—11), необходимыхъ для спасенія людей, для приведенія ихъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова (Еф. 4, 11—13); только

Духъ Святый своєю благодатию дѣлаеть насъ сынами и наслѣдниками Божіими и сонаслѣдниками Христу (Рим. 8, 14—18). У ап. Павла вѣрующіе дѣйствительно часто называются храмами Духа Святаго и храмами Христа; но Христосъ живеть въ нихъ посредственно, чрезъ Духа Святаго, ниспосланіе котораго на землю Онъ приобрѣлъ своими крестными заслугами; тогда какъ самъ Духъ Святый живеть въ вѣрующихъ непосредственно. И тотъ и другой ходатайствуютъ за насъ предъ Богомъ Отцемъ; но второе Лице св. Троицы—Сынъ Божій ходатайствуетъ, какъ нашъ Искупитель и вѣчный Первосвященникъ, умершій, воскресшій и вознесшійся на небо; а третье Лице св. Троицы ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными, какъ Духъ молитвы, учитъ и наставляетъ насъ, какъ и о чемъ мы должны молиться,—потому что мы сами не знаемъ этого (Римл. 8, 26. 27). Различіе между тѣмъ и другимъ Лицемъ св. Троицы полное, ясное и опредѣленное.

Это ученіе новаго завѣта о Богѣ, тринчномъ въ Лицахъ, Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ—равныхъ и единосущныхъ между собою, было принято различно христіанами перваго времени, и имѣло неодинаковую судьбу въ послѣдующей исторіи Церкви. Одни изъ христіанъ,—тѣ, которые смотрѣли на христіанство не какъ „на ученіе человѣческое, а какъ на дѣло всемогущаго и невидимаго Бога“, по выраженію автора посланія въ Діогнету (¹),—приняли ученіе о Троицѣ Господа и апостоловъ исключительно вѣрою и съ полнымъ благоговѣніемъ, какъ непреложное слово Божіе,—ничего не измѣняя, не прибавляя и не убавляя въ немъ, и не пытаясь объяснять его по началамъ разума, и рѣшать неразрѣшимые и непостижимые вопросы, представляемые этимъ ученіемъ. Они приняли ученіе о Троицѣ только въ томъ видѣ, въ какомъ передали имъ его Господь и апостолы; они усвоили одинъ только данный уже смыслъ этого ученія, нисколько не усиливаясь проникнуть въ глубь догмата путемъ собственной разума, и уяснить для себя, обыкновенными средствами человѣческими, непонятныя въ немъ стороны. Представители этой части христіанъ перваго времени, ближайшіе и непосредственные ученики и преемники апостоловъ,

(¹) Cap 7. Bibliot. veter. patr. t. 1. ed. Galland.

обладавшие высокою степенью духовнаго просвѣщенія, которые извѣстны въ исторіи Церкви подъ именемъ *мужей* или *отцевъ апостольскихъ*, проводили въ своей дѣятельности больше нравственно практическое, чѣмъ теоретическое направленіе,— были больше люди живаго религіознаго чувства, чѣмъ сухаго разсудочнаго умозрѣнія. Главною задачею ихъ плодотворной дѣятельности было—осуществить ученіе Господа и апостоловъ на дѣлѣ, въ жизни,—сдѣлать слово евангельской истины живою силою въ средѣ христіанъ перваго времени. Въ своихъ сочиненіяхъ,—писанныхъ большею частію, по примѣру апостоловъ, въ формѣ посланій къ разнымъ христіанскимъ общинамъ,—мужи апостольскіе имѣютъ въ виду больше практическія, чѣмъ теоретическія цѣли. Теоретическая сторона христіанства въ томъ видѣ, въ какомъ перешла она отъ апостоловъ, оставалась почти неприкосновенною до самой второй половины II столѣтія,—до другаго ряда церковныхъ учителей, извѣстныхъ въ исторіи Церкви подъ именемъ первыхъ христіанскихъ *апологовъ*. А непосредственные ученики апостоловъ почти съ буквальною точностію повторяли въ этомъ отношеніи только то, что передали имъ въ своихъ писаніяхъ апостолы,—считая излишнимъ говорить что нибудь отъ себя, такъ какъ ученіе апостоловъ было еще слишкомъ живо и памятно въ умахъ и сердцахъ ихъ современниковъ, и обтяснять его еще не было особой нужды, какъ это потребовалось впоследствии. Климентъ римскій, убѣждая Коринтянъ въ своемъ первомъ посланіи къ нимъ оставить разныя несогласія, ссоры и распри, выражается почти буквально словами ап. Павла къ Еф. 4, 4—6: „развѣ не сдинаго Бога и не сдинаго Христа мы имѣемъ?“—пишетъ онъ имъ; „развѣ не одинъ въ насъ Духъ благодати и не одно званіе во Христѣ“⁽¹⁾? Сына Божія онъ называетъ словами посланія къ Евреямъ (1, 3) „сіяніемъ славы Божіей и образомъ божественнаго величія“⁽²⁾. Св. Варнава различаетъ дѣятельность Духа Святаго отъ дѣятельности Иисуса Христа въ спасеніи рода человѣческаго, и учитъ объ Ихъ взаимномъ отношеніи—точно также, какъ ап. Павелъ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Ep. 1 ad Corinth. c. 46. Bibliot. veter. patr. t. I. Galland.

⁽²⁾ Ibid. c. 36.

⁽³⁾ Ep. c. 5 и 11. Bibliot. veter. patr. t. I. Galland.

Святѣй Игнатій богоносецъ въ своихъ писаніяхъ выражается главнымъ образомъ въ духѣ писаній ап. Іоанна.

Но несмотря на краткость, съ какою мужи апостольскіе излагаютъ въ своихъ писаніяхъ теоретическія истины христіанской вѣры, ученіе о св. Троицѣ у нихъ ясно и опредѣленно; въ немногихъ словахъ они излагаютъ всю сущность дѣла. Въ общихъ чертахъ это ученіе можетъ быть представлено въ слѣдующемъ видѣ. Кромѣ Бога Отца есть Сынъ Божій, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Богъ вѣчный⁽¹⁾; Онъ есть свѣпетръ божественнаго величія (*τὸ σκήπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ, δ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς*) и сіяніе вѣчной славы Божіей⁽²⁾; Онъ древнѣе всякой твари и существовалъ прежде всякаго конечнаго бытія; Онъ былъ со-вѣтникомъ Богу при сотвореніи міра⁽³⁾; къ Нему именно обращается Богъ Отецъ, когда говоритъ: „сотворимъ чело-вѣка по образу нашему и по подобію“⁽⁴⁾; Онъ есть Творецъ и Промыслитель міра⁽⁵⁾. До явленія своего на землѣ Іисусъ Христосъ былъ духомъ (*πνεῦμα*)⁽⁶⁾, или—по выраженію св. Игнатія—вѣчнымъ Словомъ (*λόγος αἰδίου*)⁽⁷⁾; потомъ, съ исполненіемъ временъ, Онъ сошелъ на землѣ и сдѣлался плотию, пострадалъ за людей и избавилъ ихъ отъ грѣха и вѣчной смерти⁽⁸⁾. Будетъ время, когда Онъ опять придетъ для суда надъ живыми и мертвыми⁽⁹⁾. Мужи апостольскіе и Духа Святаго считали личнымъ Богомъ, равнымъ и единосущнымъ Бгу Отцу и Богу Сыну. Тамъ, гдѣ говорятъ они вообще о св. Троицѣ, они поставляютъ Его на ряду съ двумя остальными Лицами Божества. Такъ св. Игнатій увѣщаваетъ

(1) Clim. ep. II ad Corinth. c. 4.

(2) Clim. ep. I ad Corinth. cap. 16 и 36.

(3) Hermæ Pastor. lib. III, simil. 9, c. 12. Bibliot. veter. patr. 4. Galland.

(4) Barnabæ ep. c. 5. 6.

(5) Hermæ Pastor. lib. III, sim. 9, c. 14.

(6) Clim. ep. II ad Corinth. c. 9: ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ.

(7) Ignat. ad. Magnes. c. 8: εἰς θεὸς ἐστὶν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστὶν αὐτῷ λόγος αἰδίου. Bibl. veter. patr. t. 1.

(8) Clim. ep. II ad Corinth. c. 9. Barnab. ep. cap. 5 и др.

(9) Clim. ep. II ad Corinth. c. 4.

магнезіанъ⁽¹⁾—все больше и больше утверждаться „въ догматахъ Господнихъ, въ вѣрѣ и любви, въ Сынъ и Отца и Духъ, подчиняться своему епископу точно также, какъ апостолы подчинялись Христу, Отцу и Духу“. Въ тайнѣ домостроительства Духу Святому принадлежитъ, по ученію мужей апостольскихъ, приготовленіе человѣческаго рода ко спасенію и высшее озареніе вѣрующихъ свѣтомъ боговѣдѣнія. Онъ говоритъ чрезъ пророковъ, посылается апостоламъ и живетъ въ христіанахъ. Дѣйствія Его въ этомъ отношеніи отличны отъ дѣйствій Господа Иисуса. Господь только повѣлѣваетъ пророкамъ, что и о чемъ они должны говорить; а Духъ Святой вселяется въ нихъ и непосредственно вѣщаетъ имъ божественные глаголы; по отношенію къ Господу они—служители, по отношенію къ Духу Святому они—сосуды⁽²⁾. Точно такое же отношеніе дѣйствій Иисуса Христа къ дѣйствіямъ Св. Духа и въ новозавѣтной Церкви. Духъ посылается Сыномъ апостоламъ и вѣрующимъ,—Онъ живетъ въ средѣ ихъ,—но говоритъ чрезъ нихъ и посредствомъ Него живетъ въ нихъ самъ Господь, который Его посылаетъ⁽³⁾. Такимъ образомъ, и тотъ и другой дѣйствуютъ хотя и вмѣстѣ, но не одинаковымъ образомъ; божественная Личность Духа остается отличною и самостоятельною при божественной Личности Сына.

Но между тѣмъ какъ одни изъ христіанъ, и во главѣ ихъ мужи апостольскіе, относились къ ученію Христа и апостоловъ о св. Троицѣ, какъ къ непреложному слову Божію, непостижимому и полному таинственности, усвоеніе котораго возможно только живою благодатною вѣрою и теплымъ религіознымъ чувствомъ,—другая часть христіанъ перваго времени отнеслась къ нему совсѣмъ иначе, съ обыкновенной человѣческой точки зрѣнія,—какъ къ такому ученію, которое хотя и не чуждо истинны, но въ то же время не лишено и крайностей и односторонностей, свойственныхъ всякому вообще человѣческому ученію. Эта часть христіанъ не удовлетворялась простымъ принятіемъ и усвоеніемъ давнаго уже смысла ученія о св. Троицѣ,—она старалась про-

(1) Ep. ad Magnes. c. 13.

(2) Barnab. ep. c. 5 и 11.

(3) Barnab. ep. c. 5.

никнуть въ самую глѣбь догмата, путемъ чисто раціоналистическимъ,—старалась чисто съ философской точки зрѣнія объяснить и примирить разныя темныя, непонятныя и противорѣчивыя, по ся мнѣнію, пункты и вопросы въ этомъ ученіи: какииъ это образомъ Богъ единый можетъ существовать въ трехъ равныхъ между собою и самостоятельныхъ Лицахъ?—Какъ Богъ, существо невозможное, безпредѣльное и неограниченное, можетъ явиться во плоти и приравняться въ этомъ отношеніи къ обыкновеннымъ людямъ, смертнымъ и ограниченнымъ? Только въ рѣшеніи этихъ и подобныхъ имъ вопросовъ, по мнѣнію людей этого направленія, заключается настоящее разумное знаніе, истинный гносіисъ. Такое чисто раціоналистическое отношеніе къ христіанской истинѣ мы видимъ уже во времена самихъ апостоловъ. Въ ихъ писаніяхъ встрѣчаются уже довольно ясныя намеки на людей, извѣстныхъ впоследствии въ исторіи Церкви подъ именемъ *иоттиковъ*. Апостолы Петръ и Павелъ говорятъ объ этихъ людяхъ больше въ формѣ пророчесва. Будутъ у васъ лжеучители,—пишетъ св. Петръ во второмъ своемъ посланіи,—которые введутъ пагубныя ереси, и отвергаясь испутившаго ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель. И многіе послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истины будетъ въ поношеніи (гл. 2, ст. 1 и 2. Ср. гл. 3, ст. 3). Онъ изображаетъ ихъ дальше людьми, идущими вслѣдъ съверныхъ похотей плоти, презирающими начальства (ст. 10),—которые, подобно безсловеснымъ животнымъ, водятся только своею природою (ст. 12), полагаютъ удовольствіе во вседневномъ пресыщеніи (ст. 13); глаза у нихъ исполнены любострастія и непрестаннаго грѣха; они прельщаютъ не утвержденныя души; сердце ихъ приучено къ любостязанію; это сыны клятвы (ст. 14). Въ послѣдніе дни наставутъ времена тяжкія,—пишетъ другой апостолъ во второмъ своемъ посланіи къ Тимоюею; люди будутъ самолюбивы, сребролюбивы, горды, нечестивы, болѣе сластолюбивы, нежели боголюбивы..., которые вкрадываются въ дома и обольщаютъ женщинъ..., противятся истинѣ, люди развращенныя умомъ и невѣжды въ вѣрѣ (гл. 3, ст. 1—8). Апостолы Иуда и Іоаннъ говорятъ объ этихъ людяхъ, какъ о лицахъ уже существующихъ. Помните предсказанное апостолами Господа нашего Іисуса Христа, пишетъ Иуда (ст. 17); они говорили вамъ, что въ послѣднее время появятся

ругатели, поступающіе по своимъ печестивымъ похотямъ (ст. 18); они явились, эти люди нечестивые, обращающіе благодать Божию въ поводъ къ распутству, и отвергающіеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа (ст. 4); это мечтатели, оскверняющіе плоть и соблазняющіе васъ на вечерахъ любви; это безводная облава, посимля вѣтромъ, свирѣпныя морскія волны, пѣнящіяся срамотами своими, звѣзды блуждающія, которымъ блюдется мракъ тьмы на вѣки (ст. 8. 12. 13). Св. Іоаннъ говоритъ о людяхъ отвергающихъ, что Іисусъ есть Христосъ (1 Іоан. 2, 22),—о лжепророкахъ, не исповѣдующихъ Иисуса Христа пришедшимъ во плоти, зараженныхъ духомъ антихриста (гл. 4, ст. 3 и 2 Іоан. ст. 7). А въ его Откровеніи Господь восхваляетъ ангела церкви ефесской за то, что тотъ ненавидитъ дѣла николаитовъ, которыхъ Онъ и самъ ненавидитъ (гл. 2, 6). Все это такія черты, которыми изображаютъ древніе церковные писатели гностиковъ; самый крайній развратъ и отрицаніе дѣйствительности воплощенія Иисуса Христа принадлежали, какъ извѣстно, къ числу главныхъ пунктовъ многочисленныхъ гностическихъ системъ.

Уже фактъ появленія этихъ людей при самомъ основаніи христіанства, въ самыхъ первыхъ христіанскихъ общинахъ, и при жизни еще св. апостоловъ, достаточно ясно показываетъ, что направленіе, которое проводили эти люди въ своихъ отношеніяхъ къ новой христіанской истинѣ, успѣло уже къ этому времени достаточно выясниться и опредѣлиться, и получить значительное вліяніе на религіозную жизнь тогдашняго общества. Дѣйствительно направленіе это, извѣстное у историковъ подъ именемъ *спиритуалистическаго рационализма* или *мистико-раціоналистическаго* отношенія къ религіи, появилось еще во II столѣтіи до рождества Христова. Основною тенденціею его, какъ мы уже замѣтили выше, было примиреніе религіи съ философіею. Историческому происхожденію этого направленія главнымъ образомъ способствовали слѣдующія два обстоятельства. Въ умственномъ отношеніи—это скептицизмъ, появившійся въ послѣднюю эпоху греческой философій и грозившій подорвать самыя основныя начала, какъ религіозной, такъ и философской истинны,—въ послѣдней формѣ своего развитія возбудившій, наконецъ, реакцію противъ себя въ лучшихъ людяхъ древняго міра,—для которыхъ истина была дорога, и которые

задались задачею поддержать и запитить ее путем сближения лучших въюваній религиозныхъ съ воззрѣніями греческой философіи, преимущественно Платоновой, по характеру своему ближе всѣхъ подходившей къ этимъ въропаніямъ. Выполненію этой задачи какъ нельзя больше способствовало политическое состояніе тогдашняго міра. Сближеніе Азіи съ Европою, вслѣдствіе походовъ Александра македонскаго, дало возможность образованнымъ людямъ запада познакомиться съ мистико-религиозною философіею востока, а лучшимъ людямъ востока съ греко-римскою цивилизаціею запада. Это было вторымъ обстоятельствомъ, участвовавшимъ въ происхожденіи и развитіи разсматриваемаго нами направленія. Очень естественно, что направленіе это должно было появиться тамъ, гдѣ всего ближе соприкасались между собою западная и восточная цивилизаціи, именно—въ Александріи. Первый извѣстный въ исторіи представитель этого направленія былъ александрійскій іудей *Аристовулъ*, написавшій, по свидѣтельству Евсевія⁽¹⁾, толкованіе на Пятокнижіе Моисея, въ которомъ онъ доказываетъ, — что іудейство было самымъ главнымъ источникомъ греческой философіи, и что все лучшее въ разныхъ системахъ греческихъ философовъ взято ими у іудеевъ. Но самымъ лучшимъ и полнымъ выразителемъ этого направленія былъ другой александрійскій іудей—*Филовъ*, давшій ему вполне опредѣленную и законченную форму. Послѣ Филона оно повторилось потомъ въ *гностицизмъ* и *неоплатонизмъ*,—и развитіе его шло рука объ руку съ христіанствомъ до самаго VI столѣтія, когда христіанство успѣло, наконецъ, преградить ему путь. Ересь *анти-тринитаріевъ III вѣка*, *аріанство*, *македоніанство*, *несторіанство* и болѣе или менѣе всѣ вообще ереси первыхъ вѣковъ были плотію отъ плоти и костію отъ костей этого направленія. Оно отразилось даже отчасти и на ученіи нѣкоторыхъ церковныхъ писателей первыхъ христіанскихъ вѣковъ. Мы коснемся этого направленія настолько, насколько это нужно для нашего предмета,—для выясненія вопроса объ исторяческомъ происхожденіи ереси ангитринитаріевъ. Мы намѣтимъ только самые главные и основныя пункты

⁽¹⁾ Praepar. evangel. см. Des doctrin. religieuses des juifs. Nicolas p. 128—134.

этого направленія, какъ они выразились у *Филона* и *гностиковъ*. Чтобы яснѣе представить общую схему его, мы проведемъ параллель между системою *Филона* и *гностицизмомъ*,—въ тѣхъ особенно пунктахъ, въ которыхъ они всего ближе соприкасались между собою,—и потомъ приложимъ эту параллель къ основнымъ началамъ и положеніямъ ереси *антиринитаріевъ*; тогда будетъ ясно, что *филонизмъ*, *гностицизмъ* и *монархіанизмъ*—очень родственны между собою явленія.

Главною задачею *Филона* было примиреніе іудейства съ греческою философіею, и особенно съ системою *Платона*. По примѣру своего предшественника—*Аристовула*, онъ старался доказать, что іудейство и греческая философія въ существѣ своемъ одно и то же, суть только двѣ формы одного и того же міровоззрѣнія. У *гностиковъ* задача была гораздо шире; они старались приаровить воззрѣнія греческой философіи не къ одной уже, а во всѣмъ тремъ религіознымъ формамъ, къ язычеству, іудейству и христіанству; они старались, съ точки зрѣнія философской, указать мѣсто и относительное значеніе каждой изъ этихъ религій въ ходѣ историческаго развитія человѣчества. Отсюда, въ *гностицизмѣ* есть много новыхъ пунктовъ сравнительно съ *филонизмомъ*; у *гностиковъ* гораздо больше крайностей и односторонностей, чѣмъ у *Филона*. Смотри по тому, какой изъ означенныхъ элементовъ преобладалъ въ извѣстной *гностической системѣ*, она стояла ближе или къ язычеству, или къ іудейству, или къ христіанству,—тогда какъ система *Филона* носить на себѣ характеръ строгаго монотеизма, только преобразованнаго подъ вліяніемъ философіи *Платона*. Но въ главныхъ и основныхъ чертахъ у *гностиковъ* было тоже самое направленіе, какое и у *Филона*. Такъ какъ сближеніе религіи съ философіею было невозможно прямымъ, естественнымъ путемъ,—философскія воззрѣнія не только были несогласны, но стояли даже въ противорѣчій съ вѣрованіями религіозными; то и *Филонъ* и *гностики* по необходимости должны были употреблять для достиженія своей цѣли искусственное средство. Этимъ средствомъ является у нихъ *аллегорическій способъ толкованія* священныхъ религіозныхъ книгъ, разныхъ религіозныхъ мѣовъ, вѣрованій и преданій. У *Филона* этотъ *аллегорическій способъ толкованія* проходить во всѣхъ его сочиненіяхъ, которыя большею частію экзегетическаго харак-

тера, и написаны по поводу разных мѣстъ Моусеева Пятокнижія. Аллегоризмъ — отличительная черта его философіи; при помощи аллегоріи онъ выводитъ изъ Пятокнижія всѣ главные и основные пункты своего міровоззрѣнія, — ученіе о Богѣ и божественныхъ силахъ, о Логосѣ и ангелахъ, о мірѣ и человѣкѣ, нравственности, добродѣтели и проч. Во всемъ Пятокнижіи вездѣ у него на первый планъ выступаетъ идея; событіе, фактъ — только образъ, вѣншая рамка какой-нибудь идеи; ради идеи онъ часто положительно извращаетъ смыслъ. Писанія и приходитъ къ выводамъ, какихъ вовсе оно въ себѣ не содержитъ (1). Писатель Пятокнижія является у него не только повѣствователемъ священныхъ событій, но и величайшимъ философомъ. Буквальный смыслъ, по мнѣнію Филона, назначается только для людей, не посвященныхъ въ тайны небесной мудрости. Буквально понимать, напр., рассказъ Моусея о шестидневномъ твореніи міра было бы, по его словамъ, грубымъ невѣжествомъ и нецѣлостію, возможною только у людей необразованныхъ. Филонъ видитъ въ этомъ рассказѣ только идею послѣдовательной преемственности въ образованіи міра; рассказъ — одинъ вѣншій образъ, символъ этой

(1) Въ доказательство приведу одно изъ его толкованій: *не добро быти человеку единому, сотворимъ помощника по нему*. Почему, сказать, *не добро быти человеку единому?* Потому, говорить, что добро, чтобы единымъ былъ единъ. Но единый, который и одинъ, есть Богъ, которому ничего нѣтъ подобнаго. Итакъ, если то только добро, чтобы единымъ былъ одинъ, въ которомъ одномъ совмѣщено добро; то не было бы добро, чтобы человеку быть единому. Если дѣйствительно то, что Богъ есть единъ, то отсюда можно заключить и то, что прежде рожденія ничего не было съ Богомъ, и что послѣ происхожденія своего міръ не поставилъ ничего на стенью равную Богу, потому что Тотъ, который есть все, не имѣлъ нужды ни въ чемъ. Еще болѣе умѣстенъ сабдукціи выводъ: что Богъ есть единъ, что Онъ не сложенъ и имѣетъ натуру простую, — между тѣмъ какъ каждый изъ насъ и все, что произошло, множественно. Богъ не сложенъ, Онъ самъ безъ смѣшенія съ другимъ. Если бы что было присоединено къ Нему, — то оно было бы или совершеннѣе Его, или несовершеннѣе, или равно Ему. Но ничего нѣтъ совершеннѣе Его, ничего равнаго Ему, а изъ того, что ниже Его, ничто не можетъ съ Нимъ объединиться. Итакъ Богъ долженъ быть причисленъ къ одному и монадѣ, или лучше — монада къ Богу одному; потому что всякое число есть позднѣйшее въ мірѣ, — между тѣмъ Богъ древнѣе, чѣмъ міръ, — Онъ есть Диміургъ. Leg. allegor. lib. 11, § 4. ed. Lips. 1828. p. 92.

идеи; число *шесть*, какъ самое совершеннѣйшее, служить, по его мнѣнiю, только образомъ совершенства творенiя⁽¹⁾. Въ исторiи патрiарховъ Филонъ видитъ исторiю разныхъ душевныхъ состоянiй человѣка (*τρόποι τῆς ψυχῆς*). Судьба разныхъ библейскихъ личностей изображаетъ у него только разные пережъны въ нравственномъ состоянiи человѣка. Авраамъ, Исаакъ и Иаковъ—это олицетворенiя трехъ путей, ведущихъ къ добродѣтели,—символы трехъ психическихъ дѣятельностей, направленныхъ къ нравственному усовершенствованiю человѣка. Авраамъ есть символъ той душевной дѣятельности, которая ведетъ къ добродѣтели путемъ обученiя, или наставленiя (*μαθήσις*), — Исаакъ олицетворяетъ собою прирожденную силу души (*φύσις*), ведущую къ тойже дѣли,—Иаковъ—символъ третьей душевной дѣятельности, устремленной къ нравственному усовершенствованiю, состоящей въ аскетическихъ упражненiяхъ (*σύμβολον ἀσκητικῆς ἀρετῆς*)⁽²⁾. При помощи такого аллегоризма Филонъ пришелъ совсѣмъ къ противоположнымъ результатамъ, чѣмъ къ какимъ онъ думалъ придти сначала. Вмѣсто того, чтобы осмыслить и очистить иудейство отъ разныхъ позднѣйшихъ въ немъ наростовъ, онъ еще больше извратилъ и исказилъ его; вмѣсто того, чтобы философию примѣнять къ религию, онъ—наоборотъ—религиозныя вѣрованiя примѣнялъ къ философскимъ воззрѣнiямъ, и въ концѣ концовъ, по выраженiю древнихъ, насильственно „оплатонизировалъ иудейство“, посредствомъ крайне односторонняго пользованiя аллегорическимъ и символическимъ способомъ толкованiя священ. книгъ. Вполнѣ аналогичное явленiе въ этомъ отношенiи мы замѣчаемъ и у гностиковъ. „Валентинiане,—пишетъ св. Иринеи,—при помощи *превратнаго истолкованiя и неблагонамѣреннаго изясненiя* пытаются составить въ свою пользу доказательства не только изъ евангельскихъ и апостольскихъ изреченiй, но и изъ закона и пророковъ, *съ великимъ насилiемъ и коварно* приспособляя все это къ своему вымыслу“⁽³⁾. О подобномъ же злоупотребленiи св. Писанiемъ вообще всѣми гностиками свидѣтельствуетъ и другой церковной писатель, по

⁽¹⁾ Leg. allegor. t. I. p. 122—124. ed. Pfeifer's. 1785 г.

⁽²⁾ De Abrah. t. V. p. 254.

⁽³⁾ Advers. haeres. lib. 1, c. 3. 8; ep. lib. 1, c. 116. ed. London. 1702 г.

его собственнымъ словамъ, хорошо знакомый съ дѣломъ⁽¹⁾, именно—св. Епифаній, „Еврейскія, хорошо выговоренныя, реченія,—пишетъ онъ,—и хорошо переведенныя на эллипсидей языкъ, и для знающихъ эллинскій языкъ легкия и ничего труднаго не представляющія,—еретики обращаютъ въ символическіе знаки, въ образы, въ осуществленныя начала, всѣвая этимъ заблужденіе въ людей простыхъ, и чрезъ нихъ потомъ распространяя дальше свое срамное и исполненное басней искусство“⁽²⁾. Чтобы представить свое ученіе согласнымъ съ христіанствомъ, гностики, по свидѣтельству современныхъ имъ церковныхъ писателей, выдавали его за ученіе самого Спасителя, сообщенное Имъ только нѣкоторымъ избраннымъ лицамъ, „могущимъ разумѣть въ притчахъ“,—и въ доказательство этого ссылались на разныя мѣста св. Писанія, въ которыхъ они видѣли символическій, таинственный смыслъ. Валентиніане свое ученіе объ эонахъ и божественной Плиромѣ выводили изъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ св. Писаній, въ которыхъ употребляется греческое—*τοῦ αἰῶνος τῶν αἰῶνων*“⁽³⁾. Плирома валентиніанъ состоитъ, какъ извѣстно, изъ тридцати эоновъ, и раздѣляется на три группы; къ первой принадлежатъ восемь эоновъ, во второй—десять, а къ третьей—двѣнадцать. Ученіе о первыхъ восьми эонахъ они видятъ въ первой главѣ евангелія отъ Іоанна⁽⁴⁾; символомъ этихъ эоновъ служить, по ихъ мнѣнію, вторая буква въ греческомъ имени Іисусъ, именно—*ιτα* (η); символомъ второй группы эоновъ служить первая буква этого имени—*ι*ота (ι); а указаніе на третью группу они видятъ въ собесѣдованіи *двѣнадцатилѣтняго* Іисуса съ законоучителями въ храмѣ іерусалимскомъ и въ избраніи Имъ *двѣнадцати* апостоловъ⁽⁵⁾. Отпаденіе послѣдняго эона (Софін) отъ божественной Плиромы означается, по ихъ мнѣнію, отступничествомъ Іуды и страданіемъ Господа въ *двѣнадцатый* мѣсяцъ (такъ какъ этотъ эонъ былъ двѣнадцатымъ въ

⁽¹⁾ Твор. Епиф. въ рус. перев. изд. 1863 г. Москва. ч. 4. ерес. 26, гл. 17.

⁽²⁾ Тамже, ер. 25, гл. 4; ср. ер. 26, гл. 6.

⁽³⁾ S. Iren. Advers. haeres. lib. 1, с. 5.

⁽⁴⁾ Ibid. с. 18.

⁽⁵⁾ Ibid. с. 5.

послѣдней группѣ) (1). Валентиніане проводятъ полную параллель между страданіями Господа и страданіями отпавшаго отъ Илпромы вѣна, насильственно приспособляя къ этому разнымъ изреченіямъ самого Спасителя. Уже самое явленіе Иисуса Христа на землю для страданій, именно въ *послѣднія* времена міра, указываетъ, по ихъ мнѣнію, на страданія *послѣднія* изъ эоновъ, котораго они называютъ Ахамовою (2). На эти именно страданія указываетъ Спаситель своими словами, обращенными Имъ на крестѣ къ Богу Отцу: „Боже мой, Боже мой, для чего Ты оставилъ Меня“ (Марк. 15, 34). „Печаль“ Ахамовы Онъ означилъ словами: „душа моя скорбитъ смертельно“ (Матѣ: 26, 38),—„страхъ“—словами: „Отче мой, если возможно, да минуетъ Меня чаша сія“ (Матѣ. 26, 39) (3), и т. д. Нѣсколько подобныхъ же извращеній смысла св. Писанія приводитъ и св. Епифаній (4). Чтобы оправдать свое ученіе, гностики; кромѣ искусственнаго толкованія св. Писанія, пользовались, по свидѣтельству церковныхъ писателей, другимъ еще средствомъ, котораго Филононъ не употреблялъ; именно—они выдавали за истинныя множество разныхъ подложныхъ сочиненій (5); св. Епифаній приводитъ даже нѣсколько выдержекъ изъ этихъ сочиненій (6). Результатомъ всѣхъ этихъ пріемовъ было у гностиковъ тоже самое, что и у Филона по отношенію къ иудейству,—полное искаженіе христіанства въ самыхъ главныхъ его догматахъ,—уродливая смѣсь возрѣвній философскихъ съ вѣрованіями азычества, иудейства и христіанства.

Въ основу всего Филонова мировоззрѣнія легла идея противоположности между духомъ и матеріею, между міромъ идеальнымъ и міромъ чувственнымъ,—та самая идея, уде-

(1) S. Iren. Advers. haeres. lib. 1, c. 5.

(2) Ibid. c. 16.

(3) Ibid. lib. 1, c. 16.

(4) Твор. Еп. ч. 1. ер. 23, гл. 4; ер. 24, гл. 5.

(5) Св. Пріней упоминаетъ о «памятныхъ запискахъ валентиніанъ—Adv. haeres. lib. 1, praefat; св. Епифаній упоминаетъ о «пророчествахъ Варнавы», о «благовѣстіи усовершенія», «благовѣстіи Евы», «открытіи Адаму», «Маріинныхъ вопросахъ», «родословіи Маріи», «евангеліи Филиппа» и другихъ подложныхъ книгахъ у гностиковъ,—Твор. Епиф. ч. 1. ер. 26, гл. 2. 8. 12. 13 и др.

(6) Твор. Епиф. ч. 1. ер. 26, гл. 3 и 5; ер. 34, гл. 5 и 6.

неніе которой было задачею всей вообще греческой философіи, и въ особенности философіи Платона. Она же, эта идея, лежитъ и въ основаніи всѣхъ системъ гностическихъ,—съ тою только разницею, что *гностики египетскіе* (Валентинъ и его школа), извѣстные подъ именемъ гностиковъ-идеалистовъ, взяли ее у Филона цѣлкомъ, безъ всякихъ измѣненій, съ тѣмъ же самымъ смысломъ, какой придавали этой идеѣ Платонъ и Филонъ,—между тѣмъ какъ *гностики сирійскіе*, подъ вліяніемъ персидскаго дуализма, пошли дальше простой противоположности между духомъ и матеріею; въ основаніе ихъ системъ легла идея постоянной и непрерывной враждебности между міромъ духовнымъ, какъ царствомъ свѣта—съ одной стороны, и міромъ чувственнымъ, какъ царствомъ тьмы—съ другой. Существо дѣла отъ этого, впрочемъ, нисколько не измѣнилось. Въ силу противоположности и враждебности между духомъ и матеріею,—какъ по ученію гностиковъ, такъ и Филона,—нѣтъ и не можетъ быть никакого дѣйствительнаго и непосредственнаго общенія между Существомъ высочайшимъ, какъ чистымъ Духомъ, и существами ограниченными, матеріальными,—между Богомъ и міромъ. Богъ самъ въ Себѣ, по ученію Филона, есть *единое истинно-сущее* (*ὁ ὢν* или *τὸ ἔν*), есть Существо безпредѣльное и неограниченное, безначальное, безконечное и вѣчное, вездѣсущее, все собою обнимающее и нигдѣ въ особенности не существующее⁽¹⁾,—есть Существо ни для кого изъ смертныхъ непостижимое⁽²⁾, невыразимое и неопредѣлимое никакими положительными предикатами⁽³⁾, ни въ чемъ и ни въ комъ не нуждающееся, и поэтому ни съ кѣмъ и ни съ чѣмъ не имѣющее и не немогущее имѣть никакого общенія⁽⁴⁾,—погруженное всею своею дѣятельностію и мыслию исключительно въ себя самого,—Существо самодовольное и всегда себѣ равное⁽⁵⁾. Прямую противоположность ему составляетъ матерія,—безддушная и мертвая масса, безпорядочная и безформенная сущность, не имѣющая ни силы, ни

⁽¹⁾ t. II. p. 400. t. III, p. 374. ed. 1785 г.

⁽²⁾ t. II. p. 258.

⁽³⁾ t. V. 104.

⁽⁴⁾ t. II. p. 258. t. V. p. 126.

⁽⁵⁾ t. IV. p. 332.

движенія, неспособная ни къ какимъ вообще жизненнымъ и дѣятельнымъ проявленіямъ,—обладающая только отрицательнымъ бытіемъ,—нѣчто *не сущее*, не бытіе (*μη τὸ ὄν*)⁽¹⁾,—которую Богъ не творилъ и не могъ творить,—потому что актъ творенія предполагаетъ извѣстную связь и общеніе между Творцемъ и тварію. Матерія была уже готовымъ данымъ при образованіи міра⁽²⁾. Гностики точно также смотрятъ на Бога и матерію, и на ихъ взаимныя отношенія. Это—два совершенно противоположныхъ полюса, между которыми существуетъ непроходимая пропасть. Богъ неограниченъ, безпредѣленъ, непостижимъ и недовѣдомъ, невидимъ и неслышимъ, присносущъ и перождень, „безпредѣльные вѣки находящійся въ покоѣ и великомъ безмолвіи“, по выраженію св. Принсы,—Существо замкнутое и заключенное въ себя самого,—какъ и у Филона—Существо безличное и отвлеченное, какая-то абстрактная идея и „абсолютная монада“; а матерія—безформенна, ограничена, источникъ всякаго зла въ мірѣ и причина непрерывной борьбы между добромъ и зломъ,—безобразная и бездушная сущность, бытіемъ своимъ составляющая отрицаніе Божества и бытія его⁽³⁾.

Какимъ же образомъ, при такой противоположности между Богомъ и матерію и невозможности непосредственнаго между ними общенія, произошелъ этотъ міръ и человекъ, и началась исторія того и другаго? Рѣшеніе этого вопроса составляетъ исходный пунктъ и главное содержаніе мистико-раціоналистической философіи какъ Филона, такъ и гностиковъ. Филонъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ своимъ ученіемъ о такъ называемыхъ *существахъ посредствующихъ* между Богомъ и чувственнымъ міромъ, въ которыхъ Богъ является у него существомъ живымъ и дѣятельнымъ, Творцемъ, Промыслителемъ и верховнымъ Правителемъ міра. Между Богомъ въ себѣ самомъ и матерію у него стоятъ цѣлый рядъ духовныхъ сущностей божественнаго происхожденія, извѣстныхъ подъ именемъ „*δυνάμεις τοῦ Ὁυτοῦ*“, или „*θεῖα δυνάμεις*“,—рядъ проявленій или ис-

(1) t. I. p. 12.

(2) t. II. p. 66.

(3) Твор. св. Епиф. ч. 1. ер. 23, гл. 1; ер. 24, гл. 1; ер. 27, гл. 1; ер. 28, гл. 1. S. Iren. Advers. haeres. lib. 1, c. 1.

теченіи Божества, представляемыхъ имъ то—примѣнительно къ Платону—существами безличными, простыми *идеями* или *типами*, по которымъ сотворенъ этотъ видимый міръ⁽¹⁾, то—примѣнительно къ Моусею—существами личными, *ангелами*, принимающими живое и дѣятельное участіе въ исторіи міра и человѣчества⁽²⁾. Филонъ поставляетъ опредѣленную градацію между этими божественными проявленіями. Они у него тѣмъ чище, духовнѣе и божественнѣе, чѣмъ выше и ближе стоятъ къ Божеству,—и наоборотъ, тѣмъ грубѣе, несовершеннѣе и, такъ сказать, матеріальнѣе, чѣмъ дальше отстоятъ отъ источника всякаго совершенства, и чѣмъ больше приближаются къ міру чувственному. Самое первое и высшее мѣсто занимаетъ между этими божественными силами, и самое полное и совершенное проявленіе абсолютнаго Бога составляетъ у Филона „*Λόγος τοῦ Ὁυτοῦ*“ или „*θεῖος Λόγος*“,—который опять представляется имъ то существомъ личнымъ, то существомъ безличнымъ,—смотря по тому, говоритъ ли онъ о немъ подъ вліяніемъ Платона, или примѣнительно къ Моусею. Логосъ Филона есть представитель абсолютнаго Бога въ его отношеніяхъ къ міру,—есть чистый и совершенный образъ и подобіе Бога,—есть мірообразовательная и міроуправляющая сила Божія,—есть самая высшая идея и сила—*ἰδέα ἰδεῶν*, сообщающая свой характеръ и свою сущность всѣмъ другимъ божественнымъ силамъ и идеямъ,—есть міровая душа, сообщающая всему живъи и движеніе, и живущая въ мірѣ, какъ душа человѣка живетъ въ его тѣлѣ,—есть, наконецъ, источникъ всего истиннаго, добраго и прекраснаго въ мірѣ и человѣчествѣ⁽³⁾. Однимъ словомъ, Логосъ Филона есть Богъ въ его проявленіи, есть другой Богъ (*δεύτερος θεός*), низшій единаго, абсолютнаго Бога⁽⁴⁾. Вся божественная дѣятельность въ мірѣ и человѣчествѣ принадлежитъ, по ученію Филона, не Богу въ самомъ себѣ, какъ существу абсолютному, а его Логосу; всѣ прочія божественныя силы служатъ только служебными

(1) t. IV. p. 72--74, p. 266 t. III. p. 394. t. I. p. 12.

(2) t. V. 52 и 54, 280. t. III. p. 394.

(3) t. I. p. 10, 14, 20, 98. t. II. p. 66, 266, 446. t. IV. 272. t. V. 204.

(4) Die genetisch. Entwickl. gnostisch. Syst. p. 14, Neander's.

орудіями Логоса въ его міробразовательной и міроуправляющей дѣятельности.

Вопросъ о происхожденіи міра, при непримиримой противоположности между Богомъ и матерією, и въ системахъ гностическихъ приблизительно рѣшается точно также, какъ онъ рѣшается у Филона. Мѣсто Филонова „*κβσμὸς νοητὸς*“ у гностиковъ занимаетъ такъ называемая божественная „Плирома“, которую составляетъ рядъ постепенно идущихъ сверху внизъ божественныхъ эманаций, эоновъ или ангеловъ, — число которыхъ въ разныхъ гностическихъ системахъ различно, но которые во всѣхъ этихъ системахъ играютъ одну и ту же посредническую роль между абсолютнымъ началомъ всего добраго — Богомъ, и абсолютнымъ источникомъ всего злаго — матерією. У всѣхъ гностиковъ не только самъ абсолютный Богъ, но даже и высшіе эоны не принимаютъ никакого участія въ твореніи и образованіи міра, — въ силу той громадной разницы, какая существуетъ между ихъ собственной природою и природою матеріи; у всѣхъ гностиковъ міръ образуютъ самыя низшіе эоны или ангелы, ближе всѣхъ стоящіе къ чувственному міру⁽¹⁾; у Василида ангелы эти живутъ на самомъ послѣднемъ, *триста шестьдесятъ пятомъ* небѣ, пограничномъ съ хаосомъ, изъ котораго они образуютъ видимый міръ⁽²⁾. Самымъ лучшимъ и полнымъ выраженіемъ гностическаго ученія о божественной Плиромѣ и образованіи міра, по цѣльности, законченности и послѣдовательности въ изложеніи дѣла, составляетъ ученіе Валентина и его школы, изложенное въ первыхъ главахъ первой книги св. Иринея „противъ ересей“⁽³⁾. Сущность этого ученія состоитъ въ слѣдующемъ. Изъ Существа недовѣдомаго, — котораго валентиніане называютъ первоначаломъ, первоотцемъ и глубиною (*βῆθος*), — Существа „невѣстимаго и невидимаго, приспосущаго и нерожденнаго, безпредѣльные вѣки живущаго въ покоѣ и великомъ безмолвіи“, истекаетъ рядъ послѣ-

(1) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 24, гл. 2 и 4; ер. 22, гл. 4; ер. 23, гл. 1 и 2; ерес. 24, гл. 1 и 2; ерес. 27, гл. 2.

(2) Ibid, ерес. 24, гл. 1 и 2.

(3) Особенно главы — 4, 2, 3, 4, 7, 8, 9 и 10. Систему Валентина мы избираемъ еще и потому, что она ближе всѣхъ гностическихъ системъ подходитъ къ ереси антитринитаріевъ.

довательно идущихъ мужескихъ и женскихъ сущностей духовныхъ, съ божественною природою, числомъ тридцать,—составляющихъ царство невидимыхъ духовъ, наслаждающихся самымъ невозмутимымъ спокойствіемъ и самымъ высшимъ блаженствомъ, какое только возможно для существъ ограниченныхъ,—и образующихъ одно стройное и замкнутое цѣлое, божественную Плирому,—въ которой абсолютное начало всего или первоначало, само по себѣ безличное, становится самосознающимъ, живымъ и дѣятельнымъ Богомъ. Первое и самое высшее мѣсто въ ряду этихъ божественныхъ эманаций или эоновъ занимаетъ „*Noûs*“, который имѣетъ у валентиніанъ почти такое же значеніе, какое имѣетъ у Филона „*θεῖος Λόγος*“. Свой „*Noûs*“ валентиніане называютъ едиnorodнымъ, Отцемъ и Началомъ всего (*Μονογενῆς, Πατήρ, Ἀρχὸν τῶν παντῶν*)⁽¹⁾; только ему одному они приписываютъ созерцаніе и вѣдѣніе Существа абсолютнаго, недовѣдомаго и непостижимаго для всѣхъ прочихъ эоновъ,—приписываютъ способность и возможность сообщать это вѣдѣніе и другимъ духовнымъ сущностямъ⁽²⁾. Въ дальнѣйшемъ развитіи самообнаруженія абсолютнаго Божества соблюдается у валентиніанъ,—какъ и у Филона,—строгая послѣдовательность и постепенность. Самые высшіе эоны наслаждаются самымъ невозмутимымъ спокойствіемъ и самымъ полнымъ самодовольствомъ въ сознаніи своего божественнаго происхожденія и своей божественной силы. Но чѣмъ ниже идетъ лѣстница божественныхъ истеченій, тѣмъ слабѣе и темнѣе становится въ нихъ это сознаніе, тѣмъ сильнѣе пробуждается въ зонахъ желаніе созерцать и постигнуть Существо абсолютное, тѣмъ меньше въ нихъ ничѣмъ невозмутимаго и бездѣятельнаго спокойствія, и тѣмъ больше, напротивъ, жизни и дѣятельности. Во взаимномъ отношеніи этихъ двухъ агентовъ внутренней жизни эоновъ, т. е. сознанія своей божественной силы и достоинства—съ одной стороны, и стремленія къ созерцанію и постиженію Существа высочайшаго—съ другой, и состоитъ вся внутренняя исторія божественной Плиромы, а вмѣстѣ съ этимъ заключается источникъ дисгармоніи въ мірѣ эоновъ, которая послужила потомъ началомъ образованія и проис-

(1) *Advers. haeres. lib. 1, c. 1.*

(2) *Ibid. c. 2.*

хожденія видимаго міра. Въ самомъ низшемъ эонѣ—„Софія“ стремленіе къ Существу абсолютному получило, наконецъ, перевѣсъ надъ сознаніемъ его божественной силы и природы, обратилось въ страстное желаніе постигнуть бытіе непостижимое и измѣрить Существо неизмѣримое. Этотъ эонъ оказался, поэтому, недостойнымъ пребывать въ спокойной и невозмутимо-блаженной божес.вспной Плиромѣ,—женская половина его, извѣстная у валентиніанъ подъ именемъ „Ахамоев“, отдѣлилась отъ Плиромы и стала носиться въ безпредѣльномъ и хаотическомъ пространствѣ, обуреваемая разными страстями,—„печалью, страхомъ, замѣшательствомъ“, и проч. (¹). Чтобы не произошло еще разъ такого безпорядка внутри божественной Плиромы, „*Noûs*“ произвелъ еще чету эоновъ—„Христа и Духа Святаго“, изъ которыхъ первый научилъ эоновъ быть довольными самими собою и не усиливаться постигнуть бытіе непостижимое, а второй водворилъ между ними порядокъ, покой и равенство. Въ благодарность за это эоны собрали и соединили вмѣстѣ все, что было въ нихъ самаго лучшаго и совершеннаго, и родили изъ всего этого прекраснѣйшее и совершеннѣйшее произведеніе—„Иисуса“, который составляетъ „блестящую звѣзду“ божественной Плиромы (²). Между тѣмъ изъ страстей отдѣливагося отъ Плиромы эона, изъ печали, страха и замѣшательства, произошли мало помалу два главныхъ элемента міра—*душевный и матеріальный*,—которые сначала находились въ хаотическомъ и безпорядочномъ видѣ, и изъ которыхъ потомъ Димиургъ образовалъ этотъ видимый міръ и человѣка. Самъ Димиургъ есть произведеніе отдѣлившейся отъ Плиромы Ахамоев; по природѣ своей онъ ниже не только божественныхъ эоновъ, но даже и человѣка. Природа эоновъ—чисто духовная, родственная природѣ Существа абсолютнаго. Человѣкъ заключаетъ въ себѣ элементы и духовной, и психической, и матеріальной природы, такъ что по существу своему онъ есть микрокосмосъ, совмѣщающій въ себѣ всѣ три природы; духовный элементъ вложила въ него сама Ахамоев при посредствѣ Димиурга, незамѣтнымъ для него образомъ. А Димиургъ, несмотря на то, что онъ образо-

(¹) Advers. haeres. lib. 1, c. 2 et 3.

(²) Ibid. lib. 1, c. 4.

ватель и правитель видимаго міра, даже и не подозрѣваетъ бытія не только Существа абсолютнаго, но и всѣхъ истекшихъ изъ него духовныхъ сущностей; природа его—чисто душевная и не включаетъ въ себѣ ни капли духовности⁽¹⁾. Послѣ образованія міра началась непрерывная борьба между духовнымъ, душевнымъ и матеріальнымъ элементами, нашедшими для себя въ человѣкѣ точку соприкосновенія; исторія этой борьбы есть исторія всего міра и чело-вѣчества. Цѣль всемірной исторіи есть отдѣленіе духовнаго элемента отъ психическаго и матеріальнаго,—возстановленіе первоначальнаго дуализма между добромъ и зломъ, свѣтомъ и тьмою, духомъ и матеріею,—и возвращеніе духовной сущности человѣка въ настоящее ея мѣсто, въ божественную Плирому,—въ духовное царство вѣчнаго міра, покоя и блаженства. Язычество и іудейство, какъ средства, оказались недостаточными для этой цѣли; и вотъ въ концѣ временъ явился на землю Христось и далъ новое совершеннѣйшее средство для достиженія цѣли міровой исторіи.

Съ ученія о Христѣ кончается параллель между Филономъ и гностиками,—хотя и этотъ пунктъ развивается въ гностическихъ системахъ изъ принциповъ, общихъ у нихъ съ Филономъ. Гностическое ученіе о Христѣ есть только вполне послѣдовательное и логическое примѣненіе этихъ принциповъ вообще къ христіанству,—точно также, какъ впоследствии доктрина антиринитаріевъ явилась тоже строго послѣдовательнымъ и логическимъ примѣненіемъ ихъ къ частному догмату христіанства,—въ ученію о св. Троицѣ.

По невозможности непосредственнаго общенія между духомъ и матеріею, между Богомъ и чувственнымъ міромъ, на землю для спасенія людей,—само собою понятно,—не могло явиться и не являлось дѣйствительно, по ученію всѣхъ вообще гностиковъ, само Божество высочайшее, неограниченное. Даже для высшихъ эоновъ, которые по природѣ своей стояли безкопечно ниже Существа абсолютнаго, соприкосновеніе съ чувственнымъ, матеріальнымъ міромъ представлялось гностикамъ дѣломъ совершенно невозможнымъ. Спаситель людей, имѣвшій явиться на землю и сдѣлаться видимымъ, долженъ былъ обладать сравнительно меньшею сте-

(1) Advers. haeres. lib. 1, c. 7, 8, 9 и 40.

пенью божественности,—и все-таки общеніе его съ матеріею и чувственнымъ міромъ не могло быть истиннымъ и дѣйствительнымъ общеніемъ, и допускалось гностиками,—какъ увидимъ ниже,—только съ разными ограниченными условіями и оговорками. По ученію Карпократа и его послѣдователей, душа Иисуса Христа по природѣ своей была такая же, какая и у обыкновенныхъ людей,—съ тою только разницею, что обладала болѣею и вышею степенью добродѣтели, и отличалась цѣломудріемъ и праведностію жизни. Представленіе и воспоминаніе о горнемъ мірѣ и о невѣдомомъ Отцѣ въ душѣ Иисуса Христа сохранилось гораздо яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ въ душахъ прочихъ людей,—и за это онъ одаренъ былъ высочайшимъ Существомъ особенными, высшими дарами и силами, давшими ему возможность стать выше всего вообще чувственнаго, даже іудейской исключительности (*). Они, послѣдователи Карпократа, обладающіе самымъ высшимъ и истиннымъ вѣдѣніемъ, если не выше, то, по крайней мѣрѣ, равны ему, и ни въ какомъ уже случаѣ не ниже его; потому что и онъ и они одинаково божественнаго происхожденія, и одинако стоятъ выше всего чувственнаго и матеріальнаго (**). Иконы Пифагора, Платона, Аристотеля и другихъ философовъ древности почитались ими точно также, какъ и икона Спасителя (*). Другіе гностики какъ не старались, повидимому, возвысить достоинство и значеніе Иисуса Христа,—онъ все-таки является у нихъ ниже прочихъ эоновъ. Послѣдователи Василида хотя и считали его Сыномъ не рожденнаго Отца всѣхъ,—но онъ не обладаетъ у нихъ творческою силою; творятъ міръ ангелы, но не Христосъ (*). Замѣчательно, что ни въ одной изъ гностическихъ системъ Иисусу Христу не приписывается ни мірообразовательной, ни міроуправляющей дѣятельности. По ученію Валентина и его школы, Христосъ и Духъ Святый явились позже всѣхъ прочихъ эоновъ Плиромы; происхожденіе ихъ было почти современно происхожденію видимаго міра; и то

(*) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 27, гл. 2.

(**) Ibid.

(*) Ibid. гл. 6. Почти такое же ученіе объ І. Христѣ и у Керинеа: Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 28, гл. 1.

(*) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 24, гл. 2 и 3.

и другое, какъ мы видѣли, было результатомъ одной и той же причины,—беспорядка, происшедшаго внутри Плиромы вслѣдствіе отпаденія отъ нея самаго послѣдняго эона⁽¹⁾. Христосъ рожденъ хотя самымъ высшимъ эономъ, именно—Пусомъ,—но этотъ эонъ по природѣ своей стоитъ безконечно ниже Существа высочайшаго. Исусъ—эта блестящая звѣзда Плиромы, по ученію валентиніанъ, рожденъ позднѣе еще Христа, и опять есть произведеніе не самого Первоначала, а всѣхъ вообще эоновъ, и высшихъ и низшихъ⁽²⁾. Ахамоа и послѣ своего отпаденія отъ Плиромы по природѣ своей осталась одинаковою со Христомъ. Духовность существа, вложенная въ людей Ахамоою, нѣкоторымъ образомъ приравниваетъ и ихъ въ Исусу Христу⁽³⁾. Самое значеніе дѣла и заслугъ явившагоса на землю Спасителя гностиками слишкомъ ограничивалось. По ученію Валентина и его школы, всѣ люди раздѣляются на *плотскихъ* или *вещественныхъ*, *душевныхъ* и *духовныхъ*⁽⁴⁾. Для первыхъ, уже по самой природѣ ихъ, невозможно спасеніе, понимаемое гностиками въ смыслѣ освобожденія отъ чувственности и возвращенія въ духовный міръ эоновъ, въ божественную Плирому; никакой Спаситель не можетъ помочь имъ въ этомъ дѣлѣ,—и Христосъ не для нихъ являлся на землю; все вещественное и плотское неминуемо должно погибнуть. Люди *душевные* или погибнуть, или спасутся, смотря по тому, приближаются ли они своею дѣятельностію къ людямъ плотскимъ, или людямъ духовнымъ; все зависитъ единственно отъ ихъ собственныхъ трудовъ и усилій,—сторонняя помощь въ этомъ случаѣ не имѣетъ для нихъ никакого значенія; значитъ Спаситель и не для нихъ являлся. Спасеніе ихъ состоитъ въ возвращеніи въ царство Деміурга,—въ состояніе среднее между божественною Плиромою и міромъ вещественнымъ; спасеніе это—не настоящее спасеніе. Это послѣднее возможно только для людей *духовныхъ*; для нихъ-то именно и являлся Христосъ на землю⁽⁵⁾. Но и здѣсь значеніе Спа-

(1) Advers. haeres. S. Iren. lib. 1, c. 4.

(2) Ibid. S. Iren. lib. 1, c. 4.

(3) Ibid. c. 11.

(4) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 31, гл. 7.

(5) Advers. haeres. S. Iren. lib. 1, c. 11 и дал. Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 31, гл. 7 и 8.

спасителя очень ограничено. Все дѣло спасенія опять постав-
ляется гностиками въ исключительную зависимость отъ са-
михъ людей. Люди духовные необходимо должны спастись
уже по самой своей природѣ; духовная сущность въ нихъ
рано или поздно, только необходимо, должна стать выше
всего чувственнаго и матеріальнаго, освободиться отъ всего
грубаго и тлѣваго, и возвратиться въ свое настоящее мѣ-
сто, въ божественную Плирому. Спаситель только ускорилъ
дѣло ихъ спасенія своимъ ученіемъ и примѣромъ. Сущность
его искупительныхъ заслугъ состояла только въ слѣдующемъ:
онъ сообщилъ людямъ высшее вѣдѣніе о Существовѣ неогра-
ниченномъ,—уяснилъ въ нихъ воспоминаніе о горнемъ мірѣ,
въ которомъ они находились прежде,—раскрылъ въ нихъ соз-
наніе своего духовнаго, божественнаго происхожденія, своей
принадлежности къ горнему міру эоновъ, и вложилъ въ нихъ
убѣжденіе и желаніе сбросить съ себя оковы чувственности
и матеріальности,—а своимъ собственнымъ примѣромъ по-
казалъ имъ самый лучший и дѣйствительный путь къ это-
му⁽¹⁾. Спаситель не внесъ чего-нибудь новаго въ человѣче-
скую природу; онъ не сдѣлалъ ничего такого, чего бы не
было въ зародышѣ въ самомъ человѣкѣ; его дѣла и ученіе
не необыкновенны и не сверхъ-естественны по отношенію
къ людямъ духовнымъ, какъ это можетъ представляться съ
перваго взгляда. Дѣло, совершенное Спасителемъ, не имѣ-
етъ поэтому какого-нибудь реальнаго значенія для людей
духовныхъ; оно больше идеально, чѣмъ реально; въ лицѣ его
воплодилась, такъ сказать, идея освобожденія человѣка отъ
чувственности, его очищенія и одухотворенія; только съ
этой, чисто идеальной и поучительной, стороны его заслуги
важны для людей; *фактически* же Христосъ для нихъ ни-
чего не сдѣлалъ.

Увиженіе гностиками личности и ограниченіе искупи-
тельныхъ заслугъ Иисуса Христа,—низведеніе его на сте-
пень простой божественной эманации, или даже на степень
простаго человѣка, одареннаго только особенными, высшими
дарами и силами,—было, такимъ образомъ, необходимымъ
слѣдствіемъ тѣхъ главныхъ принциповъ, которые легли въ

⁽¹⁾ Adv. haer. S. Iren. lib. 4, c. 11 и дал. Твор. св. Епиф. ч. 1.
ерес. 24, гл. 3; ерес. 26, гл. 10; ер. 31, гл. 7.

основаніе и системы Филона и всѣхъ системъ гностическихъ. Но этимъ однимъ результатомъ не ограничилось еще приложеніе этихъ принциповъ къ лицу Иисуса Христа и вообще къ христіанству. Какъ ни мала была, по ученію гностиковъ, степень божественности, которою обладалъ Христокъ, сравнительно съ другими божественными истеченіями или эонами,—онъ все-таки не имѣлъ и никогда не могъ имѣть настоящаго, реального общенія съ чувственнымъ міромъ, и дѣйствительнаго единенія съ человѣческой личностію. Воплощеніе Иисуса Христа въ смыслѣ церковномъ,—т. е. воплощенное соединеніе божества съ человѣчествомъ, принятіе человѣческой личности со всѣми ея свойствами въ единство божественной гипостаси, съ самаго момента зачатія и на времена вѣчныя,—было немислимо съ гностической точки зрѣнія. По воззрѣніямъ всѣхъ вообще гностиковъ, духъ и матерія, только на время соединенія въ человѣкѣ и въ этомъ своемъ соединеніи выражающія *ненормальность* и *дисгармонію* въ общей жизни міра, рано или поздно, по непремѣнно, должны опять разъединиться и возвратиться къ своей первоначальной противоположности, и все должно необходимо кончиться и разрѣшиться первоначальнымъ дуализмомъ. Отсюда и въ лицѣ Спасителя, который и пришелъ собственно для того, чтобы содѣйствовать восстановленію этого первоначальнаго дуализма, единеніе духа съ матеріею, вещественнаго съ божественнымъ, не могло быть единеніемъ дѣйствительнымъ и нормальнымъ, неразрывнымъ и вѣчнымъ. И съ точки зрѣнія сущности и значенія искупительнаго дѣла Иисуса Христа это единеніе въ немъ должно было быть только временнымъ, преходящимъ. Спаситель приходилъ на землю, по ученію гностиковъ, только для того, чтобы научить людей высшему вѣдѣнію, истинному гносику; его служеніе человѣчеству было только временное; кромѣ сообщенія высшаго, божественнаго ученія ему ничего не пужно было дѣлать для спасенія людей,—развѣ только пужно было видимымъ образомъ осуществить это ученіе въ своей жизни, сдѣлать очевиднымъ для всѣхъ—возможность и исполнимость конечной цѣли всѣхъ людей *духовныхъ*. Съ исполненіемъ всего этого его искупительнаго служенія человѣческому роду должно было уже навсегда кончиться; онъ долженъ былъ опять возвратиться въ божественную Плирому и никогда больше не долженъ былъ имѣть никакого отношенія ни къ

людямъ, ни къ міру (¹). Отсюда, и тѣло человѣческое, принимаемое имъ на себя, какъ необходимое средство для совершенія дѣла спасенія людей, было только временнымъ средствомъ, болѣе уже непужнымъ, когда цѣль была достигнута. Но и это на время принятое Спасителемъ тѣло было,—по ученію валентиніанъ,—не простымъ и обыкновеннымъ человѣческимъ тѣломъ, какое носятъ всѣ вообще люди, но болѣе тонкаго свойства, „съ необычайнымъ искусствомъ приспособленное къ тому, чтобы сдѣлаться и видимымъ, и осязаемымъ, и причастнымъ страданію; вещественнаго въ немъ ничего не было“ (²). Это было небесное тѣло, принесенное Спасителемъ свыше, съ которымъ онъ прошелъ черезъ Дѣву Марію, какъ черезъ каналъ (³). И такимъ образомъ, вочеловѣченіе Иисуса Христа не только было временнымъ, переходнымъ принятіемъ человѣческой плоти; оно было даже не истиннымъ, ложнымъ, мнимымъ или призрачнымъ вочеловѣченіемъ; Христосъ только *повидимому*, а не на самомъ дѣлѣ принималъ на себя человѣческую плоть (⁴); онъ приходилъ на землю только въ одномъ образѣ и видѣ человѣка (⁵); все, что онъ ни дѣлалъ, было призрачно; все видимое во Христѣ было—мечта, а не человѣкъ, и онъ никогда не воспринималъ на себя человѣческой плоти (⁶). Крестныя страданія и смерть Христовы тоже были призрачны; страданія его никому не были нужны; въ немъ не чему было ни страдать, ни умирать; тѣло у него было—не настоящее человѣческое тѣло; а духъ, какъ сущность божественнаго происхожденія, какъ истеченіе божества, отличительную черту котораго составляетъ, между прочимъ, полное и совершенное безстрастіе, уже по самой природѣ своей былъ неспособенъ ни страдать, ни умирать. Христосъ пострадалъ только *по видимому*; онъ только казался страдающимъ, а не страдалъ на самомъ дѣлѣ (⁷); и казался онъ страдающимъ чисто

(¹) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 24, гл. 3.

(²) Adv. haeres. S. Iren. lib. 4, c. 11.

(³) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 31, гл. 7.

(⁴) Ibid.

(⁵) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 23, гл. 4.

(⁶) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 24, гл. 3.

(⁷) Твор. св. Епиф. ч. 1. ерес. 24, гл. 4; ерес. 23, гл. 4; ерес.

26; ерес. 28, гл. 1, и въ др. мѣстахъ.

съ поучительною цѣлію, а не ради какой-нибудь действительной потребности или нужды со стороны тѣхъ, за кого онъ страдалъ. Своими мнимыми страданіями онъ хотѣлъ только показать людямъ, что ради истинно великой идеи и истинно великой цѣли можно и должно все переносить, даже самую смерть. По ученію Василіада, Христосъ не самъ даже на себѣ показалъ примѣръ этому; пострадалъ за него и былъ распятъ Симонъ киринейскій, котораго онъ встрѣтилъ на пути къ Голгоѣ и котораго преобразилъ въ свой видъ, а себя въ видъ Симона; онъ былъ только незамѣтнымъ ни для кого зрителемъ страданій Симона, и тотчасъ же послѣ его смерти вознесся на небо и возвратился къ Отцу своему⁽¹⁾. Этотъ, общій всѣмъ гностическимъ системамъ, докетизмъ въ ученіи о лицѣ Иисуса Христа,—отвергавшій самую сущность совершеннаго Спасителемъ на землѣ дѣла искупленія человѣческаго рода, а вмѣстѣ съ этимъ сущность и всего вообще христіанства, главные основы его,—былъ опять только необходимымъ и строго послѣдовательнымъ выводомъ изъ главныхъ и основныхъ принциповъ разсматриваемаго нами направленія.

Мы коснулись этого направленія довольно подробно; мы имѣли въ виду при этомъ,—какъ можно яснѣе и опредѣленнѣе представить тѣ общія и главные начала, которыя послужили ему основаніемъ, и которыя въ продолженіи нѣсколькихъ столѣтій пользовались большимъ вліяніемъ и имѣли значительную силу и живучесть въ области умственаго и религіознаго развитія человѣчества. Въ гностическихъ системахъ мы видѣли опытъ примѣненія этихъ началъ вообще къ христіанству и къ его божественному Основателю; въ ереси монархіанъ мы увидимъ болѣе частное приложеніе ихъ, но такое же естественное и строго послѣдовательное, какъ и у гностиковъ. Гностицизмъ былъ больше философскимъ, чѣмъ религіознымъ ученіемъ; ученіе монархіанъ было больше ученіемъ религіознымъ, чѣмъ философскимъ. Гностики въ своемъ ученіи были полу-язычниками, полу-христіанами, полу-философами; антитринитаріи III вѣка явились и дѣйствовали на почвѣ чисто христіанской. У гностиковъ чрезвычайно много самыхъ странныхъ крайностей и односторонностей,—ихъ си-

(1) Св. Епиф. ерес. 24, гл. 3.

стемы представляют смѣсь самыхъ разнородныхъ элементовъ, языческихъ, іудейскихъ, христіанскихъ и философскихъ, Зороастровыхъ, Моусеевыхъ, Платоновыхъ, Филоновыхъ и Христовыхъ. Напротивъ, ересь аптитринитаріевъ III вѣка носитъ на себѣ главнымъ образомъ одинъ только характеръ; при видимой противоположности двухъ ея направлений—евіонейскаго и патрипассіанскаго, она отличается замѣчательнымъ отсутствіемъ всякой сложности,—простотою, цѣльностію и послѣдовательностію, и самымъ строгимъ единствомъ своего общаго духа и направленія. Гностическія системы, главнымъ образомъ, занимаются рѣшеніемъ, съ философской точки зрѣнія, разныхъ общихъ вопросовъ человѣческаго вѣдѣнія, каковы, напр., вопросы о Богѣ въ Его существѣ, о происхожденіи міра и человѣка, объ источникѣ зла въ мірѣ, объ отношеніяхъ между язычествомъ, іудействомъ и христіанствомъ, и т. п. Аптитринитаріи не задаются рѣшеніемъ этихъ и подобныхъ имъ вопросовъ; они избираютъ себѣ болѣе частную и скромную область; съ точки зрѣнія началъ гностическихъ они стараются уяснить своему сознанію одинъ только частный пунктъ церковно-христіанскаго ученія, —именно вопросъ объ отношеніи между Лицами св. Троицы и особенно между Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ, при строгомъ единствѣ божественной сущности. Аптитринитаріи стараются казаться въ своемъ ученіи истинными христіанами и строгими ревнителями и послѣдователями чисто апостольскаго ученія и преданія; нѣкоторые изъ нихъ (напр. Праксей и Нозъ) свое христіанское благочестіе, свою вѣру и свое высокое благоговѣніе къ Иисусу Христу стараются даже сдѣлать главнымъ мотивомъ своей оппозиціи противъ церковнаго ученія о Троицѣ. Очень понятно отсюда, что многіе пункты гностическаго ученія,—въ родѣ напр. ученія объ эонахъ или божественныхъ эманацияхъ, о матеріи и ея вѣчномъ существованіи, въ качествѣ другаго начала, источника зла и всего злаго въ мірѣ,—объ истощеніи тѣла, какъ причины грѣха, или самымъ крайнимъ аскетизмомъ, или самымъ необузданнымъ развратомъ,—всѣ эти и подобные имъ пункты гностическаго ученія, какъ прямо противорѣчащія сущности и основному духу христіанства, самымъ первымъ и элементарнымъ его истинамъ и правиламъ, не вошли и не могли войти въ христіанскую доктрину аптитринитаріевъ. Но, при

этой разницѣ въ развитіи частностей и особенностей ученія, гностицизмъ и монархіанизмъ представляютъ, тѣмъ не менѣе, вполне аналогичное и однородное явленіе, въ отношеніи къ ихъ главному и существенному характеру, съ точки зрѣнія тѣхъ общихъ и главныхъ началъ, которыя послужили основаніемъ тому и другому. Антитрипитаріи взяли у Филона и гностиковъ одну только общую схему ихъ системъ, не касаясь всѣхъ частностей и подробностей этихъ системъ, и всѣхъ тѣхъ выводовъ и результатовъ, которые образовались въ нихъ подъ вліяніемъ элементовъ, по своему характеру чуждыхъ прямому смыслу христіанскаго ученія;—и не задавая рѣшеніемъ разныхъ общихъ вопросовъ человѣческаго знанія,—въ родѣ происхожденія міра и человѣка, начала и причины всего существующаго,—они прямо приложили эту общую схему къ тому пункту христіанскаго ученія, который особенно занималъ христіанъ ихъ времени и составлялъ самый живой и насущный интересъ тогдашняго общества, т. е. къ вопросу о взаимномъ отношеніи трехъ Лицъ св. Троицы. Въ основу всего монархіанскаго ученія объ этомъ догматѣ легла таже самая идея противоположности, несоединимости и невозможности непосредственнаго общенія между духомъ и матеріею, между Существомъ высочайшимъ, неограниченнымъ и существами ограниченными, между Богомъ и чувственнымъ міромъ,—какую мы видѣли и у Филона, и во всѣхъ гностическихъ системахъ. Монархіанское представленіе о Богѣ есть представленіе строгаго іудейства, только на философскій ладъ преобразованнаго въ александрійской школѣ Филономъ и его послѣдователями,—представленіе общее всѣмъ вообще гностикамъ, и бывшее въ особености у гностиковъ египетскихъ. Это—понятіе о Немъ, какъ о Существовѣ недовѣдомомъ и недоступномъ, безграничномъ и безпредѣльномъ, существующемъ только въ Себѣ самомъ, созерцающемъ только свои собственныя совершенства,—невыразимомъ и неопредѣлимомъ никакими положительными предикатами, безконечно и неизмѣримо выше стоящемъ всего существующаго внѣ Его,—непосредственно и собственною своею личностію не могущемъ принимать никакого участія въ жизни и исторіи міра и человѣчества,—и неспособномъ, въ силу своего абсолютнаго превосходства надъ всѣмъ существующимъ, имѣть никакого дѣйствительнаго и непосредственнаго общенія съ міромъ, особенно же со всѣмъ чув-

ственнымъ и матеріальнымъ. Это—такое Существо, которое можетъ быть только одно, и которому равнаго и подобнаго нѣтъ и не можетъ быть. Въ приложеніи къ церковно-христіанскому ученію о св. Троицѣ непосредственнымъ результатомъ такого представленія о Богѣ и Его отношеніи къ міру было у антитринитаріевъ III вѣка, съ одной стороны, низведеніе личности Иисуса Христа на степенъ простаго человѣка, отрицаніе въ Немъ самостоятельной, отъ вѣчности существующей божественной вѣпастаси (тоже самое пузо сказать и относительно Духа Святаго),— а съ другой,—отрицаніе тайны воплощенія Бога-Слова, въ смыслѣ церковномъ. У гностиковъ этотъ же самый результатъ былъ непосредственнымъ слѣдствіемъ приложенія ихъ началъ вообще къ христіанству. Гностики были тоже антитринитаріи, только въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ этого слова. Однимъ словомъ, между гностиками и монархіанами существуетъ очень замѣтная однородность. Объ этомъ выразительно говорятъ св. Ипполитъ и св. Епифаній. Первый, въ одномъ мѣстѣ своихъ „Philosophumena“ (1), выражается о Θεодотѣ византійскомъ, что онъ вышелъ изъ школы гностиковъ Керинеа и Евіона (ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρινεοῦ καὶ Εὐιῶνος σχολῆς),—и въ другомъ (2),—что онъ училъ объ Иисусѣ Христѣ „подобно вышеописанныхъ гностикамъ“ (ὁμοίως τοῖς προειρημένοις γνωστικῶς),—т. е. подобно Керинеу, Кердону, Марвіону, Василиду, Валентину и т. д. А второй, показавъ связь Θεодота съ алогами, тоже говоритъ о немъ, что онъ училъ „подобно изложеннымъ выше ересямъ“, между которыми главное мѣсто занимаютъ у него ереси гностическія (3). Св. Епифаній передаетъ также, что одна изъ послѣдовательницъ Карповрата, по имени Марцеллина, принесла ученіе этого гностика въ Римъ при римскомъ епископѣ Аникитѣ, гдѣ оно нашло себѣ очень много послѣдовате-

(1) Philosophum. S. Hippoliti, ed. Dunck. et Schneidew. 1859 г. lib. VII, с. 35, р. 406. Въ этомъ изданіи сочиненіе св. Ипполита озаглавляется такъ: „S. Hippoliti episc. et marty. refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt“. Пользуясь этимъ изданіемъ, мы станемъ однакожъ для краткости называть его въ своемъ сочиненіи его греческимъ названіемъ—„Philosophumena“.

(2) Ibid., lib. X. с. 23, р. 526.

(3) Advers. haer. LIV. с. 4.

лей⁽¹⁾. Римъ былъ главнымъ центромъ первоначальнаго распространенія ереси антитринитаріевъ въ обоихъ ея видахъ; ученіе Керинѳа и Карпократа объ Иисусѣ Христѣ больше всѣхъ гностическихъ ученій имѣетъ сходство съ ересью антитринитаріевъ, особенно съ первымъ въ ней направлениемъ, евіонейскимъ. Христосъ—простой, обыкновенный человѣкъ, рожденный естественнымъ образомъ—по ученію Карпократа, —сверхъестественнымъ, по осѣненію Дѣвы Маріи отъ Духа Святаго—по ученію Θεодота кожевника, —при крещеніи одаренный только особенными, высшими дарами—по ученію перваго, —принявшій въ Себя Духа, сошедшаго на Него въ видѣ голубя—по мнѣнію послѣдняго, —вотъ сущность ученія о Лицѣ Богочеловѣка самаго перваго представителя ереси антитринитаріевъ и одного изъ знаменитѣйшихъ гностиковъ. Послѣдователи Θεодота тоже смотрѣли на Христа, какъ на обыкновеннаго человѣка, отличавшагося только особеннымъ благочестіемъ, праведностію и святостію, и удостоеннаго за это присутствія высшей, божественной силы. По ученію Берилла бострсакаго и Павла самосатскаго, Христосъ и Духъ Святой не составляютъ самостоятельныхъ божественныхъ упростасей, —они суть только проявленія или модусы единаго верховнаго Божества, —точно также, какъ у Филона и гностиковъ Логосъ, божественныя силы и зоны суть только модусы единаго Сущаго—Бога. Христосъ (по Бериллу) обладалъ не своимъ собственнымъ божествомъ, а божествомъ Отца; Христосъ и Духъ Святой (по Павлу самосатскому) относятся къ Богу точно также, какъ умъ и мудрость человѣческія относятся къ человѣку: Богъ Отецъ есть Лице, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святой—только простыя свойства и качества этого Лица. По ученію Павла самосатскаго, самаго главнаго представителя евіонейскаго направленія монархіанізма, божественное во Христѣ иначе и мыслить нельзя, какъ только въ формѣ простаго проявленія Божества, но ни какъ не въ формѣ самостоятельной, отъ вѣчности существующей личности; Христосъ—личный Богъ и личный человѣкъ, —это два совершенно противоположныя и взаимно себя уничтожающія, по его мнѣнію, понятія. Личность божественная никакъ не можетъ соединиться съ личностію человѣческою; между Существомъ неограниченнымъ и суще-

(¹) *Adr. haeres., haer. XXVII. c. 6.*

ствомъ ограниченнымъ никогда не можетъ быть дѣйстви- тельнаго и непосредственнаго общенія, — вотъ послѣднее сло- во евіонейскаго направленія монархіанства, и вмѣстѣ основная идея его, которую мы видѣли уже у Филона и въ системахъ гностическихъ. Патрипассіанское направленіе монархіанства, несмотря на его первоначальную противоположность еві- онейскому, въ концѣ концовъ пришло къ тѣмъ же самымъ результатамъ, къ какимъ и это послѣднее. Главнымъ пред- ставителемъ этого направленія былъ Савеллій, отношеніе котораго къ патрипассіанству — точно такое же, какое и Павла самосатскаго къ евіонейскому направленію антитри- нитаріевъ; а ученіе Савеллія, и особенно одного изъ сего послѣдователей, Марцелла анкирскаго, развившаго начала своего учителя до послѣдней степени, очень сходно съ ученіемъ о Троицѣ Павла самосатскаго. Суще- ствуетъ только единая божественная Личность, единая аб- солютная Монада, которой нѣтъ и не можетъ быть ничего равнаго или подобнаго по достоинству и природѣ, и кото- рой присуща одна только внутренняя дѣятельность — само- созерцаніе и самоуслажденіе; сама эта Монада не имѣетъ и не можетъ имѣть никакого отношенія къ міру; ея внѣш- нюю дѣятельность представляютъ — творческую Богъ Отецъ, спасающую и искупающую — Богъ Сынъ, освящающую — Богъ Духъ Святой; по это — не отдѣльныя и самостоятельныя Лица, а только *проявленія* или модусы одного и того же Бо- жества, — только три разныхъ имени одной и той же боже- ственной Монады. Таково въ общихъ чертахъ ученіе Савел- лія. По ученію Марцелла анкирскаго, единое божественное Существо, понимаемое имъ въ смыслѣ безразличнаго тоже- ства, является триничнымъ слѣдующимъ образомъ: одна и та же божественная Сила при твореніи является божествен- нымъ Логосомъ или Словомъ, — въ актѣ спасенія и искуп- ленія этотъ Логосъ является Христомъ, — на апостоловъ и на вѣрующихъ Онъ сходитъ, какъ Духъ Святой; это только три вида одной и той же божественной Силы, но никакъ не три божественныхъ Лица. И по Савеллію, и по Марцеллу анкирскому, Христосъ, какъ Личность, есть только про- стой человѣкъ, а божественное въ Немъ есть только про- стое свойство или качество единой божественной Монады. Такимъ образомъ, *модализмъ* въ ученіи о Богѣ, который мы видѣли у Филона, гностиковъ и въ евіонейскомъ направле-

ніи антитринитаріевъ, былъ послѣднимъ результатомъ и въ школѣ Савеллія. Отрицая самостоятельное, божественное бытіе Сына, антитринитаріи, подобно гностикамъ, необходимо должны были придти къ отрицанію и тайны воплощенія въ смыслѣ церковномъ. Ученіе антитринитаріевъ о Сынѣ Божіемъ, какъ только простомъ проявленіи Божества, прямо противорѣчило уже самому понятію воплощенія, которое есть соединеніе двухъ разныхъ и самостоятельныхъ личностей, божественной и человѣческой, во единую нераздѣльную и неразрывную упостась Богочеловѣка. Съ точки зрѣнія антитринитаріевъ,—точно также, какъ и гностиковъ,—такое воплощеніе было немислимо. Павелъ самосатскій, какъ мы видѣли выше, выразился въ этомъ отношеніи очень опредѣленно; Феодотъ византійскій, по свидѣтельству св. Ипполита (¹), признавая сверхъестественное рожденіе Иисуса Христа, положительно отрицала принятіе Имъ отъ Дѣвы Маріи человѣческаго тѣла. Оставаясь вѣрными своимъ принципамъ, къ тому же самому результату должны были придти и всѣ прочіе антитринитаріи. Но какъ въ этомъ пунктѣ, такъ и вообще въ ученіи о божественной природѣ Иисуса Христа, общему строю и характеру монархіанизма противорѣчить, по видимому, ученіе Праксея и Ноэта. Между тѣмъ какъ всѣ прочіе антитринитаріи низводятъ Иисуса Христа на степень простаго божественнаго проявленія, а Его личность—на степень обыкновеннаго человѣка, и отрицаютъ возможность воплощенія Бога-Слова,—Праксей и Ноэтъ, напротивъ, возвышаютъ Его до Бога Отца и учатъ о явленіи на землю, о личномъ воплощеніи самого перваго Лица св. Троицы. Чтобы уничтожить эту разность въ ученіи Праксея и Ноэта отъ прочихъ антитринитаріевъ, нѣкоторые нѣмецкіе писатели (напр. Мейеръ и др.),—основываясь, вѣроятно, на словахъ св. Ипполита, который считаетъ ихъ послѣдователями греческаго философа Гераклита,—видятъ въ первыхъ представителяхъ патрипассіанства послѣдователей пантеистическаго образа воззрѣній. Но дѣло, кажется, можетъ быть представлено гораздо проще. Праксей и Ноэтъ были больше людьми съ благочестивымъ направленіемъ, чѣмъ мыслителями и учеными; Тертуліанъ прямо называетъ ихъ людьми невѣже-

(¹) *Philosophum. lib. X. c. 23. p. 526.*

ственными⁽¹⁾. Они дѣйствительно учили о личномъ явленіи самого Бога Отца на землю, въ видахъ возвышенія божественнаго Лица Искупителя,—не понимая вполне всей несообразности такого ученія; ихъ ученіе было логическимъ абсурдомъ, отъ котораго въ послѣдствіи отказались сами ихъ сторонники и послѣдователи; они опустили изъ виду, что Богъ Отецъ, какъ начало и источникъ Божества, какъ первое Лице св. Троицы, не можетъ быть низводимъ съ неба на землю, безъ противорѣчія здравому смыслу и самымъ основнымъ понятіямъ христіанской религіи. Съ другой стороны, Праксей и Нозъ все-таки не признавали воплощенія Божія въ собственномъ, церковномъ смыслѣ этого слова,—т. е. какъ неразрывнаго и вѣчнаго единенія Личности божественной, неограниченной, съ личностію ограниченной, человѣческой. Они учили только о *временномъ* и *переходящемъ* воплощеніи Бога Отца и явленіи Его на землю, и въ этомъ отношеніи остались воплѣть вѣрными общимъ гностическимъ воззрѣніямъ⁽²⁾.

Будучи, такимъ образомъ, по своему главному и основному характеру, по общему строю всего своего ученія, явленіемъ родственнымъ и существенно близкимъ къ теософическимъ системамъ Филова и гностиковъ,—ересь монархіанъ явилась только въ концѣ II и началѣ III вѣка. Ближайшимъ и непосредственнымъ *поводомъ*⁽³⁾ къ ея появленію въ исторіи Церкви въ это именно время было раскрытіе ученія о св. Троицѣ у тогдашнихъ церковныхъ писателей. Въ половинѣ II столѣтія, вмѣстѣ съ ученіемъ о единомъ истинномъ Богѣ, съ болѣею противъ прежняго полнотою сталъ раскрываться церковными учителями христіанскій догматъ о триничномъ Богѣ, Отцѣ, Сынѣ и отчасти о Св. Духѣ,—въ особенности же ученіе о Сынѣ, какъ другомъ, личномъ и са-

(1) Adv. Prax. с. 3.

(2) Намѣчая только одни общіе пункты ученія антиринтаріевъ, подходящіе къ нашей настоящей цѣли, мы почти не указывали источниковъ, изъ которыхъ мы взяли эти пункты; мы надѣемся подтвердить наши положенія въ послѣдствіи, когда станемъ подробно излагать ученіе антиринтаріевъ.

(3) Въ какомъ смыслѣ мы считаемъ ученіе церковныхъ писателей II вѣка «поводомъ» къ появленію ереси монархіанъ, это будетъ видно ниже, изъ дальнѣйшаго нашего объясненія.

мостоятельномъ божественномъ Существовѣ, какъ о Богѣ-Словѣ, отъ вѣчности существующемъ вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ, для спасенія людей воплотившемся и явившемся на землю, пострадавшемъ и умершемъ, воскресшемъ и снова вознесшемся на небо. Такое ученіе, очевидно, было несогласно съ главными и основными принципами того направленія, которое проходило въ системахъ Филона и гностиковъ,—и, очень естественно, вызвало себѣ оппозицію со стороны тѣхъ христіанъ II столѣтія, которые были воспитаны въ этомъ направленіи, и были ревностными приверженцами идей Филона и гностиковъ. Въ церковномъ ученіи о трехъ божественныхъ Лицахъ, и пренумещенно въ ученіи о Богѣ-Словѣ, люди эти видѣли уклоненіе отъ апостольскаго преданія;—и, подъ предлогомъ восстановленія этого преданія въ его чистомъ видѣ, они, на основаніи усвоенныхъ и принятыхъ ими воззрѣній Филона и гностиковъ, составили свое особенное ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ человечеству. Но, не желая окончательно разрывать своихъ связей съ Церковію, они хотѣли удержать у себя и догматъ Троичности,—не съ существенной, впрочемъ, а только съ *формальной* его стороны. Видѣсто трехъ *личныхъ* и самостоятельныхъ божественныхъ Существовъ, они стали учить о трехъ только различныхъ *проявленіяхъ* одного и тогоже Божества. Ученіе о Троицѣ въ его раскрытіи у церковныхъ писателей II вѣка они отвергли,—по основу христіанскаго догмата Троицы они удержали у себя, только преобразовавъ его на свой собственный ладъ, принаровивъ къ воззрѣніямъ Филона и гностиковъ. Такимъ образомъ, ученіе о св. Троицѣ церковныхъ писателей II вѣка было только *ближайшимъ отрицательнымъ поводомъ* къ появленію ереси антитринитаріевъ,—не больше. Но почему эта ересь могла явиться, и съ такимъ именно, а не другимъ какимъ-нибудь характеромъ своего ученія,—почему представители ея стали проводить въ своихъ системахъ только извѣстныя, а не нныя какія-нибудь воззрѣнія,—ученіе церковныхъ писателей само по себѣ, отдѣльно отъ другихъ вліяній этого не можетъ объяснить, какъ утверждаютъ, напротивъ, тѣ нѣмецкіе ученые, о которыхъ мы говорили еще на первыхъ страницахъ нашего сочиненія. Взглядъ ихъ на отношеніе церковнаго ученія II вѣка къ ереси монархіанъ былъ бы вѣренъ, если бы они смотрѣли на него, какъ только на поводъ къ появленію ереси антитринитаріевъ, а не

старались объяснять имъ всего историческаго характера ереси. Какъ только ближайшій поводъ, не больше,—ученіе о св. Троицѣ церковныхъ писателей послѣдней половины II вѣка дѣйствительно имѣетъ значеніе въ вопросѣ о происхожденіи ереси антитринитаріевъ,—какъ такое именно ученіе, которое дало *случай* лицамъ, воспитаннымъ въ извѣстномъ направленіи и усвоившимъ себѣ начала этого направленія, самимъ высказаться относительно христіанскаго догмата о Богѣ, троичномъ въ лицахъ,—высказаться сообразно съ усвоеннымъ ими образомъ мыслей и складомъ убѣжденій. Съ этой именно стороны мы и считаемъ необходимымъ раскрыть, дальше, въ общихъ и самыхъ главныхъ чертахъ ученіе о св. Троицѣ означенныхъ церковныхъ писателей, чтобы видѣть, *что именно въ этомъ ученіи было несогласно съ главными и основными началами того направленія, къ которому принадлежали антитринитаріи III вѣка, и что именно могло вызвать въ нихъ и вызвало себѣ оппозицію.* Ученіе это важно для насъ еще въ томъ отношеніи, что на него ссылались впоследствии церковные писатели III вѣка, защищавшіе противъ евіонейской партіи антитринитаріевъ вѣчное божество Иисуса Христа,—ссылались какъ на такое ученіе, въ которомъ этотъ догматъ христіанской вѣры былъ раскрытъ ясно и опредѣленно, подробно и обстоятельно.

Церковные писатели-апологеты второй половины II вѣка—*св. Иустинъ мученикъ, Татианъ, Афинагоръ, св. Особилъ антиохійскій, св. Ириней* и др.—всѣ были люди высокообразованные и ученые, въ совершенствѣ знакомые какъ съ философскими, такъ и съ религіозными системами своего времени,—люди глубоко и основательно понимавшіе сущность и новой христіанской религіи. Почти всѣ они дошли до христіанства путемъ долгаго и внимательнаго изученія—съ одной стороны—разныхъ языческихъ философемъ и религій, а съ другой—самаго христіанства,—вслѣдствіе добытаго ими самими убѣжденія въ несостоятельности язычества и въ полной, напротивъ, удовлетворительности, истинности и божественности новаго христіанскаго ученія. Убѣдившись въ этомъ сами, они со всею ревностію старались внушить это убѣжденіе и другимъ. Всю свою ученость, всѣ свои научныя средства они стали употреблять теперь на пользу вновь принятаго ими ученія,—съ одной стороны для того, чтобы защитить его отъ разныхъ упрековъ и нападеній со стороны

язычниковъ и іудеевъ, а съ другой—чтобы какъ можно ближе, яснѣе и понятнѣе представить это ученіе сознанию современнаго имъ общества. Чтобы быть понятными и имѣть вліяніе на окружающую ихъ среду,—лицамъ, взявшимъ на себя дѣло апологій христіанства, нужно было стать въ уровень съ представителями противныхъ партій,—нужно было употреблять всѣ тѣ научныя приемы, которые были въ ходу въ ихъ время. Это дѣйствительно мы и видимъ у христіанскихъ писателей-апологетовъ II вѣка. Ихъ научное, философское образованіе вполне отразилось и въ ихъ сочиненіяхъ, писаннымъ въ защиту христіанства,—въ ихъ ученіи какъ вообще о христіанствѣ, такъ и въ частности о св. Троицѣ. Въ существѣ дѣла ученіе объ этомъ догматѣ церковныхъ писателей II вѣка—тоже самое, какое дошло до нихъ отъ самого Господа, апостоловъ и мужей апостольскихъ, и разнится отъ ученія этихъ послѣднихъ только болѣею подробностію и обстоятельностью, и болѣею систематизаціею въ изложеніи дѣла,—и носитъ на себѣ научный, философскій характеръ, съ нѣкоторыми новыми и особенными приемами и оборотами, каковыхъ прежніе христіанскіе писатели не употребляли.

Поводомъ къ раскрытію христіанскаго ученія о Богѣ, тринчномъ въ Лицахъ, служило для церковныхъ писателей послѣдней половины II вѣка обвиненіе христіанъ въ безбожій. На это обвиненіе они отвѣчали обыкновенно своимъ исповѣданіемъ Бога единого и истиннаго, почитаемаго и прославляемаго христіанами въ трехъ равныхъ между собою и совершенно самостоятельныхъ, вѣчныхъ и божественныхъ Лицахъ. „Мы безбожники въ отношеніи только къ мнимымъ богамъ,—пишетъ напр. св. *Іустинъ* (1),—но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйшему, Отцу правды и цѣломудрія и прочихъ добродѣтелей, и чистому отъ всякаго зла. Какъ Бога Отца, такъ и пришедшаго отъ Него Сына, предавшаго намъ это ученіе,—имѣстѣ съ воинствомъ прочихъ, послѣдующихъ и уподобляющихся Ему благихъ ангеловъ,—равно и Духа пророческаго мы чтимъ и поклоняемся, воздавая имъ честь словомъ и истиною“. „Мы не безбожники,—пи-

(1) Сочин. св. Іустина, въ русск. перев. Моск. 1864 г. Апост. I. гл. 6.

шесть олъ въ другомъ мѣстѣ⁽¹⁾,—когда почитаемъ Создателя всего міра и нашего Учителя въ этомъ Иисуса Христа, распятаго при Понтіѣ Пилатѣ во времена Тиверія Кесара, Сына самого истиннаго Бога; мы поставляемъ Его на *второмъ мѣстѣ*, а Духа пророческаго на *третьемъ*“. Иустинъ приводитъ и форму крещенія, употреблявшуюся въ его время, по предаію апостольскому. По его словамъ, новообращенные крестились „во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святаго“⁽²⁾. Другой апологетъ II вѣка, аѳинскій философъ *Аѳинагоръ*, посвящаетъ опроверженію обвиненія христіанъ въ безбожїи и изложенію христіанскаго ученія о единомъ истинномъ Богѣ, тринчномъ въ Лицахъ, цѣлыхъ семь главъ (4 -- 10) своего „*Прошенія о христіанахъ*“. Безбожникъ *Диогоръ*,—такъ начинаеть онъ свое ученіе,—положительно отвергавшій всякаго Бога; по мы, исповѣдующіе Бога несотвореннаго и вѣчнаго, отличнаго отъ матерїи, Творца этой вселенной, сотворившаго все Словомъ своимъ,—мы не безбожники, и напрасно терпимъ худую молву и преслѣдованіе⁽³⁾. Если Еврипидъ, Филолай, Лисій и Опсимъ, Платонъ и Аристотель, дошедшіе до идеи о единомъ и вѣчномъ Богѣ одними только собственными средствами, не считаются безбожниками,—тѣмъ болѣе не безбожники мы, признающіе и почитающіе Бога, который все сотворилъ Словомъ и все содержитъ Духомъ своимъ, и наученные въ этомъ пророками, возвѣщавшими о Богѣ по вдохновенію отъ Духа Святаго⁽⁴⁾. „Развѣ безбожники тѣ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго, и признаютъ единство Ихъ *въ силѣ*, и различіе *въ порядкѣ*“⁽⁵⁾? *Св. Ѳеовилъ антїохійскій* первый изъ церковныхъ писателей употребляетъ въ приложеніи къ ученію о Богѣ слово—*Троица*. Сына Божїа онъ называетъ *Словомъ*, а Духа Святаго—*Премудростію*. „Богъ все сотворилъ своимъ Словомъ и своею Премудростію, какъ написано: *Словомъ Его небеса утвердились и Духомъ*

(1) Апол. I. гл. 13.

(2) Апол. I. гл. 61.

(3) Сочин. церковн. писат. II вѣка, защищавш. христіанство, въ русск. перев., изд. въ Моск. 1867 г.; Прошен. о христ. Аѳинаг. гл. 4.

(4) Прош. о христ. Аѳинаг., гл. 5. 6. 7. 8.

(5) Прош. о христ. Аѳинаг., гл. 10.

Его вся сила ихъ“ (Пс. 32, 6)⁽¹⁾. „При созданіи міра про-
роковъ не было,—но только Премудрость Бога, сущая въ
Немь и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему“⁽²⁾. „Первые
три дня творенія суть образы Троицы—Бога и Его Слова
и Его Премудрости“⁽³⁾. „При созданіи человѣка, словами—
сотворимъ чловѣки по образу нашему и подобію—Богъ го-
воритъ никому другому, какъ своему Слову и своей Премуд-
рости“⁽⁴⁾. Но особенно ясно и опредѣленно высказывается
вѣра въ Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго, какъ
въ три равныя и единосущныя между собою ипостаси, св.
Иринеемъ въ его знаменитомъ твореніи „Adversus haereses“⁽⁵⁾.
Онъ представляетъ эту вѣру всеобщю вѣрою христіанъ его
времени и истинно апостольскимъ преданіемъ: „Церковь, пи-
шетъ св. Ириней, хотя и разсѣяна по всей вселенной,
даже до концовъ земли, но приняла отъ апостоловъ и отъ
учениковъ ихъ вѣру во единого Бога Отца, Вседержителя,
сотворившаго небо и землю, и море, и все, чтò въ нихъ,—
и во единого Иисуса Христа, Сына Божія, воплотившагося
для нашего спасенія,—и въ Духа Святаго, чрезъ пророковъ
возвѣстившаго все домостроительство Божіе“⁽⁶⁾.

Первые христіанскіе апологеты не ограничивались од-
нимъ только общимъ изложеніемъ ученія о св. Троицѣ. Въ
ихъ сочиненіяхъ есть ученіе и о каждомъ Лицѣ Троицы
въ частности. Лицо божественнаго Основателя христіанской
вѣры было въ ихъ время предметомъ особеннаго вниманія
не только христіанъ, но и язычниковъ съ іудеями. Долго
спустя и послѣ ихъ времени вопросъ о природѣ Иисуса Хри-
ста, Его отношенія къ Богу и міру, былъ самымъ главнымъ
вопросомъ какъ для писателей церковныхъ, такъ и для ере-
тниковъ. Всѣ другіе вопросы и предметы христіанской рели-
гій, въ томъ числѣ и ученіе о Духѣ Святомъ, въ продол-
женіе очень долгаго времени, пока христіанскіе писатели
занимались раскрытіемъ и уясненіемъ ученія о Лицѣ Бого-

(1) Кн. первъ къ Автол. св. Оеоф., гл. 7.

(2) Кн. втор. къ Автол., гл. 10.

(3) Кн. втор. къ Автол., гл. 15.

(4) Кн. втор. къ Автол., гл. 18.

(5) Lib. I, с. 40; Lib. III, с. 4.

(6) Adv. haeres. lib. I, сар. 40.

человѣка, стояли на второмъ планѣ. И въ сочиненіяхъ первыхъ христіанскихъ апологетовъ больше излагается ученіе о второмъ Лицѣ св. Троицы, чѣмъ о первомъ и третьемъ; о Духѣ Святомъ всѣ они говорятъ только въ краткихъ и общихъ чертахъ, останавливаясь преимущественно и почти исключительно на Лицѣ Сына Божія.

Второе Лице св. Троицы, Слово Божіе, есть Сынъ Божій не въ нравственномъ только смыслѣ, какъ всѣ остальные люди, вѣрующіе въ Бога единого и истиннаго,—но въ естественномъ и собственномъ смыслѣ этого слова; Онъ есть Сынъ Божій по существу, и „только одинъ можетъ называться собственно Сыномъ Божіимъ“⁽¹⁾. „Онъ сталъ этимъ Сыномъ Божіимъ не послѣ только рожденія отъ пречистой Дѣвы,—онъ существовалъ „прежде тварей“,—есть „Первородный Божій, первое рожденіе Бога, Его первенецъ и Сила“⁽²⁾. Онъ существовалъ „отъ начала“ и „прежде вѣковъ“⁽³⁾. Прежде сотворенія міра Господь былъ одинъ, и съ Нимъ Слово, бывшее въ Немъ⁽⁴⁾. „Исперва былъ одинъ только Богъ и въ Немъ Слово“. „Сынъ есть Слово, всегда суще въ нѣдрѣхъ Бога (*λογος ενδιαιτητος*)“⁽⁵⁾. „Слово Божіе получило бытіе не во времени,—ибо Богъ, какъ вѣчный Умъ и вѣчно словесное Существо, искони имѣлъ въ Себѣ самоъ Слово“⁽⁶⁾. Вѣчное рожденіе Сына Божія отъ Бога Отца не есть обыкновенное рожденіе; Онъ родился отъ Бога „особеннымъ образомъ и выше обыкновеннаго рожденія“,—не какъ „человѣкъ отъ человѣковъ“⁽⁷⁾. Богъ Отецъ родилъ Его не такъ, „чтобы Онъ самъ лишился Слова; Онъ родилъ Слово и вмѣстѣ съ Словомъ всегда пребывалъ“⁽⁸⁾. Съ рожденіемъ Сына не раздѣлилось и не уменьшилось Существо Бога; „рожд-

(1) Сочин. св. Іуст. Апост. 1. гл. 23. Апост. 2. гл. 6.

(2) Соч. св. Іуст. Апост. 1. гл. 24 и 23. Разгов. съ Триф. гл. 62. Татиан. Рѣчь прот. эллин. гл. 5. Авиан. Прош. о христ. гл. 10. Оеоф. кн. II. къ Автол. гл. 32.

(3) Св. Іуст. Разгов. съ Трифон., гл. 48. Advers. haeres. S. Iren. lib. II. c. 4; lib. III. c. 6; lib. IV. c. 14 и 20.

(4) Татиан. Рѣчь прот. эллин. гл. 5.

(5) Св. Оеоф. кн. II. къ Автол. гл. 22.

(6) Авианас. Прошен. о христ. гл. 10.

(7) Св. Іустин. Апост. 1, гл. 22; Разгов. съ Триф. гл. 48.

(8) Св. Оеоф. кн. II. къ Автол. гл. 22.

деніе Слова произошло чрезъ сообщеніе, а не чрезъ отсѣченіе“ (1). Какъ отъ одного факела зажигается много огней, и при згомъ свѣтъ перваго факела нисколько не уменьшается; такъ и Слово, происшедшее отъ Отца, „не лишило Родителя Слова“ (2). Нѣчто подобное происходитъ и въ насъ самихъ: „произнося какое-нибудь слово, мы рожаемъ его, но не чрезъ отдѣленіе, такъ чтобы слово уменьшилось въ насъ, когда мы его произносимъ“ (3). Сынъ получилъ отъ Бога Отца все божественное Существо, во всей его цѣлостности,— такъ что оба Они едвусущны между собою, обладаютъ вполне одинаковою природою. Природа ихъ духовная, божественная (4). „Отецъ и Сынъ суть одно; Отецъ пребываетъ въ Сынѣ и Сынъ въ Отцѣ, по единству и силѣ духа“ (5). Сынъ, какъ и Отецъ, есть Существо вѣчное и божественное,— есть *отличный Богъ* (6). Ученіе о едвусущіи Бога Отца съ Богомъ Сыномъ, и вообще о внутреннемъ единствѣ природы всѣхъ трехъ божественныхъ Лицъ, особенно подробно и обстоятельно, ясно и опредѣленно раскрывается св. Иринеємъ. По его ученію, между Богомъ и міромъ нѣтъ никакихъ посредствующихъ существъ, никакого Деміурга; Творецъ міра есть самъ Богъ, и Онъ одинъ есть и Основатель и Устроитель и Промыслитель вселенной (7). Этимъ впрочемъ нисколько не устраняются отъ участія въ твореніи и промышленности о мірѣ ни Сынъ Божій, ни Духъ Святый; они одно съ Богомъ; Сынъ и Духъ Святый суть руки (manus) Бога Отца, которыми Онъ сотворилъ міръ (8). Богъ сотворилъ небо и землю чрезъ *Себя самого* (per semetipsum),—выражается въ одномъ мѣстѣ (9)

(1) Татіан. Рѣч. прот. эллин. гл. 5.

(2) Татіан. Рѣч. прот. эллин. гл. 5. Св. Іустин. Разгов. съ Трифон. гл. 61.

(3) Татіан. Рѣч. прот. эллин. гл. 5. Св. Іуст. Разгов. съ Трифон. гл. 61 и 128.

(4) Св. Іустин. Апол. 1, гл. 33. Татіан. Рѣч. прот. элл. гл. 7. Св. Теоф. къ Автол. кн. 2, гл. 10. Аевнагор. Прош. о христіан. гл. 10.

(5) Аевнагор. Прош. о христіан. гл. 10.

(6) Св. Іустин. Апол. 1, гл. 21. 22. 23. 63; Аполог. 2, гл. 6; Разгов. съ Трифон. гл. 48, 56, 61, 128.

(7) Advers. haeres. lib. II. с. 1.

(8) Ibid. lib. IV. praefat.

(9) Ibid. lib. II. с. 30.

свят. Иринеѣ, т. е. чрезъ свое Слово и чрезъ свою Мудрость (per Verbum et per Sapientiam suam). По св. Иринею, только одинъ Богъ Отецъ и его Слово могутъ называться *Божомъ* и *Господомъ* въ собственномъ смыслѣ: „cum Verbo suo juste dicatur Deus et Dominus solus“ (1). „Нѣ Господь, ни св. Писаніе, ни апостолы,—пишетъ св. Иринеѣ,—никого не называютъ *Божомъ* въ абсолютномъ смыслѣ этого слова (definitive et absolute), кромѣ единого и истиннаго Бога Отца и Его Сына“ (2). Вообще, одна изъ главныхъ идей книги св. Иринея „Adversus haereses“—это доказать, вопреки гностическимъ теоріямъ эманации, допускавшимъ раздѣленіе и различныя степени въ Божествѣ, строгое внутреннее единство Божества, при личномъ различіи въ Немъ. Признавая единсущіе Бога Сына съ Богомъ Отцемъ, св. Иринеѣ возстаетъ противъ всякихъ вообще попытокъ объяснить съ человѣческой точки зрѣнія происхожденіе Сына отъ Отца; онъ считаетъ этотъ вопросъ непостижимымъ ни для какого совершеннаго ума. Отъ вѣчности рожденный отъ существа Отца, равный и единосущный Ему по своей природѣ, Сынъ Божій отъ вѣчности же существуетъ лично,—какъ особое самостоятельное Существо, какъ второе Лице св. Троицы. Этотъ пунктъ въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ особенно подробно раскрытъ св. Іустиномъ. Въ своемъ „Разговорѣ съ Трифономъ“ онъ посвящаетъ этому предмету нѣсколько главъ, и доказываетъ, что ветхозавѣтнымъ праведникамъ являлся не самъ Богъ Отецъ, а Богъ Сынъ, „различное отъ Бога Отца Существо“ (3), и что вообще въ ветхомъ завѣтѣ кромѣ Творца всего „упоминается другой Богъ и Господь, который называется и Ангеломъ“,—другой впрочемъ „по числу, а не по волѣ“ (αριθμῷ λέγω, ἀλλ' οὐ γνώμῃ) (4). Св. Іустинъ рѣшительно не соглашается съ мнѣніемъ тѣхъ, которые подъ Словомъ и Сыномъ Божиимъ разумѣютъ простую силу или свойство Отца, и отрицаютъ личное существованіе Слова. „Нѣкоторые

(1) Advers. haeres. lib. III. c. 8.

(2) Ibid. lib. III. c. 1.

(3) Гл. 62.

(4) Гл. 56. Въ этой главѣ особенно ясно выражается мысль Іустина.—У свят. Иринея вполнѣ ясное различіе между Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ очень подробно раскрывается въ гл. VI кн. III его „Adversus haereses“.

говорятъ,—пишетъ онъ въ 128 главѣ своего „Разговора“,— что та сила, которая являлась отъ Отца всего Моисею или Аврааму или Иакову, и которая называется то Ангеломъ,— такъ какъ чрезъ нее возвѣщаются людямъ повелѣнія отъ Отца,—то Слагою, такъ какъ она является иногда въ необыкновенномъ видѣннн,—то Мужемъ и человекомъ, потому что по волѣ Отца она принимаетъ на себя такіе образы,—то наконецъ Словомъ, потому что приноситъ людямъ сообщенія отъ Отца,—нѣкоторые говорятъ, что эта сила неотлучна и неотдѣлима отъ Отца. Какъ солнечный свѣтъ, говорятъ, нераздѣленъ и неотдѣлимъ отъ солнца, которое на небѣ, и которое если заходить, то и свѣтъ вмѣстѣ съ нимъ пропадаетъ: такъ и Отецъ, когда хочетъ, допускаетъ своей силой выступать, и когда хочетъ, опять возводитъ ее въ Себя самого. Точно также, говорятъ они, Богъ творитъ и ангеловъ. Но доказано, что ангелы существуютъ и всегда пребываютъ, и не разрѣшаются опять въ то, изъ чего произошли. И сила, которую пророческое слово называетъ и Ангеломъ и Богомъ, не только по имени считается другою, но и по числу есть нѣчто иное“.

Вѣчное и единосущное Богу Отцу Слово Божіе,—по ученію церковныхъ писателей II вѣка,—есть *Начало міра*, не въ смыслѣ только простаго исходнаго пункта или перваго звѣна въ цѣпи мірозданія,—а въ смыслѣ принципа или основанія всякаго бытія⁽¹⁾. Сынъ Божій есть Творецъ міра видимаго и невидимаго,—неба, и земли, и преисподней. „Богъ сотворилъ и содержитъ все Словомъ своимъ“—очень обыкновенное выраженіе у первыхъ христіанскихъ апологетовъ, постоянно встрѣчающееся въ ихъ сочиненіяхъ. Сынъ Божій, Слово Бога Отца у апологетовъ есть Начало міра въ двоякомъ смыслѣ,—въ *идеальномъ*, какъ первообразная идея или образецъ,—такъ какъ все сотворено сообразно съ Нимъ,—и въ *реальномъ*, какъ дѣйствующая сила, потому что все получило бытіе чрезъ Него; Онъ есть и первообразъ всѣхъ вещей и начало ихъ дѣйствительнаго бытія. Отсюда, двоякое названіе Слова у апологетовъ: „*Λόγος ἐνδιὰθετος*“ и

⁽¹⁾ Св. Іуст. Разг. съ Триф. гл. 61. Татіан Рѣч. прот. алли. гл. 5. Аппангор. Прошен. о христіан. гл. 10.

„Λόγος προφορικός“ у св. Теофила ⁽¹⁾,—или „Λόγος ἐν ἰδέῃ“ и „Λόγος ἐν ἔργῳ“, у Афинагора ⁽²⁾. Т. е. Сынъ Божій есть Слово Отца, какъ Его идея ⁽³⁾ или Совѣтникъ ⁽⁴⁾ до сотворенія міра, и какъ дѣйственная Сила при сотвореніи. Выѣстъ съ міромъ и человѣкъ тоже сотворенъ Словомъ Божиимъ,—есть образъ Его и составляетъ предметъ особеннаго попеченія о немъ Слова, съ самаго начала его существованія и до послѣднихъ временъ. Все домостроительство человѣческаго спасенія и въ ветхомъ и въ новомъ завѣтѣ совершалось и совершается,—по ученію апологетовъ,—Словомъ, Его силою и могуществомъ. Слово принимаетъ непосредственное участіе въ судьбахъ Церкви ветхозавѣтной и въ исторіи еврейскаго народа; Оно само является людямъ, объявляетъ имъ волю Божію, говоритъ чрезъ пророковъ,—и нѣтъ вообще ни одного сколько-нибудь замѣчательнаго событія въ жизни и исторіи избраннаго народа, гдѣ бы Оно не принимало самаго живаго и дѣятельнаго участія. Этой мысли касается отчасти и св. Теофилъ,—но особенно подробно раскрываетъ ее св. Іустинъ въ своемъ „Разговорѣ съ Трифономъ“. „Слово Бога Отца, чрезъ которое Онъ все сотворилъ,—пишетъ Теофилъ ⁽⁵⁾,—будучи Его силою и премудростію, принявъ видъ Отца и Господа всего, ходило въ раю и бесѣдовало съ Адамомъ. Само священное Писаніе говоритъ намъ, что Адамъ „услышалъ голосъ“; что же такое этотъ голосъ, какъ не самъ Богъ Слово, который есть также и Сынъ Божій“. Мною подробно доказано,—говоритъ св. Іустинъ Трифону ⁽⁶⁾,—что Христосъ, по естеству Богъ и Господь и Сынъ Божій, силою своею являлся прежде—то въ видѣ человѣка, то въ видѣ ангела,—а иногда въ видѣ огня, какъ это было напр. въ купинѣ и при судѣ надъ Содомомъ“. Наконецъ, я дѣло искупленія—это необыкновенное и самое величайшее дѣло въ исторіи человѣчества—совершенно было тоже Словомъ. Когда наступило время, „Иисусъ Христосъ—единный собственно Сынъ

⁽¹⁾ Кн. II. къ Автол. гл. 22.

⁽²⁾ Прощ. о христ. гл. 10.

⁽³⁾ Въ вышеозначенномъ мѣстѣ.

⁽⁴⁾ Тоже.

⁽⁵⁾ Кн. II. къ Автол. гл. 22.

⁽⁶⁾ Гл. 128,

Божій, Слово Бога Отца, Его Первенецъ и Сила—содѣлался человѣкомъ для измѣненія и восстановленія человѣческаго рода⁽¹⁾,—родился, и пострадалъ, распятъ, умеръ, воскресъ въ третій день и вознесся на небо“⁽²⁾.

Сколько подробно и обстоятельно ученіе разсматриваемыхъ нами церковныхъ писателей о второмъ Лицѣ св. Троицы, Сынѣ Божіемъ,—столько же кратко ученіе ихъ о третьемъ Лицѣ Троицы, Духѣ Святомъ. Объясненіе этого факта мы уже сдѣлали; въ самыя первыя времена христіанства все вниманіе христіанъ, язычниковъ и иудеевъ устремлено было исключительно на личность Сына Божія, на Его отношеніе къ Богу и міру, на Его природу и достоинство, на Его заслуги человѣчеству. Личность Духа Святаго еще не возбуждала пререканій. Вопросъ о Его природѣ и сущности былъ мало, и даже почти вовсе не разработанъ и у апостольскихъ отцевъ;—только отчасти и мимоходомъ касались этого вопроса и первые христіанскіе апологеты; о Немъ ни слова нѣтъ и въ ученіи первыхъ антигринитаріевъ обоихъ направленій;—и долго еще этотъ вопросъ почти вовсе не затрогивался церковными писателями, пока не явилась наконецъ ересь Македонія, и не подала повода къ подробному и обстоятельному раскрытію ученія о Святомъ Духѣ. Но тѣмъ не менѣе обще-христіанская вѣра въ Духа Святаго, какъ вѣчную божественную упостась, преданная Господомъ и апостолами, исповѣдуемая непосредственными учениками апостоловъ въ ихъ писаніяхъ и въ первыхъ христіанскихъ символахъ,—очень ясно проходитъ и въ сочиненіяхъ церковныхъ писателей послѣдней половины втораго вѣка. Тамъ, гдѣ они говорятъ вообще о Троицѣ, вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ и Сыномъ они ставятъ и Духа Святаго, которому христіане воздаютъ Божеское поклоненіе⁽³⁾. Духъ Святой, какъ и Сынъ Божій,—по ученію св. Теофила,—имѣетъ начало свое въ Богѣ Отцѣ: „Богъ проявилъ Его вмѣстѣ съ Словомъ своимъ“⁽⁴⁾. Какъ и Сынъ Божій, Онъ существуетъ отъ вѣчности⁽⁵⁾, и существуетъ притомъ какъ особая

(1) Св. Іуст. Апол. I. гл. 23.

(2) Тамже, гл. 21.

(3) См. вышеприведенныя мѣста о Троицѣ.

(4) Кн. II. къ Автол. гл. 10.

(5) Тамже. Advers. haeres. S. Iren. lib. IV praefat.

божественная личность. Въмѣстѣ съ Словомъ Онъ принимаетъ участіе въ твореніи⁽¹⁾,—врачуеъ и животворить⁽²⁾. Въ Божественномъ совѣтѣ о твореніи человѣка Богъ Отецъ обращается къ Нему вмѣстѣ съ Сыномъ своимъ, какъ къ особому Лицу⁽³⁾. Аѳинагоръ въ ученіи о Духѣ Святомъ касается другой стороны дѣла,—именно онъ очень ясно говорить о единствѣ Его природы съ природою Отца и Сына. „Мы исповѣдуемъ,—пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ⁽⁴⁾,—Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго, и признаемъ Ихъ единство въ силѣ“, или точнѣе—силу въ единствѣ (*ἐν τῇ ἐνώσει δύναμις*). И еще яснѣе онъ выражается въ другомъ мѣстѣ⁽⁵⁾: „мы признаемъ Бога и Сына Его—Слово и Духа Святаго, именно составляющихъ одно по силѣ своей—Отца, Сына и Духа“. Стремленіе доказать строгое внутреннее единство Божества при трехъ божественныхъ Лицахъ привело Аѳинагора даже къ несогласіямъ точнымъ и согласнымъ съ христіанскою истиною оборотамъ и выраженіямъ относительно третьяго Лица св. Троицы, на основаніи которыхъ новѣйшіе нѣмецкіе критики, какъ увидимъ ниже, причисляютъ его къ еретикамъ. Онъ именно называетъ Св. Духа *истеченіемъ* (*ἀπόρροια*) Отца, на подобіе луча солнечнаго, или свѣта отъ огня. „Духъ Святой исходитъ отъ Бога, какъ свѣтъ отъ огня, или подобно лучу солнечному, *истекая изъ Него и возвращаясь къ Нему*“⁽⁶⁾. Взятое само по себѣ, въ отдѣльности отъ всего вообще образа мыслей Аѳинагора, это мѣсто бросаетъ конечно нѣкоторую тѣнь на православіе одного изъ самыхъ знаменитыхъ апологетовъ христіанства II вѣка,—какъ будто Аѳинагоръ не допускалъ личнаго, вѣстаснаго бытія Св. Духа. Но если имѣть въ виду время, въ которое жилъ Аѳинагоръ, когда еще не было точныхъ, исторически сложившихся формулъ вѣры,—и потомъ другія мѣста его книги,—то заключеніе это будетъ неспѣшно и невярно. Подоб-

(1) Кн. I къ Автол. гл. 7. Advers. S. haeres. Iren: lib. II. c. 30; lib IV. praefat.

(2) Тамже.

(3) Кн. II. къ Автол. гл. 18. Advers. haeres. S. Iren. lib. IV. praefat.

(4) Прошен. о христіан. гл. 10.

(5) Прошен. о христіан. гл. 24.

(6) Прошен. о христіан. гл. 10; еще—гл. 24.

по св. Іустину⁽¹⁾ и св. Теофилу⁽²⁾, Аѳинагоръ неоднократно выражается о Св. Духѣ, какъ о Лицѣ, дѣйствующемъ особо и самостоятельно; онъ приписываетъ Ему вдохновеніе пророковъ, „устаи которыхъ, по его ученію, Духъ Святый двигалъ, какъ инструментами“.

Такимъ образомъ, по ученію церковныхъ писателей второй половины II столѣтія, есть Богъ единый и безначальный, невидимый и безстрастный, необъятный и невмѣримый, преисполненный свѣта и красоты, духа и невзреченной силы⁽³⁾,—есть вѣчный и единосущный своему Отцу Сынь Божій, личный Богъ-Слово, все сотворившій и устроившій и все содержащій своею силою, являвшійся ветхозавѣтнымъ праведникамъ—то въ видѣ огня, то въ образахъ челоуѣка и ангела,—въ концѣ времени сошедшій на землю и воплотившійся для спасенія людей, пострадавшій, умершій, воскресшій и вознесшійся на небо,—есть, наконецъ, Духъ Святый, вѣчно исходящій отъ Отца, Богъ личный и самостоятельный, просвѣщающій и животворящій, вдохновлявшій ветхозавѣтныхъ праведниковъ и пророковъ и двигавшій ими, какъ своими органами или инструментами.

Вотъ общій результатъ, какой можно вывести изъ сочиненій церковныхъ писателей конца II вѣка, если отнестись къ нимъ безпристрастно и безъ всякой предвзятой мысли. Взятое въ его общемъ и цѣлостномъ видѣ, ученіе первыхъ христіанскихъ апологетовъ о св. Троицѣ вполне православно и согласно съ духомъ и характеромъ христіанской истины, преданной Господомъ и апостолами. Но въ изложеніи частностей и подробностей этого ученія церковные писатели II вѣка, подъ вліяніемъ разныхъ философскихъ и теософическихъ теорій⁽⁴⁾, господствовавшихъ въ ихъ вре-

(1) Іустинъ приписываетъ Св. Духу пророчества и называетъ Его обыкновенно «Духомъ пророческимъ», а пророковъ—инструментами Его, цитирую или прямо См Апол. 1, 6. 31. 33. 44. 53; Увѣщан. къ эллин. гл. 8 и др.

(2) Также учить и св. Теофила. См. его книг. къ Автол. II. гл. 9 и 10; кн. I. 14.

(3) Слова Аѳинагора: Прогл. о христіан. гл. 10.

(4) Особенно очевидно вліяніе на апологетовъ теософіи Филона и его ученія о Логосѣ у Мюнстера въ его «Handbuch der Christl. Dogmengeschichte» (Muncheu. 1847. 4 Band) и у Губера въ его «Die Phi-

мя, и за недостаткомъ общихъ и строго опредѣленныхъ формулъ вѣры, допускали иногда такія выраженія о Лицахъ св. Троицы (особенно о второмъ и третьемъ), которыя своею неясностію и неясностію могли подавать поводъ людямъ съ другими убѣжденіями и образомъ мыслей, пристрастной и тенденціозной критикѣ, къ разнымъ произвольнымъ и натянутымъ толкованіямъ ихъ,—могли вызвать упреки и обвиненія въ неправославіи и отступленіи отъ чистой христіанской истины. Нѣмецкіе ученые и критики⁽¹⁾ такъ дѣйствительно и смотрятъ на ученіе христіанскихъ апологетовъ II вѣка. Изъ восточныхъ писателей самыми главными представителями и лучшими выразителями церковнаго ученія этого времени служатъ, по ясности, точности и послѣдовательности мысли, св. Іустинъ и Аѳинагоръ; нѣмецкіе писатели первому⁽²⁾ приписываютъ близкій къ аrianству субординатизмъ въ ученіи объ отношеніи второго Лица Троицы къ первому и третьяго ко второму и первому,—а Аѳинагора укоряютъ въ монархіанизмѣ, въ сліяніи трехъ божественныхъ ипостасей въ одну. Основываясь на одномъ мѣствѣ⁽³⁾ „Разговора съ Трифономъ іудеемъ“,—*„какъ начало, прежде всѣхъ творей, Богъ родилъ изъ себя разумную въ некоторую силу, называемую Духомъ Святымъ—то Славою Господа, то Сыномъ, то Премудростію, то Ангеломъ, то Богомъ, Господомъ и Словомъ“*,—нѣмецкіе ученые говорятъ, что св. Іустинъ не признавалъ вѣчнаго существованія Сына, какъ особой личности,—училъ о рожденіи Его непосредственно предъ

losophie der Kirchenväter. (1869) собрано достаточно фактовъ этого вліянія

(1) Сюда принадлежатъ: *Миллеръ* и *Губеръ*—авторы означенныхъ выше сочиненій, — *Мейеръ*, см. его книгу—*Lehre von der Trinität*, 1844 г. Band 1,—*Дорнеръ*, см. его книгу—*Entwicklungs Geschichte der Lehre von der Person Christi*.—1851 г.,—*Шандеръ*, см. его *Christliche Dogmengeschichte*. 1857 г., изд. *Jakobi*,—*Гизелеръ*, см. его трактатъ *Ueber Hippolytus, die ersten Monarchianer*, въ *Studien und Kritiken*, 1853 г. 4,—и *Бауръ*, см. его *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, 1865 г.

(2) Мѣствѣ съ *Татіаномъ*, который только копировалъ Іустина, своего учителя.

(3) Гл. 61.

твореніемъ и съ цѣлю творенія. Говорятъ потомъ, что Іустинъ ставитъ личное существованіе Сына въ исключительную зависимость отъ воли Бога Отца,—учитъ, что Иисусъ Христосъ рожденъ по волѣ своего Отца (*θέλημα τῶν Πατρὸς*)⁽¹⁾, по Его опредѣленію (*κατὰ βούλην*)⁽²⁾, силою и волею Его (*δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ*)⁽³⁾,—и что все служеніе Сына Божія человѣческому роду, какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ заветѣ, было дѣломъ непреложной воли и опредѣленія одного только Бога Отца⁽⁴⁾. Сынъ Божій даже Богомъ и Господомъ и Ангеломъ сталъ—говорятъ—по Іустину по волѣ своего Отца⁽⁵⁾. Самыя явленія Слова разнымъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ,—о которыхъ такъ много говоритъ св. Іустинъ въ своемъ „Разговорѣ съ Трифономъ“,—по мнѣнію нѣмецкихъ писателей, служатъ нагляднымъ доказательствомъ нѣкоторой ограниченности Слова и подчиненности Его Богу Отцу у св. Іустина. А Духа Святаго, говорятъ, онъ ставитъ въ своемъ исповѣданіи Троицы⁽⁶⁾ даже ниже ангеловъ. Въ доказательство своего мнѣнія объ Аеннагорѣ нѣмецкіе писатели указываютъ на 10 и 24 главы его „Прошенія о христіанахъ“,—гдѣ онъ учитъ о единствѣ всѣхъ трехъ Лицъ Божества. Мы выше уже видѣли неточность его выраженій о Св. Духѣ и старались объяснить эту неточность; и второе Лице Троицы онъ тоже, говорятъ, отождествляетъ съ первымъ Лицеиъ: „Отецъ и Сынъ суть одно“; „Сынъ Божій—Умъ и Слово Отца“, и т. под.⁽⁷⁾ Всѣ эти возраженія отчасти опровергаются уже изложеннымъ выше ученіемъ о св. Троицѣ этихъ

(1) Разгов. съ Триф. гл. 61.

(2) Тамже, гл. 127.

(3) Тамже, гл. 128.

(4) Тамже, гл. 61. 127. 128 и др.

(5) Тамже, гл. 127.

(6) Апол. I. гл. 6.

(7) Мы потому коснулись этихъ неточностей, отчасти темныхъ и неопредѣленныхъ выраженій въ ученіи апологетовъ,—что они имѣли свое вліяніе и не остались безъ послѣдствій въ исторіи раскрытія христіанской истины; они даже были отчасти, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, поводомъ къ отступленію отъ церковнаго ученія о Троицѣ первыхъ представителей патристасіанизма—Пракса и Поэта.

двухъ знаменитыхъ христіанскихъ апологетовъ. Св. Іустинъ далеко былъ отъ субординатизма въ смыслѣ аріанскомъ; онъ нигдѣ не говоритъ о невѣчномъ и временномъ рожденіи и существованіи Сына въ качествѣ особаго Лица; напротивъ, онъ ясно учитъ о Его вѣчномъ существованіи; „прежде всѣхъ тварей“, „изначала“, „искони“, „отъ вѣка“—эти и подобныя имъ выраженія встрѣчаются у него постоянно, когда онъ говоритъ о началѣ бытія Сына Божія. Св. Іустинъ нигдѣ также не говоритъ, чтобы Сынъ Божій рожденъ былъ не отъ существа Отца, а сотворенъ изъ ничего, въ силу свободнаго акта творческой воли; напротивъ, онъ ясно учитъ о рожденіи Сына именно отъ существа Отца ⁽¹⁾, о единствѣ Ихъ божественной природы ⁽²⁾, о безконечномъ превосходствѣ Христа Спасителя надъ тварію ⁽³⁾, о Его безпредѣльности и вездѣприсутствіи ⁽⁴⁾, какъ существа неограниченнаго и божественнаго. Мнѣніе Іустина о явленіяхъ въ ветхомъ завѣтѣ втораго Лица Троицы было принято и впоследствии отцами и учителями Церкви, какъ истинное. Высказывая это мнѣніе въ „Разговорѣ съ Трифономъ“, Іустинъ хотѣлъ только доказать іудеямъ, что Богъ не единоличенъ, что есть „другой Богъ по числу“, Слово,—который и являлся ветхозавѣтнымъ праведникамъ. Въ одномъ мѣстѣ своего „Разговора“ ⁽⁵⁾ онъ даже подробно и обстоятельно объясняетъ, почему онъ именно приписываетъ ветхозавѣтныя богоявленія второму, а не первому Лицу св. Троицы. „Неизреченный Отецъ и Господь всего, пишетъ онъ тамъ, не приходитъ въ какое-либо мѣсто, не ходитъ, не спитъ и не встаетъ, по пребываетъ въ своей странѣ, какая бы она ни была,—ясно видитъ и слышитъ свою неизглаголанную силою,—все знаетъ и никто изъ насъ не скрытъ отъ Него. Онъ недвижимъ какимъ-нибудь мѣстомъ, ни даже цѣлымъ міромъ... Народъ вашъ (т. е. евреи) не могъ смогрѣтъ на Синаѣ на славу даже посланнаго отъ Него. Никто изъ вашихъ отцовъ не могъ видѣть и

⁽¹⁾ Разгов. съ Триф. гл. 61.

⁽²⁾ Тамже, гл. 65.

⁽³⁾ Аполог. II. гл. 6.

⁽⁴⁾ Апол. II. гл. 10; Увѣщ. къ эллин. гл. 21.

⁽⁵⁾ Гл. 127.

не видѣлъ невѣрченнаго Отца и Господа всего; они видѣли только Сына и Ангела Его... Если иначе понимать Писаніе, то выдетъ, что Господь и Отець всего не былъ на небесахъ, когда Моусеемъ сказано: „и послалъ Господь на Содомъ огонь и сѣру отъ Господа съ небесе“ (Быт. 19, 24),—или когда Давидомъ сказано: „Господь сказалъ Господу моему: сяди по правую сторону мою, доколѣ положу враговъ твоихъ въ подножіе ногъ твоихъ“ (Пс. 109, 1). Изъ этого мѣста можетъ быть только одинъ выводъ, что Богъ Отець есть принципъ или начало въ Божествѣ, и что сводить Его съ неба на землю значитъ сводить съ Нимъ цѣлое Божество,—что было бы совершенно противно отверженной истинѣ. Но какъ изъ этого мѣста, такъ вообще изъ всего ученія Іустина о богоавленіяхъ, вовсе не слѣдуетъ, что Богъ являемый и видимый, второе Лице св. Троицы, ниже по своей природѣ Юга неявляемаго и невидимаго, перваго Лица Троицы, принципа Божества. Приводимое нѣмецкими писателями мѣсто о Духѣ Святomъ—только единственное въ сочиненіяхъ св. Іустина, гдѣ онъ между Сыномъ и Духомъ ставитъ ангеловъ; во всѣхъ прочихъ мѣстахъ онъ ставитъ Духа непосредственно послѣ Сына Божія, какъ третью чюстась св. Троицы. Но и это мѣсто вовсе не включаетъ въ себѣ того смысла, какой хотятъ придать ему нѣмецкіе писатели; объ ангелахъ онъ упоминаетъ тамъ непосредственно послѣ Сына потому, что самого Сына онъ часто называетъ Ангеломъ и Вождемъ воинствъ. Упрекъ, дѣлаемый Аѳинагору въ ученіи о Троицѣ, мы отчасти уже объяснили стремленіемъ его какъ можно сильнѣе выразить внутреннее единство всѣхъ трехъ божественныхъ Лицъ и отсутствіемъ въ его время опредѣленныхъ формулъ вѣры и точнаго богословскаго языка. Этотъ упрекъ гораздо неосновательнѣе еще перваго. Сліаніе всѣхъ трехъ божественныхъ Лицъ въ одно, въ смыслѣ савелліанства, было совершенно чуждо церковному сознанію временъ первыхъ христіанскихъ апологетовъ. Язычники, іудеи и еретики укоряли церковныхъ учителей того времени въ совершенно противномъ,—въ слишкомъ широкомъ раздѣленіи Божества, въ требожіи и многобожіи. Стремленіе какъ можно яснѣе представить личное, самостоятельное бытіе Бога Отца, Сына и Св. Духа и было именно причиною тѣхъ неточныхъ выраженій, которыя подали поводъ нѣмецкимъ критикамъ уко-

рять апологетовъ II вѣка въ близкомъ къ аrianству субординативмѣ.

Церковное ученіе о трехъ вѣчныхъ, равныхъ и единосущныхъ между собою божественныхъ Лицахъ было совершенно несогласно съ гностическою идеею о Существовѣ абсолютномъ, необъятномъ и неизмѣримомъ, безконечно выше стоящемъ всего существующаго,—которому нѣтъ и не можетъ быть ничего равнаго или подобнаго, которое можетъ быть только одно и около котораго нѣтъ и не можетъ быть никого другаго,—которое, однимъ словомъ, есть какая-то абсолютная и абстрактная монада. Особенно же несогласно было съ общимъ строемъ и характеромъ того направленія, въ которому принадлежать антитринитаріи III вѣка, церковное ученіе о *Богочеловѣкѣ*, о Богѣ, явившемся во плоти, обитавшемъ между людьми, пострадавшемъ, умершемъ и воскресшемъ. Это ученіе какъ разъ шло въ разрѣзъ съ главною, руководительною идеею описаннаго нами направленія о безвочечномъ разстояніи между Существомъ высочайшимъ и чувственнымъ міромъ,—о невозможности единенія и какаго бы то ни было общенія между безконечнымъ и конечнымъ, абсолютнымъ духомъ и грубою матеріею,—между Богомъ въ самомъ Себѣ и человѣкомъ. Противъ этого-то ученія собственно и возстали на первыхъ порахъ люди, принадлежавшіе къ означенному направленію. Первые представители антитринитаріевъ III вѣка—осодотіане, мелхиседекіане, артемониты, Праксей и Нозъ—имѣютъ въ виду исключительно церковное ученіе о второмъ Лицѣ св. Троицы,—возстаютъ только противъ него одного, вовсе не касаясь вопроса о Духѣ Святомъ. Этому вопросу касаются уже позднѣйшіе антитринитаріи—Павель самосатскій, Савеллій, Марцелль анкирскій, и др.—и то потому, что больше нельзя было его не касаться, принадлежа къ христіанскому обществу. Выходя изъ одной и тойже абстрактной идеи о Существовѣ абсолютномъ и *только единомъ*, первые антитринитаріи отнесли къ церковному ученію о св. Троицѣ съ разныхъ и повидимому даже противоположныхъ точекъ зрѣнія. Одни изъ нихъ,—отличавшіеся по описанію современныхъ и позднѣйшихъ церковныхъ писателей реальнымъ и сухимъ разсудочнымъ направленіемъ, съ критическимъ образомъ мыслей и діалектическимъ складомъ ума,—чтобы удержать идею абстрактнаго единобожія, назвали второе Лице св. Троицы на

степень челоуѣва, отвергнувъ его *вѣчно и самостоятельное божественное* существованіе. А другіе, отличавшіеся больше идеальнымъ, чѣмъ реальнымъ образомъ мыслей и убѣжденій, христіанскимъ религиознымъ чувствомъ и благоговѣніемъ, доходящимъ въ нихъ до крайностей, люди безъ строгаго научнаго образованія,—чтобы удержать ту же самую идею и чтобы сохранить въ тоже время вѣру въ божество Искушителя и даже еще больше возвеличить Его и прославить (1),—эти люди слили второе Лице Троицы съ первымъ, отвергнувъ *личное бытіе Сына*. По выше приведеннымъ нами свидѣтельствамъ Оригена и Новатіана (2), первые заключали такимъ образомъ: „если Богъ только одинъ, значитъ Христосъ—простой челоуѣкъ“,—а вторые—такъ: „если Богъ одинъ и именно Богъ Отецъ, значитъ Христосъ не есть особое Лице, а тотъ же Богъ Отецъ“. Но это было только на первыхъ порахъ; впоследствии и тѣ и другіе антитринитаріи сошли между собою и пришли къ одинаковымъ результатамъ,—въ силу послѣдовательности и логичности выводовъ изъ однихъ и тѣхъ же принциповъ, которые легли въ основаніе ученія и тѣхъ и другихъ,—въ силу внутренняго родства ихъ между собою, какъ двухъ разныхъ вѣтвей одного и того же направленія. Есть Богъ одинъ только,—есть только одно божественное Лице,—а остальные Лица Троицы—только модусы и проявленія этого Лица; воплощенія Бога въ смыслѣ церковномъ не было и не могло быть, оно и немыслимо даже,—вотъ сущность ученія антитринитаріевъ обоихъ направленій. Современные имъ и послѣдующіе церковные писатели называютъ монархіанизмъ іудействомъ; антитринитарская ересь дѣйствительно есть іудейство, но только преобразованное въ Александріи Филономъ, давшимъ начало тому направленію, о которомъ мы говорили выше. Направленіе это вышло изъ Александріи, отъ іудеевъ-эллинистовъ,—встрѣтилось потомъ съ христіанствомъ,—развѣтвилось въ многочисленныхъ гностическихъ системахъ,—и породило *ересь антитринитаріевъ III вѣка*,—оставаясь во всѣхъ этихъ фазахъ своего развитія въ сущности однимъ и тѣмъ же,—вѣрнымъ своимъ главнымъ и основнымъ началамъ и положеніямъ. Этотъ свой

(1) Hippolyt. contra haeres. Noeti. c. 4.

(2) Apolog. pro Orig. t. VII; De trinitate. cap. 30, Novatianus.

выводъ относительно историческаго происхожденія, общаго характера и положенія ереси антитринитаріевъ въ исторіи Церкви первыхъ вѣковъ мы постараемся оправдать нашимъ дальнѣйшимъ изложеніемъ дѣла,—по возможности подробнымъ и обстоятельнымъ представленіемъ всего ученія монархіанства въ обоихъ его направленіяхъ—*евіонейскомъ и патрисианскомъ*.

II.

По принятому нами плану, мы должны разсматривать ересь антитринитаріевъ III вѣка въ связи съ современною ей и непосредственно противъ нея направленною церковною письменностію. Мы начнемъ съ *евіонейскаго* направленія монархіанъ, послѣднимъ представителемъ котораго былъ Павелъ самосатскій. Изложивши ученіе этого направленія, мы коснемся потомъ, въ главныхъ и общихъ чертахъ, всей церковно-полемической литературы противъ него,—и особенно обратимъ вниманіе на тѣ въ ней стороны, которыя непосредственно вызывались ученіемъ этого направленія, и прямо отвѣчали этому ученію; главнымъ образомъ мы будемъ слѣдить, какъ раскрывался и уяснялся въ этой литературѣ догматъ *вѣчнаго божества* Іисуса Христа, отвергаемый *евіонейскими* антитринитаріями. Въ слѣдующемъ за тѣмъ отдѣлѣ мы представимъ ученіе сперва *первыхъ* двухъ *патрипассіанскихъ* антитринитаріевъ, Праксея и Ноэта,—потомъ *послѣднихъ*, ученіе Савеллія и его школы, и опять въ связи съ современною этимъ антитринитаріямъ и непосредственно противъ нихъ направленною церковно-богословскою литературою,—въ связи съ *ученіемъ* писавшихъ противъ нихъ церковныхъ учителей о *личномъ различіи* Бога Отца, Сына и Св. Духа. При изложеніи дѣла мы будемъ больше обращать вниманіе на ученіе, чѣмъ на разныя историческія подробности, — относительно, наприм., мѣста и времени жизни, общественныхъ и частныхъ отношеній, характера, воспитанія и образованія тѣхъ личностей, которыхъ мы будемъ касаться. Всѣ эти подробности имѣютъ свое значеніе только тогда, когда они какимъ-нибудь образомъ уясняютъ главную сторону дѣла,—если, напр., въ свое время они имѣли значительное вліяніе на образъ мыслей и складъ

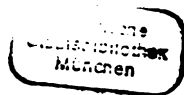
убѣжденій историческихъ личностей,—и если такое именно значеніе придаютъ имъ современники,—т. е. если они на-мѣренно выбираютъ изъ жизни описываемыхъ ими лично-стей тѣ именно черты и событія, которыя тажъ или иначе опредѣляютъ и уясняютъ ихъ общественную и частную дѣ-тельность, ихъ образъ мыслей, убѣжденія и вліяніе,—и если эти именно факты и событія они поставляютъ на первый планъ, не распространяясь много и не придавая особеннаго значенія другимъ, вовсе неважнымъ и совершенно побочнымъ, фактамъ и событіямъ. Въ извѣстіяхъ современниковъ по нашему предмету мы почти не находимъ выполненія всѣхъ этихъ условій и пріемовъ. Извѣстія эти даже о самыхъ глав-ныхъ личностяхъ, относящихся къ нашему предмету, боль-шею частію неполны и неопредѣленны, иногда даже не-согласны между собою. А изъ второстепенныхъ личностей—объ однихъ вѣтъ вовсе никакихъ извѣстій, а о другихъ извѣстно только мѣсто и время ихъ жизни, и потомъ отры-вочно передается какой-нибудь фактъ уже изъ самаго послѣдняго періода ихъ дѣятельности.

Первое направленіе антитринитаріевъ III вѣка,—на ос-нованіи нѣкоторыхъ, довольно неопредѣленныхъ, впрочемъ, указаній древнихъ церковныхъ писателей,—называется обык-новенно новѣйшими нѣмецкими писателями *евіонейскимъ* направленіемъ монархіанства, или—*высшею формою евіоней-ства* (1). Названіе это не выражаетъ сущности дѣла, и ука-зываетъ только на одну внѣшнюю его сторону. Евіоней, по представленію о нихъ древнихъ церковныхъ писателей (2), имѣли только видимое и самое общее сходство съ первымъ

(1) *Kuhn*, Katholische Dogmatik. t. II. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, и др.

(2) О евіонейхъ можно читать у *св. Іустина*, Рагг. съ Триф. гл. 47 и 48,—у *св. Иринея*, Advers. haeres. 1, 26,—у *Оригена*, Contr. Celsum, 3 и 5,—у *св. Иполита*, Philosoph., lib. VII и X,—у *Евсевія*, Церк. ист. кн. 3, гл. 27,—у *Филастрия*, de haeresib. c. XXXVII,—у *бл. Теодорита*, haeretie. fabul., lib. II. c. 1,—у *св. Епифанія*, Настр. на 80 ересей, ерес. 30,—и у нѣкотор. другихъ.

направленієм монархіанізма, какое существуетъ вообще между всѣми еретиками, отвергавшими вѣчное божество Иисуса Христа.—Евїоней были антитринитаріями въ широкомъ и общемъ смыслѣ слова; ученіе ихъ не заключало въ себѣ никакихъ специфическихъ особенностей первой формы антитринитаріевъ. Они отрицали божество Иисуса Христа во всякомъ смыслѣ, — отрицали даже Его сверхъестественное рожденіе отъ Дѣвы, и учили, что Онъ родился обыкновеннымъ образомъ отъ Іосифа и Маріи, какъ рождаются всѣ вообще люди. Между тѣмъ, представители перваго направленія монархіанізма, не признавая въ Немъ вѣчной божественной личности, признавали однакожь Его сверхъестественное рожденіе Дѣвою по зачатію отъ Духа Божія, который былъ съ Нимъ и жилъ въ Немъ непрерывно, — никогда не оставляя Его и не лишая своихъ божественныхъ внушеній; они видѣли въ Немъ, если не Его собственное божество, то божество Его Отца. Въ ученіи евїонеевъ нѣтъ и намека объ Иисусѣ Христѣ, какъ о Словѣ или *Логосѣ* Отца, въ какомъ бы то ни было смыслѣ; тогда какъ въ первомъ направленіи антитринитаріевъ III вѣка идея о Немъ, какъ о Логосѣ, проходитъ чрезъ всю исторію ихъ ученія, — отъ первыхъ его представителей и до Павла самосатскаго, у котораго эта идея развивается близко къ представленію ея Савелліемъ и Филономъ. Историческое основаніе доктрины евїонеевъ, главные принципы, изъ которыхъ они выходили, совершенно другіе, чѣмъ у разсматриваемыхъ нами антитринитаріевъ. Исторія евїонеевъ идетъ еще отъ современныхъ апостоламъ христіанъ іудействующихъ, — и объясняется характеромъ отношеній этихъ послѣднихъ къ апостолу Павлу, — ихъ борьбою съ нимъ по вопросу означенія для спасенія Моисеева закона и искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа. Вся сущность дѣла состояла въ томъ, — обязательенъ ли и необходимъ ли для спасенія всѣхъ положительно людей, іудеевъ и язычниковъ, обрядовый законъ Моисея, — или этотъ законъ уже потерялъ свое прежнее значеніе *сынн градуцихъ благъ*, и мѣсто его въ дѣлѣ спасенія заступила теперь вѣра въ божественную личность Иисуса Христа и во всепрощающую и всеочищающую силу Его искупительныхъ заслугъ. На первыхъ порахъ іудействующіе христіане держались главнымъ образомъ перваго мнѣнія, — и только немногіе изъ природныхъ іудеевъ, правильно понимавшіе истинный духъ



СОДЕРЖАНІЕ

СЕНТЯБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДІЯ 1872 Г.

страниц.

Дѣянія вселенскихъ соборовъ. томъ VI.
Соборъ константинопольскій 3-й, вселен-
скій шестый. (*продолженіе*). 593—624.

Слово, сказанное высокопреосвящен-
нымъ Антоніемъ, архіепископомъ казан-
скимъ, по освященіи въ городѣ Козмодемьянскѣ новаго храма въ честь Смоленской иконы Божіей Матери, 10 сентября 1872 г. 3—12.

Замѣтка о значеніи мохаммеданства въ исторіи христіанства и въ исторіи человѣчества вообще. *Н. Остроумова* 13—39.

Быль ли апостолъ Іоаннъ въ Ефесѣ? 40—67.

Отвѣтъ профессора казанской академіи Ивановскаго г. Шошину, въ Самару. *Н. Ивановскаго* 67—74.

Библиографическая замѣтка. *А. Гренкови*. 76—109.

Рѣчь, сказанная при погребеніи учительницы Евдокіи Андреевны Высогорской, въ Георгіевской церкви г. Казани. *Н. Ивановскаго* 110—120.

Въ приложеніи:

Протоколы засѣданій совѣта казанской духовной академіи за 1872 годъ. (*продолженіе*). . . 191—222.

Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣва. *Д. Гусева* 1—80.

4364

ПРАВОСЛАВНЫЙ

СОБЕСЪДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

1872.

ОКТАБРЬ.

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ.

БІБЛІО
ГР. КАТ. В
в Перси

христіанства (апостолы и непосредственные ученики их и самого Господа), держались исключительно втораго мнѣнія. Всѣхъ ревностнѣе противъ остатковъ іудейства въ христіанствѣ выступалъ ап. Павелъ; противъ него-то главнымъ образомъ и началась полемика ревностныхъ приверженцевъ іудейства между первыми христіанами, которая продолжалась и послѣ времянъ апостольскихъ, во II столѣтіи. Только теперь ходъ дѣла уже совершенно измѣнился; строгіе приверженцы іудейства въ видахъ возвышенія Моусеева закона стали теперь унижать личность Иисуса Христа и значеніе Его искупительной смерти,—стали говорить, что пострадалъ и умеръ за людей не Богочеловѣкъ а *простой смертный*, обыкновеннымъ образомъ родившійся отъ Іосифа и Маріи, и только за свою праведность и святость удостоенный отъ Бога званія Искупителя, или Мессіи, и особенныхъ высшихъ даровъ, сошедшихъ на Него при крещеніи; законъ Моусеевъ по прежнему имѣеть свое полное значеніе въ дѣлѣ спасенія, и обязательенъ положительно для всѣхъ людей, какъ для іудеевъ, такъ и для язычниковъ. Преобразованная въ эту форму, партія іудействующихъ христіанъ составила во II столѣтіи особую еретическую секту, извѣстную у древнихъ церковныхъ писателей подъ именемъ *евіонеевъ* (1). Такимъ образомъ въ основаніи этой секты лежала идея чисто *религиозно-обрядовая*,—идея абсолютной обязательности и необходимости въ дѣлѣ спасенія обрядоваго закона Моусеева. Между тѣмъ антитринитаріи выходили въ своемъ ученіи не просто только изъ *началъ религиозныхъ*, но и *философскихъ*,—изъ началъ, какъ мы видѣли выше, совсѣмъ другаго рода. Первые были обыкновенные религиозные фанатики, отличавшіеся простотою и преимущественно обрядовымъ суевѣріемъ; вторые были люди совершенно другаго склада, люди мысли и разсудка,—почти всѣ отличались философскимъ образованіемъ

(1) Какъ особую вѣтвь этой секты, составляли *назаремъ*, отличавшіеся большимъ уваженіемъ къ лицу Иисуса Христа, и большою свободою и снисходительностію въ ученіи о законѣ Моусеевомъ; но историческое основаніе, главная сущность и общій характеръ этой секты—тѣ же самыя, какъ и у *евіонеевъ*. Извѣстія о назаряхъ можно читать у тѣхъ же самыхъ церковныхъ писателей, у которыхъ сохранились извѣстія и о *евіонеевѣхъ*.

и ученостію, и, сколько можно судить по извѣстіямъ древнихъ, были знакомы со всѣми философскими теоріями своего времени. Сходство между тѣми и другими было, такимъ образомъ, только внѣшнее и общее.

Гораздо больше было внутреннего родства у евіонейскихъ монархіанъ съ другою еретическою общиною II вѣка, извѣстною у св. *Епифанія* подъ именемъ *алоевъ* (1). Собственно объ ученіи этихъ еретиковъ почти ничего нѣтъ у древнихъ церковныхъ писателей; они извѣстны древней Церкви только своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ писаніямъ св. *Іоанна богослова*. Но и по тому уже неполному представленію, какое оставили намъ о нихъ древніе церковные писатели, съ большою вѣроятностію можно заключать, что алоги были только особою группою и отдѣльною вѣтвію цѣлой еретической партіи конца II вѣка, извѣстной подъ именемъ *антитринитаріевъ* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Особенно много сходства у нихъ съ первыми представителями евіонейскаго монархіанизма, — сколько можно судить по общему характеру и направленію тѣхъ и другихъ. Самый первый церковный писатель, говорящій объ этихъ лжеучителяхъ, св. *Ириней*, не называетъ ихъ собственно по имени (2); онъ говоритъ только о людяхъ, „не признающихъ благодатнаго дара Духа, въ послѣднія времена излитаго по опредѣленію Отца на родъ человеческій, — какъ пишется въ евангеліи *Іоанна*, въ которомъ Господь обѣщаетъ послать своимъ ученикамъ Утѣшителя (*Paracletum*), — о людяхъ, не признающихъ ни Евангелія, ни пророческаго Духа“. *Филастрий* (3) выражается нѣсколько опредѣленнѣе св. *Иринея*; онъ уже прямо называетъ этихъ людей *еретиками*, упорно пребывающими въ своемъ заблужденіи, не разумѣющими ни силы, ни духа св. Писанія; но и онъ ничего еще не говоритъ объ ихъ ученіи,

(1) S. Eiphan. Adv. hæres., hæc. LI. c. 3; Patrolog. curs. compl. ed. Migne. 1848 г. т. XII.

(2) Вотъ его слова: Alii vero ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quæ est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum. Adv. hæc. lib. III. c. XI.

(3) Philastr. De hæres. 60.

и не называетъ ихъ даже алогами; все заблужденіе ихъ состоитъ по нему только въ томъ, что они не принимаютъ *евангелія* и *Апокалипсиса* св. Іоанна и не признаютъ ихъ подлинными произведеніями этого апостола, а приписываютъ объ книги еретику Керинеу. Еще опредѣленнѣе говорить объ этихъ людяхъ св. *Епифаній* ⁽¹⁾; но и у него собственно объ ученіи ихъ почти ничего нѣтъ. Весь его обширный трактатъ объ алогахъ (35 главъ) развиваетъ только одну мысль, что еретики эти относились критически къ писаніямъ св. Іоанна, и что мнѣніе ихъ объ этихъ писаніяхъ нечестиво и неосновательно. Еретики эти,—говоритъ св. *Епифаній*,—прежде называвшіеся иначе, въ полномъ смыслѣ заслуживаютъ имени *алоговъ*; потому что они, какъ настоящіе антихристы, не только не признаютъ подлинными *евангелія*, *Апокалипсиса* и всѣхъ вообще писаній св. Іоанна, но и не принимаютъ также „проповѣдуемаго имъ Слова“ (*τὸν Λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κηρυχθέντον*); они приписываютъ эти книги еретику Керинеу ⁽²⁾. Основаніемъ такого мнѣнія служить для нихъ,—продолжаетъ св. *Епифаній* ⁽³⁾,—ложный ихъ взглядъ на отношеніе послѣдняго *евангелія* къ тремъ первымъ; алоги говорятъ, что будто Іоаннъ въ своемъ *евангеліи* противорѣчитъ остальнымъ тремъ *евангелистамъ*; есть будто множество происшествій и событій, о которыхъ или говорить только одинъ Іоаннъ, а всѣ прочіе *евангелисты* молчатъ, или наоборотъ—только одни эти послѣдніе говорятъ, а Іоаннъ умалчиваетъ; несогласіе между ними касается будто бы и самаго хронологическаго порядка въ разсказѣ объ однихъ и тѣхъ же событіяхъ. Дальше св. *Епифаній* представляетъ разныя возраженія алоговъ противъ *евангелія* и *Апокалипсиса*, и до самаго конца своего трактата занимается опроверженіемъ этихъ возраженій. Такимъ образомъ, по *Иринею*, *Филастрию* и *Епифанію*, алоги были противниками ученія Іоанна о *Параклетѣ* или *Утѣшителѣ*,—не призывали *благодати Св. Духа*,—отрицали подлинность всѣхъ вообще писаній влюбленнаго ученика Христова, считая авторомъ ихъ гностика Керинеа,—и не принимали проповѣ-

(1) S. Eriphan. Adv. haer. II.

(2) сар. 3.

(3) сар. 4.

двумя Иоанномъ Слова. Спрашивается теперь,—по историческимъ ли только побужденіямъ отрицали алоги писанія св. Иоанна, или и по догматическимъ? Другими словами,—имѣли ли они при этомъ въ виду ученіе Иоанна о Богѣ-Словѣ, какъ такое ученіе, съ которымъ они не соглашались,—или вовсе не были противниками церковнаго ученія о вѣчномъ Божествѣ Иисуса Христа? Прямаго и положительнаго отвѣта на эти вопросы нѣтъ ни у св. Иринея, ни у Филастрия, ни у св. Епифанія. Между тѣмъ, простое отрицаніе писаній св. Иоанна вообще и евангелія въ частности, по однимъ только чисто историческимъ побужденіямъ не можетъ еще дѣлать алоговъ антиринитаріями въ собственномъ смыслѣ этого слова. Хотя св. Епифаній и говоритъ, что алоги не принимали „проповѣдуемаго Иоанномъ Слова“,—но это не значитъ еще, чтобы они вообще отрицали вѣчное божество Иисуса Христа; изъ этой одной фразы можетъ быть только тотъ выводъ,—что алоги не считали „проповѣдуемаго Иоанномъ Слова“ каноническимъ и апостольскимъ учениемъ, принадлежащимъ самому св. Иоанну. Но при этомъ они могли принаывать божество Иисуса Христа въ смыслѣ всѣхъ прочихъ новозавѣтныхъ Писаній. Они могли видѣть во Христѣ Спасителя истиннаго Сына Божія, образъ невидимаго Бога, перворожденнаго всей твари, все сотворившаго и все содержащаго своею силою и могуществомъ,—могли считать Его сіяніемъ славы Бога Отца и образомъ ипостаси Его,—какъ проповѣдуются о Немъ въ прочихъ новозавѣтныхъ книгахъ. Это предположеніе, повидимому, оправдываетъ и самъ Епифаній, когда говоритъ въ одномъ мѣстѣ⁽¹⁾, что „алоги считаютъ свое ученіе нашимъ“, т. е. православнымъ: „δοκίμοι καὶ αὐτοὶ τὰ ἰσα ἡμῖν πιστεύουσιν“. По такой выводъ относительно ученія алоговъ только *повидимому* вѣрнѣе; весь трактатъ св. Епифанія если не прямо, во всякомъ случаѣ довольно ясно доказываетъ, что алоги были антиринитаріями въ собственномъ смыслѣ этого слова, и что кромѣ Св. Духа (какъ это видно изъ свидѣтельства Иринея) они не считали Богомъ и Сына Божія, и были въ концѣ II столѣтія самыми сильными противниками церковнаго ученія о Богѣ-Словѣ, которое основывалось главнымъ образомъ на писаніяхъ св. Иоанна.

(1) Adv. haer., haer. II. cap. 4.

Почти въ самомъ началѣ своего трактата ⁽¹⁾ св. Епифаній влагаетъ въ уста алоговъ слѣдующія слова: „чтò значитъ, — говорили они, — *въ началъ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово*“? И потомъ: „*Слово плоть бысть, и вселися въ ны, видѣхомъ славу Его, славу яко единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины*“? Что значитъ: „*Иоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ, и воззва глаголя: сей по мнѣ истинный предо мною бысть, яко перьше мене бѣ*“? „*Сей Агнецъ Божий, вземай грѣхи мѣра*“? и т. д. Въ этихъ словахъ алоговъ, очевидно, заключается возраженіе противъ самого главнаго мѣста новозавѣтнаго ученія о вѣчномъ божествѣ Иисуса Христа и Его вѣчномъ существованіи, какъ Бога-Слова. Это мѣсто изъ евангелія Иоанна, какъ видно по ходу рѣчи у св. Епифанія, алоги считали *существенно* противорѣчащимъ всему остальному новозавѣтному ученію объ Иисусѣ Христѣ. Они приводили его, какъ самое первое и главное основаніе своего отрицательнаго отношенія къ книгамъ св. Иоанна; „*οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τῆς λοιπῆς ἀποστόλης*“, говорили они, — и вслѣдъ за этимъ прибавлялп: „*καὶ τὶ εἰπεῖν, ἔτι ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*“ ⁽²⁾, и т. д.; т. е. алоги хотѣли этимъ сказать: книги ап. Иоанна находятся въ существенномъ противорѣчій съ писаніями остальныхъ апостоловъ; вмѣсто того, чтобы начать свое евангеліе, по примѣру остальныхъ трехъ евангелистовъ, повѣствованіемъ о выступленіи Иисуса Христа на общественное служеніе въ качествѣ простаго человѣка, — только особеннымъ, сверхъестественнымъ образомъ рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, и при крещеніи на Иорданѣ получившаго высшіе божественные дары, — Иоаннъ прямо начинаетъ разсуждать теоретически, — говорить объ Иисусѣ Христѣ какъ о Богѣ-Словѣ, имѣющемъ свое бытіе отъ вѣчности, искони, — какимъ Онъ вовсе не былъ; вмѣсто того, чтобы начать свой разсказъ объ Иисусѣ Христѣ съ того именно пункта, когда Онъ дѣйствительно началъ существовать лично, — т. е. съ Его временнаго зачатія и рожденія отъ Дѣвы, — Иоаннъ совершенно ошибочно начинаетъ говорить о Его предвѣчномъ существованіи вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ. Если мы правильно по-

⁽¹⁾ Adv. haer., haer. LI. с. 4.

⁽²⁾ Ibid.

нимаемъ это мѣсто св. Епифанія,—значить алоги отрицали писанія Іоанна не по однимъ только историческимъ основаніямъ, но главнымъ образомъ по догматическимъ, т. е. потому, что Іоаннъ яснѣе и опредѣленнѣе всѣхъ прочихъ апостоловъ учитъ объ Іисусѣ Христѣ, какъ о личномъ Богѣ-Словѣ. Такимъ людямъ, какъ алоги, для которыхъ ничего не стоило исказывать смыслъ и духъ Писанія, ученіе прочихъ апостоловъ объ Іисусѣ Христѣ безъ особенныхъ затрудненій можно было толковать въ свою пользу и принаровлять къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ, по примѣру гностиковъ; но евангелистъ Іоаннъ особенно ясно, и совершенно положительно и опредѣленно говоритъ о вѣчномъ божествѣ Іисуса Христа, такъ что съ его писаніями нельзя было обращаться точно также, какъ съ писаніями прочихъ апостоловъ; алоги, какъ видно, вполне понимали это, и подъ предлогомъ разногласія Іоанна съ остальными евангелистами прямо и безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій отвергли его писанія, какъ неканоническія. Правильность этого вывода подтверждается еще другими свидѣтельствами св. Епифанія. Въ одномъ мѣстѣ⁽¹⁾ своего трактата объ алогахъ онъ прилагаетъ къ нимъ слова ап. Іоанна (1 Іоан. 2, 18) объ антихристахъ, уже явившихся и только еще имѣющихъ явиться,—отметающихся и Бога Отца и Его Сына, Бога-Слова;—значить алоги были между прочимъ тѣми именно людьми, о которыхъ пророчествовалъ въ свое время св. Іоаннъ,—значить они дѣйствительно метались Бога Отца и Бога-Слова, Его Сына. Въ другомъ своемъ трактатѣ—*Contra Theodotianos*—св. Епифаній связываетъ этихъ послѣднихъ съ ересью алоговъ, и говоритъ о Θεодотѣ, что онъ есть не что иное, какъ „ἀποπασιμα τῆς προειρημένης ἀλίγων αἰρέσεως, τῆς ὀνομαζομένης τὸ κατὰ Ἰωάννην Ἐυαγγέλιον“⁽²⁾; т. е. что алоги учили объ Іисусѣ Христѣ точно также, какъ училъ и Θεодотъ византійскій,—не признавали Его вѣчнаго существованія, какъ Бога-Слова. Это послѣднее свидѣтельство св. Епифанія очень выразительно подтверждаетъ также и наше прежнее положеніе, что алоги были только особою группою одной и тойже еретической партіи, возстававшей въ концѣ II столѣтія противъ церковнаго ученія о Тро-

(¹) *Adv. haer.*, haer. LI. cap. 3.

(²) *Haer.* LIV. cap. 1.

ницѣ вообще и вѣчномъ божествѣ Иисуса Христа, какъ личнаго Бога-Слова, въ частности⁽¹⁾. Вся эта партія, состоявшая изъ алоговъ и первыхъ антитринитаріевъ евіонейскаго направленія, одинаково относилась и къ св. Писанію и къ современному ей церковному ученію о св. Троицѣ. Въ представителяхъ этой партіи мы замѣчаемъ одно и то же стремленіе—какимъ бы то ни было образомъ отстоять свои гностическія начала, и провести въ своемъ ученіи о Богѣ тѣ общіе и главные принципы, которые легли въ основаніе всего направленія разсмотрѣннаго нами уже въ предыдущемъ отдѣлѣ. Мы убѣдимся въ этомъ при дальнѣйшимъ изложеніи дѣла.

Первые антитринитаріи евіонейскаго направленія, извѣстные у церковныхъ писателей подъ именемъ *еоодотіанъ*,

(¹) Кроме свидѣтельствъ св. Иринея, Филастрія и св. Епифанія, есть еще два свидѣтельства объ алогахъ,—*бл. Августина* и *св. Іоанна дамаскина*. Первый въ своемъ трактатѣ «De haeresibus» (cap XXX, Omnia opera. t. VIII. ed. Migne Patrol. cursus completus) говоритъ объ алогахъ, что «они называются эимиъ именемъ потому, что не признаютъ Бога-Слова (Deum Verbum) и отрицаютъ подлинность евангелія и Апокалипсиса св. Іоанна». Второй тоже въ трактатѣ «De haeresibus» (с. 51. Omnia opera, t. I. ed. Migne Patrol. curs. compl.), говоритъ о нихъ еще опредѣленнѣе,—именно—что «алогъ не только отрицаетъ подлинность евангелія и Апокалипсиса Іоанна, но и не признаютъ проповѣдуемаго въ нихъ Бога-Слова,—не признаютъ, что Онъ пришелъ отъ Отца и существуетъ отъ вѣчности, τὸν ἰσθόντα ἐκ τοῦ Πατρὸς Θεὸν Λόγον, ὄντα αἰεὶ, μὴ δέχεσθαι». Оба эти свидѣтельства, какъ очевидно, прямо и положительно говорятъ, что за еретики были алогъ,—тогда какъ ни у св. Иринея, ни у Филастрія, ни у св. Епифанія нѣтъ прямого и совершенно опредѣленнаго отвѣта на вопросъ,—кто были алогъ и какое ихъ ученіе. Но вѣрность и точность этихъ свидѣтельствъ, и вообще научная важность ихъ въ вопросѣ объ алогахъ не признаются новѣйшими, особенно нѣмецкими, критиками. Напр. свидѣтельство Августина находятъ сомнительнымъ потому, что въ нѣкоторыхъ спискахъ его твореній вмѣсто—Deum-Verbum—стоятъ—«Domini Verbum»,—отъ чего смыслъ свидѣтельства уже совершенно измѣняется. Какъ бы то ни было, впрочемъ, для насъ ясно однакожъ изъ разсмотрѣнныхъ нами указаній Иринея, Филастрія и особенно изъ трактата Епифанія, которые всѣми признаются несомнѣнно вѣрными,—что древніе алогъ дѣйствительно были противниками церковнаго ученія о Троицѣ, и что вмѣстѣ съ антитринитаріями они дѣйствительно отрицали вѣчное божество Иисуса Христа,—ученіе о Немъ, какъ о личномъ Богѣ-Словѣ.

мелхиседекитовъ и *артемонитовъ* ⁽¹⁾, стояли другъ къ другу гораздо ближе, чѣмъ къ родственнымъ съ ними алогамъ и ко всѣмъ вообще остальнымъ гностическимъ сектамъ. Въ послѣднемъ десятилѣтїи II вѣка и въ началѣ III они составляли одну и ту же еретическую общину, имѣвшую нѣкоторое время довольно значительное вліяніе въ римской церкви; преемственно другъ за другомъ они преслѣдовали одну и ту же цѣль—доказать вопреки церковному ученію и св. Писанію, что Христосъ былъ только простымъ человѣкомъ, и что Богъ, Творецъ неба и земли, есть только одинъ—Богъ Отецъ. Евсевій говоритъ объ этихъ еретикахъ подъ однимъ именемъ *артемонитовъ*, хотя кромѣ Артемона онъ упоминаетъ въ своемъ трактатѣ и о другихъ двухъ представителяхъ этой еретической общины—*Теодотѣ* старшемъ и ученикѣ его *Теодотѣ* младшемъ ⁽²⁾. Бл. *Теодоритъ* ученіе *Теодота* старшаго (изъ Византіи) считаетъ вполне согласнымъ съ ученіемъ Артемона или Артемы ⁽³⁾, и вмѣстѣ съ *Филастріемъ* ⁽⁴⁾ и *Епифаніемъ* ⁽⁵⁾ провозводитъ мелхиседекитовъ, главою которыхъ былъ по нему *Теодотъ* младшій, отъ прежде описанныхъ *теодотіанъ*, т. е. послѣдователей *Теодота* старшаго; онъ называетъ ихъ особою только частію этихъ послѣднихъ ⁽⁶⁾.

Основателемъ и главою всей этой еретической общины, или—какъ выражается Евсевій—„вождемъ и отцемъ этого богохульнаго отступничества“ ⁽⁷⁾, былъ *Теодотъ* *кожевникъ* (*οικητεὺς*

⁽¹⁾ О нихъ можно читать у *Климентя александрійскаго* въ его сочиненіи «*Excerpta ex scriptis Theodot.*» (ed Migne, *Patrol. curs. compl.* t. XI),—у св. *Ипполита*, *Philosoph. lib.* VII. с. 35 и 36, *lib.* X. с. 23 и 24; это два самыхъ главныхъ источника относительно ученія египетскихъ антирнитаріевъ. Дальше можно читать о нихъ у Евсевія, *Церк. ист. кн.* V. гл. 22,—у св. *Епифанія*, *Adv. haeres.* LIV, и LV,—у *Филастрія*, *De haeresib.* с. I и LII,—у *Тертуліана*, *De praescript. adv. haeretic.* сар. LIII,—у бл. *Авустина*, *De haeres.* с. XXXIII и XXXIV,—у друг.

⁽²⁾ *Церк. истор. кн.* V. гл. 28.

⁽³⁾ *Haeretic. fab.*, *lib.* II с. V. р. 334.

⁽⁴⁾ *De haeres.* с. LII. р. 106.

⁽⁵⁾ *Advers. haeres.* LV. с. 1.

⁽⁶⁾ *B. Theodor., haer. fab. lib.* II. с. VI. р. 332.

⁽⁷⁾ *Церк. ист. кн.* V. гл. 28. стр. 345.

τῆν τέχνην),—по единогласному свидѣтельству древнихъ, родомъ изъ Византіи. О жизни, первоначальномъ воспитаніи, дѣятельности и самой послѣдней судьбѣ этого человѣка немного извѣстно. Епифаній называетъ его человѣкомъ начитаннымъ, и мужемъ „многочученнымъ“—*πολυμαθῆς τῷ λόγῳ*⁽¹⁾. По всей вѣроятности, онъ былъ воспитанъ главнымъ образомъ на положительныхъ наукахъ; потому что о послѣдователяхъ той общины, главою и основателемъ которой былъ Θεοδοτὸς византійскій, Евсевій вообще выражается⁽²⁾,—что они занимались „геометріею Евклида, философіею Аристотеля, читали Θεοφράστα, а Галена едвали не боготворили“⁽³⁾. Во время гоненія на христіанъ, какъ предполагаютъ⁽⁴⁾, при императорѣ Маріѣ Авреліѣ,—Θεοδοτὸς вмѣстѣ съ другими христіанами былъ схваченъ и посаженъ въ темницу. Товарищи всѣ умерли мученически за свою вѣру въ божество Иисуса Христа,—а Θεοδοτὸς отрекся отъ Него и былъ освобожденъ изъ темницы. Этимъ поступкомъ онъ навлекъ на себя до того сильное нерасположеніе въ своемъ отечественномъ городѣ Византіи, что дальнѣйшее пребываніе въ немъ было для Θεοδοτα въ тягость,—и онъ отправился въ Римъ, гдѣ епископомъ въ это время былъ Викторъ (192—202), тринадцатый послѣ ап. Петра⁽⁵⁾. Молва о его отступничествѣ скоро достигла и въ Римъ; она и здѣсь навлекла на него такое же всеобщее нерасположеніе со стороны христіанъ, какое онъ видѣлъ и въ своемъ отечественномъ городѣ. Многіе стали допытываться отъ него,—почему онъ отрекся отъ Христа?—И это дало ему поводъ высказать свои настоящія убѣжденія относительно личности Христа Спасителя. Θεοδοτὸς говорилъ, что онъ отрекся не по трусости и слабости характера, а по убѣжденію,—что онъ считаетъ Иисуса Христа не Богомъ, а только простымъ человѣкомъ. Это еще больше возбудило противъ него римскихъ христіанъ, и епископъ Викторъ отлучилъ его наконецъ отъ церковнаго общенія⁽⁶⁾. Долго

(1) Adv. hæres. LIV. с. 1.

(2) Церк. истор. кн. V. гл. 28. стр. 317.

(3) Евсевій пользуется словами неавѣстнаго ему писателя.

(4) На основаніи *Баронія*, Annal. eccles., ап. 196.

(5) Церк. истор. Евсев. кн. V. гл. 28.

(6) Разсказъ объ всемъ этомъ преимущественно находится у св. Епифанія, hæg. LIV. сар. 4; отчасти говорятъ объ этомъ и *Филастрий*, De

ли онъ прожилъ послѣ своего отлученія, и какая вообще была судьба его за это время,—неизвѣстно; по всей вѣроятности онъ умеръ уже при преемникѣ Виктора, еп. Зефиринѣ (202—219),—потому что въ это время о немъ уже не упоминается въ древнихъ извѣстiяхъ,—и партiя его является уже подъ другими именами—*мелхиседекитовъ* и *артемонитовъ*.

Объ основателяхъ этихъ двухъ еретическихъ сектъ—*Теодотъ младшiй*, или *мнiяльщикъ денегъ* (*τραπέζιτης*), какъ называютъ его древнiе, и *Артемонъ*,—объ ихъ воспитанiи, характерѣ, мѣстѣ рожденiя и вообще о всей судьбѣ ихъ, намъ положительно ничего неизвѣстно. За то довольно подробныя и опредѣленныя свѣдѣнiя дошли до насъ о характерѣ, направленiи и отношенiи къ св. Писанiю вообще всей той еретической общины, къ которой принадлежали и теодотиане, и мелхиседекиты съ артемонитами.

Главнымъ источникомъ въ этомъ отношенiи служитъ сочиненiе неизвѣстнаго писателя, бывшаго, какъ видно изъ хода дѣла, современникомъ этихъ еретическихъ сектъ. Довольно подробно приводитъ отрывки изъ этого сочиненiя Евсевiй въ своей „Церковной исторiи“ (кн. V, гл. 28); болѣе въ сокращенномъ видѣ пользуется имъ и бл. Теодоритъ, который озаглавляетъ это сочиненiе — „*σμικρὸς λαβύρινθος*“; и говоритъ, что оно приписывается нѣкоторыми, хотя и неосновательно, церковному писателю III вѣка, Оригену (1). Впослѣдствiи его стали приписывать римскому пресвитиру *Клею* (тоже въ III вѣкѣ), имя котораго оно и носитъ дѣйствительно въ нѣкоторыхъ старинныхъ изданiяхъ творенiй отцевъ и учителей Церкви. Новѣйшiе нѣмецкiе ученые приписываютъ это сочиненiе св. Ипполиту (2), который былъ не только современникомъ первыхъ монархiанъ евiонейскаго и патрипастасiанскаго направленiя, но и принималъ самое живое и дѣятельное участiе въ борьбѣ съ ними Церкви; свидѣтельство его объ этихъ людяхъ,—если означенное сочиненiе принадлежитъ дѣйствительно ему,—имѣетъ для насъ, поэтому, полную достовѣрность. Авторъ „*σμικρὸς λαβύρινθος*“ описываетъ

haer., h. L.,—*Тертуллианъ*, De praescript. advers. haer., cap. LIII, и *Авустинъ*, De haer., cap. XXXIII.

(1) Haer. fabul. lib. II. c. V.

(2) Напр. *Кюль*, *Гизелертъ*, *Добрнеръ*, и др.

первыхъ монархіанъ евіонейскаго направленія, и преимущественно ихъ отношеніе въ св. Писанію, чертами, до поразительности сходными съ описаніемъ эвгеетическихъ пріемовъ гностиковъ у св. Иринея и св. Епифанія⁽¹⁾. „Еретикови эти (т. е. антиринитаріи),—пишетъ авторъ,—*безъ страха искажаютъ* св. Писаніе, отвергаютъ правило древней вѣры и не признаютъ Христа“. Они не обращаютъ вниманія на прямой смыслъ священныхъ книгъ; для нихъ нечего не значить истолковать извѣстное мѣсто по своему, примѣнительно къ ихъ собственному ученію,—если бы это и было даже съ натяжками, и противорѣчило прямому смыслу Писанія. Если въ опроверженіе ихъ ученія приводятъ имъ какое-нибудь изреченіе божественнаго Писанія, они стараются представить его совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, и чисто діалектически выводятъ изъ него обыкновенно такое заключеніе, которое больше доказываетъ ихъ собственныя мысли, чѣмъ ученіе ихъ противниковъ. Они выбираютъ обыкновенно,—пишетъ Филастрий⁽²⁾,—только тѣ мѣста изъ Писанія, которыя говорятъ о Христѣ, какъ о простомъ человѣкѣ;—а тѣ, въ которыхъ содержится ученіе о Немъ, какъ о Богѣ, они не принимаютъ⁽³⁾. Эти свидѣтельства автора „*σμικρός λαβύρινθος*“ и Филастрия вполнѣ подтверждаются цѣлыми двумя трактатами у св. Епифанія,—„*Contra Theodotianos*“ и „*Contra Melchisedecianos*“⁽⁴⁾. Искажая и перетолковывая смыслъ отдѣльныхъ мѣстъ Писанія, антиринитаріи,—по словамъ автора „*σμικρός λαβύρινθος*“⁽⁵⁾,—налагали свои руки, съ цѣлю будто бы исправленія, и на все почти божественное Писаніе. У нихъ существуетъ множество особыхъ списковъ священныхъ книгъ, которые всѣ несогласны со списками, одобренными Церковію и авторитетомъ ея святыхъ учителей. Каждый изъ еретиковъ считаетъ себя въ правѣ исправлять св. Писаніе, какъ ему кажется лучшимъ,—и вносить въ свой списокъ то, что

(1) Свидѣтельства объ этомъ предметѣ св. Иринея и св. Епифанія см. въ предыдущемъ отдѣлѣ

(2) De haeres. cap. L.

(3) Черта, очень живо напоминающая алоговъ,—какъ описываетъ ихъ св. Епифаній.

(4) Advers. haeres. LIV и LV.

(5) У Евсевія, V. гл. 28.

больше согласуется съ его собственнымъ образомъ мыслей и ближе подходитъ къ его личнымъ возрѣніямъ. Отсюда— списки ихъ не только несогласны съ церковными, но—и между собою. „Списки Асклепідота несогласны со списками Θεодота, а съ этими списками опять несогласны списки Ермофилы; списки Аполлонія несогласны даже между собою“. Нѣкоторые изъ нихъ простираютъ свою дерзость еще дальше; они положительно отвергаютъ и законъ и пророковъ. По свидѣтельству св. Епифанія, еоодотіане отвергаютъ и евангеліе и Апокалипсисъ ап. Іоанна⁽¹⁾. Такъ дерзко и такъ преступно,—заключаетъ свой разсказъ авторъ упомянутого сочиненія,—относились эти еретики къ св. Писанію! Въ этомъ же своемъ сочиненіи онъ старается также объяснить, почему они обращались такимъ образомъ съ книгами св. Писанія. „Они либо не вѣрятъ, что божественное Писаніе изречено Св. Духомъ,—либо считаютъ себя мудрѣе Св. Духа“⁽²⁾. Нѣсколько выше онъ высказываетъ свою мысль яснѣе; по нему антиринитаріи и не могли иначе относиться къ св. Писанію, уже по самому характеру и направленію своего образованія и рода занятій, который они ставили выше всего. „Это люди земные,—пишетъ онъ о нихъ,—говорятъ земное и не знаютъ градущаго свыше. Они прилежно занимаются геометріею Евклида, удивляются Аристотелю и Теофрасту, а Гална едвали не боготворятъ“⁽³⁾. *Злоупотребляя науками невѣрныхъ* для подтвержденія своего еретическаго мнѣнія и искажая простую вѣру божественныхъ Писаній хитростями безбожниковъ (подъ невѣрными и безбожниками авторъ вѣроятно разумѣетъ языческихъ философовъ и ученыхъ),—они далеки отъ истинной вѣры и пра-

(1) Advers. haer. LIV. По мнѣнію нѣкоторыхъ немецкихъ ученыхъ (Шик. Веделя, Виттига, Рейтнера, и др.) артемониты уничтожили въ своихъ спискахъ мѣсто изъ перваго посланія св. Іоанна (гл. 5, ст. 7 и 8) о трехъ свидѣтеляхъ на небѣ и на землѣ.

(2) Подобное же говорить объ алогахъ св. Иринея, Advers. haeres. lib. III. cap. XI въ концѣ,—всладъ за приведеннымъ нами выше его мѣстомъ о нихъ.

(3) Точно также, по свидѣтельству св. Епифанія (Advers. haeres. XXVII), послѣдователи Карпократа почитаютъ изображенія Пифагора, Платона и Аристотеля наравнѣ съ изображеніями Іисуса Христа. См. также у Иринея, Advers. haer. lib. I. cap. 25.

вильнаго отношенія къ св. Писанію“. Такимъ образомъ,— по описанію автора „*σμιμρός λαζβρινθός*“ первые монархіане евіонейскаго направленія ставили св. Писаніе ниже своихъ собственныхъ воззрѣній; вмѣсто того, чтобы ихъ принаров- лять къ ученію св. Писанія, какъ дѣлали современные имъ церковные писатели, они поступали напротивъ,—св. Писа- ніе принаровляли къ своему ученію и своему образу мыс- лей,—пріемъ общій у нихъ, какъ мы видѣли, со всѣми во- обще гностическими сектами. Ради идеи, ради напередъ со- ставленной теоріи, для нихъ ничего не стоило исказить из- вѣстное мѣсто Писанія,—посредствомъ софистики и діалек- тики, перенятой ими у ихъ любимыхъ учителей, найти въ немъ смыслъ, каковаго оно вовсе въ себѣ не заключаетъ,— лишь только бы оправдать въ глазахъ христіанъ и сдѣлать благовидными свою идею или свою теорію,—и найти для нихъ доступъ у людей простыхъ и малообразованныхъ. Вѣ- ру въ авторитетъ св. Писанія замѣнила у нихъ вѣра въ Аристотеля, Теофраста и Галена; мѣсто живаго религіозна- го чувства и благоговѣнія, раствореннаго благодатію Св. Духа,—какъ это свойственно всѣмъ истинно вѣрующимъ христіанамъ, и какъ это было безъ сомнѣнія у лучшихъ изъ ихъ современниковъ,—у нихъ заступали сухой рассу- дочный анализъ, отрицательное отношеніе ко всему священ- ному, и узкій, чисто рационалистическій взглядъ на самыя дорогія и завѣтныя для христіанина вещи,—взглядъ, раство- ренный софистикою и діалектикою философовъ Аристотеле- вой школы. Неудивительно послѣ этого, если современные церковные писатели и лучшіе люди тогдашней эпохи отно- сились къ нимъ съ очень сильнымъ нерасположеніемъ, и трактовали ихъ почти наравнѣ съ язычниками.

Но особенно сильно могло возбуждать противъ себя рев- нителей истинно апостольскаго преданія *ученіе* евіонейскихъ антитринитаріевъ, въ полной степени провиннутое духомъ и характеромъ религіозной философіи гностицизма.

Въ твореніяхъ *Климента александрійскаго, св. Иппо- лита, Тертулліана, св. Епифанія и бл. Теодорита* ученіе первыхъ евіонейскихъ антитринитаріевъ,—особенно двухъ Теодотовъ, ученика и учителя,—сохранилось до насъ въ до- вольно подробномъ и обстоятельномъ видѣ. Самыми главны- ми источниками въ этомъ отношеніи служатъ св. Ипполитъ съ Климентомъ александрійскимъ; у перваго раскрывается

очень ясно и определенно учение Θεодота кожевника,—его дополняют св. Епифаній и отчасти Тертуліанъ; у втораго (т. е. Климента александрійскаго) философски представлено учение Θεодота младшаго; въ болѣе простой и понятной формѣ это учение излагается и другими церковными писателями, Тертуліаномъ, св. Епифаніемъ и бл. Θεодоритомъ. Объ учении Артемона или Артемы есть только нѣсколько словъ у Θεодорита; остальные церковные писатели о его учении ничего не говорятъ,—считая его, безъ сомнѣнія, существенно одинаковымъ съ учениемъ оеодотіанъ и мелхиседекитовъ.

По св. *Ипполиту* (*Philosophumena*, lib. VII, с. 35; lib. X, с. 23) и св. *Епифанію* (*Adv. haer.* LIV с. 1—6) учение *Θεοδοτα* кожевника изъ Византіи можетъ быть представлено въ слѣдующемъ видѣ. Все сотворено Богомъ, и небо и земля, видимое и невидимое. Въ этомъ пунктѣ,—замѣчаетъ св. Ипполитъ,—учение Θεодота вполне согласно съ церковною истиною; но взглядъ его на Иисуса Христа есть взглядъ еретическій⁽¹⁾. Иисусъ, какъ личность, по Θεодоту есть только простой человѣкъ, совершенно похожій на всѣхъ остальныхъ людей, „*ἰσὺς ἀνθρώπου πάντων*“,—или, какъ выражается Епифаній, „*ψιλὸς ἀνθρώπου*“. Что Иисусъ есть только простой человѣкъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ во многихъ мѣстахъ своихъ св. Писаніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта. Моисей говоритъ евреямъ, что Господь Богъ возставитъ имъ нѣкогда изъ среды ихъ такого же пророка-человѣка, каковъ и самъ онъ (Второз. 18, 15). Исаія называетъ Иисуса *человѣкомъ, въ язвъ суцимъ*,—говоритъ что *видъ его* будетъ *безчестенъ и умаленъ паче всѣхъ сыновъ человеческихъ* (гл. 53, ст. 3 и сл.). Человѣкомъ же называетъ Его и пророкъ Іеремія: *человѣкъ есть, и кто познаетъ его* (17, 9)? Такое же имя прилагаетъ Себѣ и самъ Иисусъ: *ищите убити мене, человека, иже истину вамъ глаголахъ* (Іоан. 8, 40);—Онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что *всякъ грѣхъ и хула на Сына человеческаго отпустится*,—не отпустится только хула на *Духа Святаго*, ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ (Матѣ. 12, 31—32). И апостолы считали Его не больше, какъ простымъ человѣкомъ. Петръ называетъ Его, въ своей рѣчи къ іудеямъ,

⁽¹⁾ Это же самое говорятъ бл. Θεодоритъ и объ артемонитахъ: *haer. fabul. lib. II. cap. IV.*

мужемъ, засвидѣтельствованнымъ отъ Бога силами и чудесами и знаменіями (Дѣян. 2, 22); Павелъ посредника между Богомъ и людьми называетъ *человѣкомъ Иисусомъ* (1 Тим. 2, 5) (1). Прежде своего земнаго рожденія Иисусъ не существовалъ какъ особая личность; Онъ существовалъ развѣ только *идеально*, въ предвѣчномъ предопредѣленіи Отца (*κατὰ βουλὴν τοῦ Πατρὸς*). Лично же Онъ началъ существовать только со времени своего рожденія отъ Дѣвы, зачавшей Его по наитію или осѣненію отъ Св. Духа (*ἐπιμαίοντος τοῦ ἀγίου Πνεύματος*). Уже этимъ сверхъестественнымъ рожденіемъ своимъ отъ Дѣвы (2) Иисусъ прямо сталъ выше всѣхъ прочихъ людей; Богъ показалъ этимъ міру, что Иисусъ хотя и человекъ, — но человекъ одаренный высшими дарами. Сверхъестественное рожденіе Его не было, впрочемъ, воплощеніемъ Бога; ангель, по свидѣтельству евангелиста Луки, не сказалъ Дѣвѣ Маріи, что Духъ Господень *будетъ въ ней*, — но сказалъ только, что Онъ *снизойдетъ* на нее (1, 35). Кромѣ своего сверхъестественнаго рожденія, Иисусъ отличался отъ

(1) На эти мѣста Писанія ссылался Феодотъ по св. Епифанію.

(2) По мнѣнію всѣхъ вообще церковныхъ писателей, касавшихся ученія Феодота кожевника, этотъ послѣдній училъ, что Иисусъ родился *сверхъестественнымъ образомъ*. Только одинъ св. Епифаній повидимому не допускаетъ этого; онъ говоритъ, что Феодотъ училъ о рожденіи Иисуса отъ *мужескаго семени* (*ἐκ σπέρματος ἀνδρός*). Но эта разность только кажущаяся; Епифаній могъ не допускать въ ученіи Феодота рожденія Иисуса собственно отъ Дѣвы безъ мужа, — но въ то же время онъ все-таки могъ видѣть въ его ученіи другое какое-нибудь особенное дѣйствіе Божества при рожденіи Иисуса. Эта мысль проходить, кажется, и у св. Ипполита; по нему Феодотъ, говоря о рожденіи Иисуса отъ Дѣвы, не допускалъ однакожъ, чтобы Онъ заимствовалъ отъ нея тѣло: *οὐκ ἐν τῇ Παρθένῳ σαρκιδέεται* (lib. X, с. 23). Сказавши о рожденіи Иисуса отъ мужскаго семени (по Феодоту), св. Епифаній нѣсколько ниже вставляетъ въ уста Феодота такое толкованіе вѣстнаго мѣста изъ евангелія Луки 1, 35: «ангелъ не сказалъ Дѣвѣ, что Духъ Господень *будетъ въ тебѣ*, но — Духъ Господень *снизойдетъ* на тебя». Значитъ и по Епифанію Феодотъ училъ о сверхъестественномъ дѣйствіи Божества при рожденіи Иисуса. А выраженіе его — *отъ мужскаго семени* — только указываетъ, кажется, на гностическій характеръ ученія Феодота; по всей вѣроятности Епифаній хотѣлъ этимъ сказать о рожденіи Иисуса отъ семени *мужескаго зема*. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что такъ именно училъ, — какъ увидимъ ниже, — и ученикъ его, Феодотъ младшій, по представленію Климента александрійскаго.

прочихъ людей еще тѣмъ, что былъ въ высшей степени благочестивъ и праведенъ (*εὐσεβέστατος*)⁽¹⁾. Но несмотря на эти Его преимущества сравнительно съ остальными людьми, всшпя божественныя силы (*δυνάμεις*) еще не дѣйствовали въ Немъ очевиднымъ образомъ (*οὐκ ἐν αὐτῷ ἐνηργημένοι*) до тѣхъ поръ, пока при крещеніи на Иорданѣ въ видѣ голубя не сошелъ на Него Духъ (*Πνεῦμα*) или *горный Христосъ* (*Χριστὸς ἄνωθεν*).—Съ этого момента личность Иисуса стала находиться подъ особеннымъ вліяніемъ Божества,—въ Немъ стали дѣйствовать и проявлять себя уже очевиднымъ образомъ особенныя божественныя силы. Но Богомъ Онъ не сдѣлался и по сошествіи на Него горняго Христа или Духа,—и вообще Богомъ Онъ никогда не былъ.

По представленію *Тертуллиана*, бл. *Теоодота* и св. *Епифанія* ученіе *втораго Теоодота* (*τραπέζιτης*) было существенно одинаково съ ученіемъ перваго; вся разниа между ними заключалась только въ томъ, что основатель секты *мелхиседекитовъ* болѣе рѣзко, точно и опредѣленно обозначилъ гностическое разграниченіе между Христомъ горнымъ и жившимъ на землѣ Иисусомъ,—между Спасителемъ небеснымъ, произведеніемъ Плиромы, и Спасителемъ земнымъ,—и сдѣлалъ изъ этого предмета самый главный пунктъ своего ученія. Перваго онъ называлъ *Мелхиседекомъ*, первосвященникомъ Бога вышняго,—и приравнивалъ къ нему извѣстное ученіе ап. Павла въ посланіи къ Евреямъ⁽²⁾. Мелхиседекъ,—по ученію Теоодота,—не простой обыкновенный смертный (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), а *нѣкая сила* (*τις δύναμις*)⁽³⁾,—*небесная нѣкая сила*, одаренная особенною благодатію (*πραερίπυαε gratiae coelestis virtus*)⁽⁴⁾,—великая и божественная Сила

(1) Тертуллианъ выражаетъ эту мысль такимъ образомъ: «Christum diceret ex Spiritu quidem Sancto natum ex Virgine, sed hominem solitarium, atque nudum, nulla alia prae caeteris, nisi sola justitiae auctoritate. De praescr. adv. haer. c. LIII.

(2) Филонъ называетъ свой Логосъ точно также великимъ первосвященникомъ, и проводитъ параллель между нимъ и первосвященникомъ иудейскимъ (Omnia opera. edit. Pfeif. t. IV. 270—276).

(3) S. Joann. Damasc. de haeres. cap. 55; Avgustin., de haeres. cap. 34.

(4) Tertullian., de praescr., cap. 53.

(*μερλη και θελα δυναμис*)⁽¹⁾. Онъ есть начало всякой истины и правды, поставленный для этого Богомъ на небѣ (*ἀρχων ἐπὶ δικαιοσύνης, ἐπ' αὐτῷ τοῦτω κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ*)⁽²⁾; сущность его—чисто духовная,—онъ есть Сынъ Божій, живущій въ мѣстахъ горнихъ, недовѣдомыхъ (*πνευματικός τις ὢν, καὶ υἱὸς Θεοῦ, αὐτὸς ἄνω ἐν ἀκατονομάζοις τόποις*)⁽³⁾. Онъ есть верховный судія и водитель къ Богу (*εἰσαγωγεὺς πρὸς τὸν Θεόν*)⁽⁴⁾,—высшій ходатай и посредникъ (*deprecator et advocatus*)⁽⁵⁾,—только чрезъ него Богъ можетъ слышать наши молитвы и принимать наши жертвы,—и только чрезъ него мы можемъ испросить себѣ и наслѣдовать жизнь⁽⁶⁾. Какъ высшій посредникъ и ходатай, Мелхиседекъ есть Духъ Святый (*Μελχισεδέκ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*),—и о немъ именно говорить апостоль, что „Духъ подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ, и ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизреченными“ (Римл. 8, 26)⁽⁷⁾. Исусъ, Спаситель людей, по свѣдѣнію достоинству ниже этого Мелхиседека⁽⁸⁾,—онъ есть только образъ его (*κατ' εἰκόνα δὲ αὐτοῦ τὸν Χριστὸν γεννηθεῖται*)⁽⁹⁾. Объ Исусѣ въ св. Писаніи сказано, что Онъ—первосвященникъ только по чину Мелхиседекову (Псал. 109, 4),—а объ этомъ послѣднимъ апостоль говоритъ, что онъ—*ἀμήτωρ, ἀπάτωρ, ἀγενεαλογήτος*,—не имѣющій ни начала дней, ни конца жизни (Евр. 7, 3)⁽¹⁰⁾. Онъ такъ великъ,—по слову апостола,—что Авраамъ патріархъ далъ ему десятину изъ лучшихъ добычъ своихъ (Евр. 7, 4)⁽¹¹⁾. Мелхиседекъ—ходатай небесный, Исусъ—ходатай земной; тотъ предстательствуетъ за ангеловъ и небесныя силы,—этотъ

(1) B. Theodor., haeret. fabul. lib. II. cap. 6; Philastr., de haeres. cap. 52.

(2) S. Epiphani., adv. haer. 55, 8.

(3) Ibid. c. 8 n. 1.

(4) Ibid. c. 8.

(5) Tertullian. de praeser., c. 53.

(6) S. Epiphani., adv. haer., 55, c. 8.

(7) Ibid. c. 5.

(8) S. Epiphani., advers. haer. 55, c. 1; Tertull., de praeser., c. 53.

(9) B. Theodor., haeret. fab. lib. II. c. 6.

(10) S. Epiphani., adv. haer. 55, c. 1; Tertull. de praeser., c. 53.

(11) S. Epiphani., adv. haer. 55, c. 8.

ходатайствуетъ только за людей (1). Мелхиселекъ есть всеобщій наставникъ и учитель, есть начало истины и самая истина; Иисусъ есть только его представитель и выразитель на землѣ,—избранный и помазанный Богомъ для того, чтобы привести людей къ единому истинному гносису, и чтобы отвлечь ихъ отъ ложныхъ боговъ на путь служенія единому истинному Богу (2).

Уже и по этому одному представленію, оставленному намъ означенными церковными писателями объ ученіи первыхъ двухъ антитринитаріевъ евіонейскаго направленія, мы въ правѣ заключать, что ученіе ихъ существенно близко съ ученіемъ объ Иисусѣ Христѣ гностиковъ валентиніановой школы. У этихъ послѣднихъ, по описанію св. Иринея и св. Епифанія (3), тоже рѣзко различаются между собою *горній* (*ἄνωθεν*) Христосъ и душевный (*ψυχικός*) или психическій,—произведение Плиромы—Спаситель небесный, и произведение Диміурга—Спаситель земной. Послѣдній, какъ и Иисусъ обоихъ Θεодотовъ, точно также рождается отъ Дѣвы сверхъестественнымъ образомъ, не заимствуя отъ нея однакожъ земнаго тѣла (4),—онъ проходитъ черезъ нее только какъ черезъ каналъ. Горній Христосъ, и по ученію валентиніанъ, соединяется извѣстнымъ образомъ съ Иисусомъ при крещеніи на Иорданѣ,—руководитъ Имъ потомъ во все время его земной дѣятельности, и наконецъ предъ страданіями отлетаетъ отъ него, и снова погружается въ божественную Плирому, чтобы созерцать безграничную глубину (*βύθος*). Но это родство въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ между гностиками валентиніановой школы и первыми антитринитаріями простирается гораздо глубже, до мельчайшихъ подробностей. Отъ III вѣка сохранился до насъ памятникъ, который можетъ служить въ этомъ отношеніи самымъ главнымъ источникомъ. Между твореніями Климента александрійскаго есть сочиненіе подъ

(1) Tertullian, de praescr., с. 53.

(2) Eriphan, adv. haer. 55, с. 8: «Χριστός, φησὶν, ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν ὁδόν,—μεχρισμένος καὶ ἐκλεκτός ἀποστρέφειν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδωλῶν καὶ ὑποδεικνύσκει ἡμῖν τὴν ὁδόν».

(3) S. Iren., advers. haeres., lib. 1, cap. 1, § 4. 11. 13 и друг.; S. Eriphan, adv. haer. haer. 31, с. 7.

(4) Ученіе объ этомъ Θεодота см. у св. Ипполита, Philosoph., X, с. 23.

заглавіемъ— „*Excerpta ex scriptis Theodoti*“, состоящее изъ 86 главъ⁽¹⁾. Ученый издатель и комментаторъ сочиненій Филастрия — Албертъ Фабрицій высказываетъ мнѣніе, что Климентъ дѣлалъ свои „*excerpta*“ изъ сочиненій Θεодота кожевника⁽²⁾. Но Неандеръ, специально знакомый съ дѣломъ⁽³⁾, и вмѣстѣ съ нимъ Дорнеръ⁽⁴⁾ разумѣютъ подъ Θεодотомъ Климента младшаго Θεодота, того самаго, котораго Евсевій называетъ „мнѣнльщикомъ денегъ“ и „ученикомъ“ Θεодота кожевника⁽⁵⁾. По мнѣнію Неандера, Климентъ сдѣлалъ свои „выдержки“ во время пребыванія своего въ Сиріи, съ цѣлю—представить сущность и особенности восточной теософіи, однимъ изъ представителей которой былъ между прочимъ этотъ Θεодотъ. И Неандеръ и Дорнеръ единогласно утверждаютъ, что Θεодотъ этотъ былъ близко знакомъ съ воззрѣніями гностиковъ валентиніановой школы, и писалъ свои сочиненія подъ вліаніемъ этихъ именно воззрѣній.

Въ „*Excerpta*“ Климента александрійскаго *ученіе Θεодота младшаго* изложено нѣсколько туманно и не совсѣмъ въ понятной формѣ,—но болѣе систематично и философски, чѣмъ оно изложено у другихъ церковныхъ писателей. Въ главныхъ чертахъ своихъ ученіе это приблизительно можетъ быть представлено въ слѣдующемъ видѣ.

Въ Богѣ отъ вѣчности существуетъ Логось, Его высшая Сила, Премудрость (*σοφία*) и Духъ (*πνεῦμα*)⁽⁶⁾. Логось не имѣетъ личнаго, самостоятельнаго бытія, и не существуетъ вмѣстѣ съ Богомъ, какъ существо особое и отдѣльное отъ Него; Логось составляетъ только высшій Его признакъ и характеръ, есть только простое свойство Его; Логось пребываетъ *въ вѣчномъ тождествѣ съ Богомъ*: „*ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταύτῳ ἔστι Λόγος*“⁽⁷⁾ *κατὰ περιγραφήν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν ἀνθρώ-*

(1) Ed. Migne, 1857 г. т. IX. Patrol. curs. completus.

(2) Philastr., de haer., not. c., на cap. 50.

(3) См. его «Genet. entwickl. d. vornehmst. gnostisch. Systeme».

(4) См. его «Entwickl. gesch. d. Lehre von. d. Pers. Christi».

(5) Церк. ист., кн. 5. гл. 28.

(6) Въ «*Excerpta*» эти понятія вездѣ представляются тождественными.

(7) Въ латинск. переводѣ вслѣдъ за этимъ прибавлено: «cum Patre».

πος γενόμενος: τέκνον τοῦ ἐν ταυτοότητι Λόγου⁽¹⁾ ὁ σατήρ ἤρην-
ται⁽²⁾). Это именно внутреннее тождество Логоса съ Бо-
гомъ, по мнѣнію Θεодота, разумѣеть ап. Іоаннъ, когда го-
ворить: „въ началѣ было Слово и Слово было у Бога“, т. е.
въ Богѣ,—„и Богъ было Слово“ (Іоан. 1, 1). Апостоль н-
зываетъ Логосъ Богомъ, потому что Онъ составляетъ одно
съ Богомъ; дальше апостоль называетъ Его жизнью: „въ Немъ
была жизнь, и жизнь была свѣтъ человѣкамъ“ (ст. 4); но
жизнь есть только самъ Богъ—„ζωή δε ὁ Κύριος ἐστίν“; значить
онъ опять разумѣеть здѣсь внутреннее тождество Логоса съ
самимъ Богомъ⁽³⁾. Эту же самую идею выражаетъ и ап.
Павелъ въ своемъ посланіи къ Ефесеямъ: „Христосъ на-
училъ васъ облечься въ новаго человѣка, созданнаго по Богу“
(4, 24), т. е. Христосъ научилъ васъ вѣровать въ Логоса,
созданнаго отъ Бога, по Богу и въ Богъ: „πιστεύειν εἰς αὐτόν,
τὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κατὰ Θεόν, τὸν ἐν Θεῷ Λόγον κτισθέντα⁽⁴⁾). Но
при всей своей тождественности съ Богомъ, Логосъ состав-
ляетъ въ Немъ однакожъ нѣчто такое, что опредѣляетъ Его
и, такъ сказать, ограничиваетъ,—и что даетъ Ему своего
рода видъ и форму, въ самомъ тонкомъ и духовномъ смыс-
лѣ этого слова⁽⁵⁾. Самъ по себѣ, въ чистомъ своемъ бытіи,
Богъ есть Существо безпредѣльное, безграничное, необъятное
и никому недовѣдомое,—не могущее входить ни въ какое
соприкосновеніе со всѣмъ существующимъ. Логосъ дѣлаетъ воз-
можнымъ созерцаніе этого Существа непостижимаго; Онъ
составляетъ, такъ сказать, посредствующее звѣно, посредству-
ющую ступень между Нимъ и міромъ; черезъ Него Богъ и
міръ вступаютъ между собою въ извѣстнаго рода соприко-
сновеніе и общеніе. При своемъ единствѣ и тожествѣ съ
существомъ абсолютнымъ и безграничнымъ, Логосъ составля-
етъ въ Немъ, если можно такъ выразиться, моментъ *конеч-
ности* и *ограниченія*,—и вотъ какимъ образомъ. Что рож-
дено и имѣетъ начало, тѣ все непремѣнно обладаетъ содер-
жаніемъ и сущностію (*ὄλας τὸ γενητὸν οὐκ ἀνούσιον*), хотя и

⁽¹⁾ Въ латин. перев. прибавлено: «cum Patre».

⁽²⁾ Excerpta ex scriptis Theodot., с. 19.

⁽³⁾ Ibid.

⁽⁴⁾ Ibid.

⁽⁵⁾ Это значеніе Логоса по отношенію къ Богу выражается въ «Ex-
cerpta» словомъ—*περιγραφῆς*.

несодинаковыми. Подобно существамъ и тѣламъ земнымъ и чувственнымъ,—и существа чисто духовныя и разумныя, архангелы и перворожденные (*τὰ πνευματικά καὶ νεερά, οἱ ἀρχαγγέλοι, οἱ πρωτόκτιστοι*) тоже имѣютъ своего рода видъ, форму и сущность; даже и о самомъ однородномъ (т. е. Логосѣ) нельзя сказать, чтобы Онъ совершенно уже не имѣлъ никакой формы и никакого образа,—былъ безвиденъ и совершенно безтѣлесенъ; напротивъ и Онъ имѣетъ свою особенную форму и свое особенное тѣло, которыя, разумѣется, несравненно выше и товѣше формъ и тѣлъ всѣхъ остальныхъ существъ духовныхъ и разумныхъ: „οὐδὲ μὴν οὐδ' αὐτός (т. е. Λόγος) ἀμορφος καὶ ἀνείδεως καὶ ἀσχημοσύνης καὶ ἀσάματος ἐστίν; ἀλλὰ καὶ μορφὴν ἔχει ἰδίαν, καὶ ὅμα ἀνάλογον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν ἀπάντων“ (¹). Какъ на землѣ, такъ и на небѣ существа безконечно разнообразны по своей сущности и содержанию;—на небѣ выше всѣхъ стоитъ въ этомъ отношеніи единопородный, или Логосъ; Онъ въ собственномъ смыслѣ есть существо духовное,—идея и форма его обладаютъ самую высшую степень чистоты и разумности,—послѣ Бога Онъ самое первое и главное существо на небѣ,—по своей сущности и формѣ Онъ ближе всѣхъ стоитъ ко всемогущему Отцу всего: „ὁ Μονογενὴς ἰδίως νεερός, ἰδίᾳ ἰδίᾳ καὶ οὐσίᾳ ἰδίᾳ κεχορημένος ἄκρω, ἐκλεκτικῆ καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ προσεχῶς τῆς τοῦ Πατρὸς ἀπολαύων δυνάμεως“ (²). Обладая собственной формою и содержаніемъ, Логосъ не выдѣляется этимъ однакожъ изъ существа своего Отца, и не становится чѣмъ-нибудь особымъ отъ Него и самостоятельнымъ; сущность и форма, которыми обладаетъ Логосъ, не принадлежатъ собственно ему какъ чему-то другому, кромѣ Отца, но тому же самому Отцу. Сущность и форма эти составляютъ собственно то, что опредѣляетъ и, такъ сказать, ограничиваетъ Отца. Разсматриваемый со стороны своего содержанія и формы, Логосъ есть не что иное, какъ обликъ или видъ Божій, лице Отца (*πρόσωπον Πατρὸς*), обращенное къ міру и человечеству съ тѣмъ, чтобы могли Его видѣть и созерцать всѣ существа духовныя и разумныя,—не чувственными, конечно, но умственными очами, которыя далъ имъ для этого самъ Отецъ

(¹) Excerpta, с. 10.

(²) Ibid.

(ὁρᾶν θεὸν ὀφθαλμῶν οὐκ αἰσθητῶν, ἀλλ' ὁμῶ παρῴσθεν ὁ Πατήρ, νοεῶν)⁽¹⁾. Черезъ свой Логосъ Богъ перестаетъ уже быть „свѣтомъ неприступнымъ“ (1 Тим. 6, 16), „котораго ни глазъ не можетъ видѣть, ни ухо не можетъ слышать“ (1 Кор. 2, 9). Лицо или обликъ Его, который есть Логосъ, становится возможнымъ для духовнаго видѣнія и созерцанія, и всякій, кто только хочетъ и кто только способенъ къ этому, можетъ созерцать его⁽²⁾. Въ силу этого своего значенія, какъ сущности опредѣляющей и ограничивающей безпредѣльное и безграничное въ самомъ Себѣ Существо Отца,—Логосъ есть сынъ Его, есть образъ Бога невидимаго (ὁ ὕψος, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου), какъ Онъ и называется дѣйствительно въ св. Писаніи⁽³⁾. Но опять таки будучи Сыномъ и образомъ Божіимъ, Онъ не становится чѣмъ-нибудь отдѣльнымъ отъ Отца; Отецъ есть самъ Себѣ сынъ и образъ. Сынъ есть то именно лицо Отца небеснаго, которое, какъ сказано въ Писаніи, „выну видать ангелы Божіи“ (Матѣ. 18, 19): „πάντες τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ὁρᾶσιν οἱ ἄγγελοι τούτων τῶν μικρῶν τῶν ἐκλεκτῶν; τὸ πρόσωπον δὲ ἐστὶ ὁ υἱὸς“⁽⁴⁾. Сынъ есть то именно свойство Божіе, которое возможно для постиженія: „ὁ ὕψος δὲ ἐστὶ καὶ ὅσον καταληπτὸν τοῦ Πατρὸς“⁽⁵⁾. Черезъ своего Сына, или Логосъ, Богъ входитъ въ извѣстныя отношенія съ міромъ и всѣмъ вообще существующимъ,—или лучше—не самъ Богъ, а Логосъ замѣняетъ Его мѣсто. Эти отношенія Бога къ міру при посредствѣ Его Логоса въ первый разъ начались при твореніи.

Богъ все сотворилъ своимъ Логосомъ. Логосъ есть творецъ и родоначальникъ міра не только по его происхожденію, но и по сущности: „κτίσεως καὶ γενεσιάρχης τῆς ὅλης ἐγένετο κτίσεως τε καὶ οὐσίας“⁽⁶⁾. Даже существа духовныя и разумныя, архангелы и перворожденные, и своимъ рожденіемъ и всѣми своими совершенствами обязаны Логосу,—они рождены хотя и отъ Бога, но при посредствѣ Его сына или

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Excerpt. с. 10 и 19.

(4) Ibid. с. 23.

(5) Ibid с. 23.

(6) Ibid с. 19.

Логоса (*παρὰ τῶν Θεῶν διὰ τοῦ Ἰησοῦ*)⁽¹⁾. И человекъ есть тоже произведеніе Логоса, Софіи или небснаго Спасителя. Все лучшее въ человѣческой природѣ, которое теперь замѣтно только въ избранныхъ людяхъ, есть то именно *σπέρμα ἀρρενικόν*, которое вложено въ перваго человѣка Логосомъ или Софією (*ὑπὸ τοῦ Λόγου, ὑπὸ τῆς σοφίας*)⁽²⁾. Оно вложено было въ Адама во время сна, когда душа его находилась въ забывчивости, въ безсознательномъ состояніи,—чтобы онъ не могъ потомъ припомнить и уразумѣть этого творческаго акта, долженствовавшаго навсегда остаться для него тайною⁽³⁾. „Первые люди—Адамъ и Ева созданы были,—сказано въ Писаніи,—по образу Божию“ (Быт. 1, 27). Это значитъ, что первые люди, въ своемъ первоначальномъ видѣ, были самымъ лучшимъ и самымъ избраннѣйшимъ произведеніемъ Софіи⁽⁴⁾. Въ Адама вложены были Софією (или Логосомъ) два элемента—сѣмя мужскаго зона (*τὰ ἀρρενικά*) и сѣмя женскаго (*τὰ θυληκά*)⁽⁵⁾; первое осталось въ немъ, второе перешло отъ него къ Евѣ,—а потомъ и то и другое стали передаваться преемственно,—*τὸ ἀρρενικὸν σπέρμα* отъ Адама перешло ко всѣмъ мужчинамъ,—*τὸ θυληκὸν σπέρμα* отъ Евы ко всѣмъ женщинамъ,—и сталъ такимъ образомъ размножаться родъ человѣческой⁽⁶⁾.

Иисусъ, Спаситель человечества, по существу своей природы не выше обыкновенныхъ людей. Въ основаніи Его личности лежитъ тоже самое *σπέρμα ἀρρενικόν*, которое существуетъ и во всѣхъ вообще избранныхъ людяхъ⁽⁷⁾. Иисусъ тоже произошелъ отъ Софіи, есть тоже *προβολή τῆς σοφίας*

(1) Excerpta., cap. 10.

(2) Ibid. с. 2.

(3) Ibid.

(4) Excerpt. с. 21.

(5) У валентинианъ, подъ влияніемъ которыхъ образовалось это ученіе Осодота, каждая пара зоновъ состоитъ изъ мужскаго и женскаго зона; послѣдній ниже перваго по своему достоинству.

(6) Excerpta, с. 21.

(7) Excerpta, с. 17. По всей вѣроятности св. Епифаній разумѣлъ это именно *σπέρμα ἀρρενικόν*, приписывая Осодоту кожевнику ученіе о рожденіи Спасителя «отъ мужскаго сѣмени».

φύσις“ (1). Только способъ его происхожденія совсѣмъ другой, чѣмъ способъ происхожденія остальныхъ людей. Люди произошли отъ Логоса посредственно, — Иисусъ — непосредственно. „*Ἐπέρι αἰρετικῶν*“ въ обыкновенныхъ людяхъ есть не что иное какъ „*ἀπόφθα τοῦ ἀγγελικοῦ*“ (2); все лучшее въ людяхъ вложено въ нихъ при посредствѣ перворожденныхъ и архангеловъ (3). Между тѣмъ при рожденіи Иисуса былъ особенный творческій актъ; на Дѣву Марію „сходитъ Духъ Святый“, т. е. самъ Логосъ образуетъ въ ней тѣло Иисуса; „сила Вышняго осѣняетъ ее“ (Лук. 1, 35), т. е. сила самого Бога Отца (опять Логосъ или Софія) (4). Божественное соединяется съ человѣческимъ, — первое начинаетъ управлять послѣднимъ, — Иисусъ начинаетъ дѣйствовать подъ особеннымъ вліяніемъ Божества (5). При крещеніи Логосъ снова сходитъ на Иисуса и сообщаетъ ему новые дары (6). Впрочемъ, при всѣхъ этихъ божественныхъ дѣйствіяхъ и вліяніяхъ на Иисуса, онъ не дѣлается Богомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, — въ существѣ своемъ онъ по прежнему остается тѣмъ же самымъ человѣкомъ. Логосъ, сущій въ тождествѣ съ Богомъ, воплощается въ Иисусѣ, но не *существенно* (*ὄν παρ' οὐσίας*); — онъ не соединяется съ нимъ въ единую нераздѣльную личность, и Иисусъ не становится Бого-человѣкомъ; это уже не первое воплощеніе Логоса, — много разъ. Онъ воплощался и прежде, напр. въ пророкахъ: „*ὁ Λόγος σόφης ἐγένετο, διὰ προφητῶν ἐνεργήσας*“ (7). Воплощеніе Логоса въ Иисусѣ было только самою высшею степенью сообщенія ему той же самой божественной силы, какая сообщалась и пророкамъ при воплощеніи въ нихъ Логоса (8). И

(1) Excerpt. с. 23.

(2) Ibid. с. 2.

(3) Ibid. с. 10.

(4) Ibid. с. 60.

(5) Ibid. с. 19.

(6) Ibid. с. 24.

(7) Ibid. с. 10.

(8) Точно также училъ объ Иисусѣ и Артемонъ, по бл. Θεοδορίτῳ, Haeret. fab. lib. II. с. IV: «τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀνθρώπον εἶπε φίλον, ἐκ καρθένῃ γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα».

дѣйствіе Божества при крещеніи Иисуса имѣетъ нѣчто аналогичное себѣ въ крещеніи остальныхъ людей. Крещеніе вообще имѣетъ значеніе не только такого акта, въ которомъ сообщаются крещаемому высшіе благодатные дары, но и такого, въ которомъ искупаются и очищаются грѣховныя на-росты; это свое значеніе крещеніе имѣло и для Иисуса, какъ и для остальныхъ людей. Иисусъ точно также нуждается въ искупленіи, по грѣховности своей плоти, какъ и обыкновенные люди: „ἐδέξατο δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ“,—и Онъ получилъ это искупленіе при крещеніи. Только обыкновенныхъ людей искупаютъ ангелы, сходящіе на нихъ въ то время,—а Иисуса искупилъ самъ Логосъ, сошедшій на Него въ видѣ голубя⁽¹⁾. Самъ Иисусъ не имѣетъ искупительнаго значенія для человѣчества; онъ избранъ былъ Богомъ только для того, чтобы пробудить въ нихъ силу и жизнь, данныя имъ при созданіи,—чтобы снова возжечь въ нихъ ту божественную искру, которая была вложена въ нихъ Логосомъ, и которая съ теченіемъ времени въ нихъ погасла⁽²⁾; только въ этомъ одномъ и заключается вся заслуга Спасителя для человѣчества. По своему значенію для людей Иисусъ есть представитель Логоса на землѣ,—подъ Его высшимъ руководствомъ онъ исполняетъ Его же собственное дѣло,—Онъ есть Логосъ Логоса (ὁ λόγος τοῦ λόγου) во всѣхъ отношеніяхъ⁽³⁾. Тотъ—Логосъ небесный, этотъ—Логосъ земной; тотъ—Христосъ и Спаситель духовный (πνευματικός); этотъ—Христосъ и Спаситель душевный (ψυχικός)⁽⁴⁾. Логосъ есть великій первосвященникъ на небѣ, Иисусъ—образъ Его на землѣ,—тотъ Сынъ Божій, и этотъ—Сынъ Божій⁽⁵⁾, Жизнь Спасителя на землѣ есть тѣнь славы Спасителя на небѣ у Бога Отца: „ὡμὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς τῆς παρὰ τῷ Πατρὶ ἢ παρούσα ἢ ἐνταῦθα“⁽⁶⁾.

Это ученіе Θεодота младшаго, по представленію его у Климента александрійскаго, существенно тоже самое, какое мы видѣли уже въ твореніяхъ другихъ церковныхъ писателей. Высшая божественная сила, Христосъ и Первосвящен-

(1) Excerpt., с. 22.

(2) Ibid. с. 3.

(3) Ibid. с. 10.

(4) Ibid. с. 59.

(5) Ibid. с. 27. 10. 19 и др.

(6) Ibid. с. 18.

никъ небесный здѣсь точно также строго и рѣзко различается отъ Иисуса и Спасителя земнаго, какъ и у Теодорита, Тертуллиана, Епифанія и др.; первый стоитъ къ послѣднему совершенно въ одинаковыхъ отношеніяхъ; — Иисусъ земной есть только образъ и представитель Христа и Спасителя небеснаго, который соединяется съ нимъ извѣстнымъ образомъ при зачатіи и крещеніи, и самъ руководитъ всею его земною дѣятельностію. Только у Климента ученіе Теодота обставлено болѣе научно и философски, чѣмъ у другихъ церковныхъ писателей; у этихъ послѣднихъ Логосъ не называется его настоящимъ именемъ, хотя и имѣетъ точно такое же значеніе, какое имѣетъ Логосъ Теодота по Клименту. Въ „*Excerpta*“ вся система Теодота основана на ученіи о Логосѣ, — какъ у Тертуллиана, Теодорита и св. Епифанія она основана на ученіи о Мелхиседекѣ, высшей божественной силѣ, — которая имѣетъ такое же посредническое значеніе въ отношеніяхъ Бога къ міру, какое имѣетъ и Логосъ. Ученіе Теодота по Клименту, — какъ болѣе научное и философское, болѣе ясно и отчетливо представляющее основныя начала антитринитаріевъ, чѣмъ у другихъ церковныхъ писателей, — служитъ самымъ лучшимъ и точнымъ выраженіемъ антитринитарской доктрины въ началѣ ея развитія. Изъ него видно, что первые монархіане евіеонейскаго направленія хорошо были знакомы съ идею Логоса, какъ представляется она у Филона и у гностиковъ валентиніановской школы, и что эту идею они взяли у нихъ почти цѣлкомъ, и приложили къ церковному ученію о Троицѣ вообще и о Богѣ-Словѣ въ особенности. Оказалась существенная разница между гностическимъ ученіемъ о Логосѣ, какъ только простомъ, хотя и высшемъ, эонѣ, и чисто христіанскимъ представленіемъ Слова, втораго Лица св. Троицы, равнаго и единосущнаго Богу Отцу и Богу Духу Святому. Не смотря на это, первые антитринитаріи, какъ мы видѣли, старались оправдать свое ученіе св. Писаніемъ, и, подобно алогамъ, выдавали его за истинно-апостольское преданіе и чисто христіанское ученіе, сохранившееся въ римской церкви до самыхъ временъ епископа Виктора и искаженное уже только при его преемникѣ, еп. Зефиринѣ (*). При отсутствіи он-

(*) Церк. истор. Евсев. кн. V. гл. 28.

редѣленныхъ формулъ и символовъ вѣры, общихъ для всего христіанскаго міра, ученіе первыхъ антитринитаріевъ, какъ и родственныхъ съ ними алоговъ, съ внѣшней своей стороны дѣйствительно могло казаться согласнымъ съ церковнымъ исповѣданіемъ вѣры. Антитринитаріи могли указать, что и они вѣруютъ *въ Бога Отца*, сотворившаго небо и землю, все видимое и невидимое, — *въ Его возлюбленную Сына*, родившагося отъ Дѣвы Маріи сверхъестественнымъ образомъ, пострадавшаго, умершаго и воскресшаго, — *и въ Духа Святаго*, въ видѣ голубя сошедшаго на Иисуса Христа, при Его крещеніи на Иорданѣ. У нихъ тоже была своего рода Троица, хотя и существенно отличная отъ св. Троицы по церковному ученію; — видимая сторона дѣла могла дѣйствительно рекомендовать ихъ въ глазахъ людей простыхъ и малообразованныхъ хранителями и выразителями древняго апостольскаго ученія, и приобретать все болѣе и болѣе послѣдователей.

Въ числѣ представителей евіонейской партіи антитринитаріевъ при епископѣ Зефиринѣ авторъ „*σμιρός λαζαρινθος*“ (у Евсевія) упоминаетъ, — кромѣ двухъ Θεодотовъ и Артемона, — Асклепідота, Ермофила и Аполлонія (¹). При еп. Зефиринѣ партія ихъ была уже такъ сильна, что могла думать о приобретеніи себѣ собственнаго епископа, какъ это видно изъ разсказа означеннаго автора объ исповѣдникѣ *Наталісъ* (²). Но большинство римскихъ христіанъ, какъ видно изъ того же разсказа, было сильно нерасположено къ этой партіи, и считало ея ученіе далекимъ отъ апостольскаго преданія. Наталісъ, убѣжденный Асклепідотомъ и младшимъ Θεодотомъ принять званіе епископа ихъ партіи, за 150 динаріевъ въ мѣсяць, нѣсколько разъ вразумляемъ былъ Господомъ посредствомъ видѣній; „ибо, — говоритъ авторъ „*σμιρός λαζαρινθος*“, — милосердый Богъ и Господь нашъ Иисусъ Христосъ не хотѣлъ, чтобы свидѣтель собственныхъ Его страданій погибъ внѣ Церкви“. Но Наталісъ, движимый „предсѣдательствомъ и постыднымъ жорыстолюбіемъ“, не вразумился этими видѣніями, такъ что наконецъ цѣлую ночь „былъ бичуемъ и сѣченъ святыми ангелами“. На дру-

(¹) Церк. ист. кн. V. гл. 28.

(²) Тамже.

той день онъ рѣшился покаяться и снова сдѣлаться членомъ истинной Церкви. Его переходъ въ общину антитринитаріевъ былъ такъ преступенъ въ глазахъ римскихъ христіанъ, въ необходимомъ условіемъ принятія его въ Церковь поставлено было ему публичное покааніе. И вотъ „во вретницѣ, посыпавъ главу пепломъ и со слезами на глазахъ, Наталась палъ къ стопамъ еп. Зефирина, ваялся у ногъ не только влира, но и мірянъ,—пока наконецъ своими слезами не тронулъ чадолюбивую Церковь милосердаго Христа“ (1).

Послѣ епископа Зефирина у церковныхъ писателей нѣтъ болѣе извѣстій о дальнѣйшей судьбѣ этой общины; все вниманіе ихъ поглощаетъ теперь другая сѣтка антитринитаріевъ—патрипассіанская, въ числѣ сторонниковъ которой былъ даже самъ преемникъ Зефирина, еп. Каллистъ. И только уже въ послѣднемъ десятилѣтіи первой половины III вѣка является новый представитель евіонейскихъ антитринитаріевъ, который нѣкоторое время обращаетъ на себя вниманіе Церкви; это—*Берилла*, епископъ города Бостры въ Аравіи.

Берилла, жилъ въ царствованіе римскихъ императоровъ Александра (сына Маммы), Максимиана и Гордіана (2). Онъ былъ одинъ изъ образованнѣйшихъ и ученѣйшихъ людей своего времени (3). Онъ знаменитъ своею авторскою дѣятельностію; онъ оставилъ послѣ себя много сочиненій, которыя существовали еще во времена Евсевія, и хранились въ „элійской“ или іерусалимской библіотекѣ, основанной тамъшнимъ епископомъ Александромъ, между самыми лучшими и избранными твореніями тогдашняго времени,—которыми пользовался Евсевій, при составленіи своей церковной исторіи (4). Послѣ Берилла осталось,—по свидѣтельству Евсевія и Иеронима,—много „писемъ“, между которыми были и благодарственные его письма къ Оригену,—много „разныхъ полезныхъ извлеченій“, и „другихъ сочиненій“, которыя по всей вѣроятности были небольшого размѣра, потому что Иеронимъ

(1) Кромѣ Евсевія этотъ рассказъ можно читать и у бл. Феодорита haer. fab. lib. II. c. 5.

(2) Hieron. liber «De viris illustribus». c. 60; Patrol. curs. complet. ed. Migne. t. XXIII.

(3) Церк. истор. Евсев. кн. VI. гл. 20.

(4) Тамже.

называет ихъ уменьшительнымъ именемъ „opuscula“ (¹) Во времена Евсевія существовали еще „письменные разсужденія Берилла“, которыя Иеронимъ называетъ — „dialogus Origenis et Beerylli“,—и „акты“ бострскаго собора, составленные по поводу ереси Берилла (²). Долго этотъ замѣчательный человѣкъ, по выраженію Иеронима, „со славою“ (glorioso) управлялъ своею церковію; но стремленіе—выяснить и опредѣлить отношеніе между Иисусомъ Христомъ и Богомъ Отцемъ, общее всѣмъ научно образованнымъ людямъ тогдашняго времени, вѣроятно и для Берилла, какъ для многихъ другихъ, сдѣлалось камнемъ преткновенія. Древніе церковные писатели не передаютъ намъ, вслѣдствіе какова именно процесса мысли дошелъ онъ до своего ученія. Отъ современниковъ до насъ ничего не сохранилось о Бериллѣ; только Оригенъ въ одномъ мѣстѣ (³) своего „комментарія на посланіе къ Титу“, кажется, разумѣетъ его; но это одно только, хотя и очень вѣроятное, предположеніе,—потому что Оригенъ не называетъ здѣсь Берилла по имени. Изъ послѣдующихъ церковныхъ писателей, упоминающихъ о Бериллѣ, одинъ только Евсевій имѣлъ возможность знать дѣло въ его настоящемъ свѣтѣ; онъ читалъ самыя акты бострскаго собора, читалъ „письменные разсужденія“ между Берилломъ и Оригеномъ, и безъ сомнѣнія хорошо былъ знакомъ съ тѣми мотивами, которые довели Берилла до его ученія, и съ тѣми доказательствами, которыя онъ приводилъ въ свое оправданіе; но и у Евсевія нѣтъ ни слова объ этомъ предметѣ. Можно только предполагать,—на основаніи близкаго родства ученія Берилла съ ученіемъ евіонейскихъ антитринитаріевъ,—что и онъ тоже хорошо знакомъ былъ съ гностическими воззрѣніями на Бога и Его отношеніе къ міру и чело-вѣчеству,—что и онъ вышелъ изъ той же самой школы, изъ которой вышли первые антитринитаріи евіонейскаго направленія. Прямой исторической связи, основанной на поло-

(¹) У Евсевія и Иеронима въ выше показанныхъ мѣстахъ.

(²) Церк. истор. Евсев. кн. VI. гл. 33; у Иеронима въ гл. 60 его «De viris illustribus».

(³) Эти слова Оригена о монархіанахъ евіонейскаго направленія мы приводимъ уже въ самомъ началѣ своего сочиненія; мы коснемся ихъ и еще, когда будемъ говорить собственно объ ученіи Берилла.

жительныхъ данныхъ, нѣтъ между Берилломъ и евіонейскими монархіанами; въ извѣстіяхъ церковныхъ писателей онъ стоитъ совершенно особнякомъ отъ другихъ еретиковъ тогдашней эпохи; но тѣмъ не менѣе нельзя однакожь отвергнуть внутренней связи между Берилломъ и евіонейскими монархіанами,—*связи по ученію*; быть можетъ, эта связь была и въ дѣйствительности,—быть можетъ Бериллъ и на самомъ дѣлѣ имѣлъ какое-нибудь отношеніе къ своимъ предшественникамъ. Какъ бы то ни было впрочемъ, только послѣ долгаго и славнаго управленія своею церковію, епископъ бострскій, „преступивъ церковное правило, пытался привнести въ ученіе вѣры какія-то странныя мнѣнія“ (1),—или—какъ выражается Іеронимъ—„впалъ въ ересь въ ученіи о Лицѣ Исуса Христа“ (2). Заблужденіе такого виднаго и замѣчательнаго человѣка, какъ Бериллъ, скоро обратило на себя вниманіе современныхъ ему пастырей Церкви, и особенно тѣхъ изъ нихъ, которые жили близко или даже въ сосѣдствѣ съ нимъ,—епископовъ палестинскихъ и малоазійскихъ. Въ 244 году созванъ былъ соборъ по дѣлу Берилла (3). На соборъ приглашенъ былъ, для диспута съ Берилломъ, образованнѣйшій человѣкъ и величайшій мыслитель своего времени—Оригенъ,—которому едвали кто могъ равняться изъ его современниковъ по образованію и учености. „Приглашенный бесѣдовать съ Берилломъ,—разсказываетъ Евсевій (4),—Оригенъ прежде всего старался вывѣдать, какъ онъ мыслить; когда же узналъ его ученіе, онъ обличилъ его въ неправославіи, убѣдилъ своими основаніями, превратилъ доказательствами, поставилъ на путь истины и возвратилъ къ прежнему здоровому образу мыслей“.

Къ сожалѣнію, акты бострскаго собора, бывшіе подъ руками у Евсевія вмѣстѣ съ сочиненіями самого Берилла, до насъ не сохранились,—и ни самъ Евсевій, ни другой какой-нибудь церковной писатель нигдѣ и ничего не говорятъ

(1) Слова Евсевія, — Церковн. истор. кн. V. гл. 33.

(2) «Cum aliquanto tempore gloriose rexisset (Beryllus) Ecclesiam, ad extremum lapsus in haeresin, quae Christum ante incarnationem negat. De vir. illustrib. c. 60.

(3) Церк. истор. Сократа, кн. III, гл. 7.

(4) Церк. истор. Евсев., кн. VI. гл. 33.

объ ихъ содержаніи. Вообще объ ученіи Берилла не сохранилось ни одного хоть сколько-нибудь полнаго, точнаго и опредѣленнаго памятника древности, какіе существуютъ напр. объ ученіи другихъ антигригариевъ. Невозможно даже по аналогіи опредѣлить несомнѣнно вѣрно и точно сущность и характеръ ученія Берилла,—какъ это мы сдѣлали, напр., при опредѣленіи ученія Артемона, о которомъ тоже сохранилось только нѣсколько словъ у одного бл. Феодорита. Тамъ по крайней мѣрѣ мы навѣрное знали,—куда и къ какой партіи причислить Артемона, и потомъ уже сообразно съ этимъ опредѣляли сущность и характеръ его ученія. Но здѣсь, при опредѣленіи ученія Берилла, мы не можемъ рѣшить дѣло даже и этимъ путемъ; древніе церковные писатели ничего не говорятъ о томъ, къ какой именно еретической партіи, по своему ученію, принадлежалъ Бериллъ. А ученіе это передается ими такъ темно и неопредѣленно, въ такихъ общихъ и непонятныхъ фразахъ, что и на основаніи его одного тоже не представляется возможности сказать о Бериллѣ что-нибудь рѣшительное, безспорное и для всѣхъ очевидное (*). Можно представлять дѣло только *правдоподобно* и болѣе или менѣе *вѣроятно*. Такъ дѣйствительно и представляется оно у всѣхъ иностранныхъ писателей, касавшихся вопроса объ ученіи Берилла и о мѣстѣ, какое оно должно занимать въ ряду другихъ еретическихъ ученій, прежнихъ и послѣдующихъ. Въ нѣмецкой богословско-исторической литературѣ существуетъ нѣсколько разнообразныхъ и даже противоположныхъ между собою взглядовъ на ученіе Берилла,—изъ которыхъ каждый имѣетъ за себя извѣстныя основанія.

(*) Самый достовѣрный свидѣтель въ этомъ отношеніи, конечно, *Евсевій*; но и у него (*Histor. ecclies. lib. VI. c. 33*) ученіе Берилла представляется только въ слѣдующихъ довольно общихъ и неопредѣленныхъ словахъ: «*Βήρυλλος—τὸν σωτήρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τοῦ μὴ προουφείναντα κατ' ἴδαν ὁμοίας περιγραφῆν, πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ τὴν θεότητα ἰδὼν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένης αὐτοῦ μόνῃ τῆν πατρικῆν*». *Иеронимъ*, какъ мы видѣли уже, выражается еще неопредѣленнѣе: «*Beryllus... ad extremum lapsus in haeresin, quae Christum ante incarnationem negat*»; въ другихъ изданіяхъ читается—«*ante carnem negat*», а въ иныхъ «*ante incarnationem fuisse negat*». Кромѣ *Евсевія* и *Иеронима* объ ученіи Берилла упоминаетъ еще *Геннадій* (*De dogm. Eccles.*

Шлейермахеръ ⁽¹⁾ причисляетъ Берилла къ самымъ первымъ монархіанамъ *патриассіанскаго* направленія и особенно старается выставить тожество его ученія съ ученіемъ *Нозта*. „Я не согласенъ,—пишетъ онъ,—съ *Мартини* ⁽²⁾, который считаетъ ученіе Берилла хотя и очень сходнымъ, но все-таки различнымъ отъ ученія Нозта; по моему мнѣнію и то и другое ученіе въ существѣ дѣла составляютъ одно и тоже“. Шлейермахеръ, на основаніи—главнымъ образомъ—Евсевія ⁽³⁾, представляетъ ученіе Берилла въ слѣдующемъ видѣ. Отъ вѣчности существуетъ только единая божественная сущность, и только одинъ Богъ Отецъ отъ вѣчности обладаетъ ею *по собственному описанію* или *ограниченію*,—*κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*“, — т. е. обладаетъ ею въ своей собственной формѣ. Иисусъ Христосъ тоже отъ вѣчности обладаетъ божествомъ, но не *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*“; Онъ обладаетъ имъ просто, въ формѣ не отличной отъ формы божества въ Богѣ Отцѣ. Въ своей собственной формѣ, по своему собственному *описанію* или *ограниченію* божества (*κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*), Иисусъ Христосъ—по смыслу словъ Евсевія—сталъ обладать имъ съ того только момента, какъ сдѣлался человѣкомъ. „Прежде явленія Спасителя на землю и пребыванія Его между людьми (*πρὸ τῆς αἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας*),—пишетъ Шлейермахеръ,—бытіе Его, по ученію Берилла, было просто божество въ абсолютномъ смыслѣ этого слова (*die Gottheit schlechthin*), или то божество, которымъ обладалъ Богъ Отецъ (*θεότης πατρική*),—а послѣ этого времени, послѣ вочеловѣченія, божество Его получило въ Немъ свою особенную форму—*ἰδίᾳ οὐσίας περιγραφήν*“. Въ этомъ же духѣ Шлейермахеръ объясняетъ и другія два свидѣтельства о Бериллѣ—именно Иеронима и Ген-

с. 4): „Neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo asseperit,—quasi antequam nasceretur ex virgine, Deus non fuerit,—sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. Вотъ всѣ явные указанія на ученіе Берилла!

⁽¹⁾ Ueber Gegensatz zwish. d. sabellianisch. und der athanasianisch. Vorstell. von Trinität, p. 513—533; Sämmtl. werk. zur Theol. II.

⁽²⁾ Pragmatisch. Gesch. d. Dogma von d. Gottheit Christi in erst. 4 Jahrh.

⁽³⁾ См. его слова о Бериллѣ, приведенныя выше.

надія⁽¹⁾; Спаситель и по смыслу этихъ свидѣтельствъ, именуемый Шлейермахеръ, сталъ обладать божествомъ въ своей особенной формѣ только послѣ своего явленія на землю. По нашему мнѣнiю, это представленiе ученiя Берилла вовсе не „тождественно“ съ ученiемъ Ноэта, какъ утверждаетъ Шлейермахеръ. Первые монархiане патрипассiанскаго направленiя—Праксей и Ноэтъ отрицали бытiе Иисуса Христа до Его явленiя на землю во всякомъ смыслѣ; по ихъ мнѣнiю, отъ вѣчности существуетъ единолично только одинъ Богъ Отецъ, и притомъ—не какъ извѣстная только форма Божества, а какъ индивидуальная божественная Личность. Особой формы Божества, отличной отъ Бога Отца, Иисусъ Христосъ не имѣлъ, по ученiю Праксея и Ноэта, и послѣ своего вочеловѣченiя; это былъ самъ Богъ Отецъ, собственною своею Личностiю являвшiйся на землю и жившiй между людьми. Въ ученiи Праксея и Ноэта вообще нѣтъ ни слова о какихъ бы то ни было формахъ въ Божествѣ и о различii этихъ формъ въ Богѣ Отцѣ и Иисусѣ Христѣ; они говорятъ только о единомъ и притомъ личномъ Богѣ, который есть Отецъ; Сынъ Божiй, по ихъ ученiю, никогда не былъ личнымъ Богомъ,—Онъ никогда не обладалъ Божествомъ,—въ какомъ бы то ни было смыслѣ,—отличнымъ отъ Бога Отца⁽²⁾. Между тѣмъ, Бериллъ—по Шлейермахеру—представлялъ дѣло совсѣмъ иначе; по нему—Богъ Отецъ есть не Личность, а только особенная форма Божества, которая одна до самаго вочеловѣченiя Иисуса Христа; съ этого момента явилась другая и особенная форма Божества, отличная отъ формы Бога Отца; въ Сынѣ Божiемъ Божество стало жить совершенно иначе, чѣмъ въ Богѣ Отцѣ—*κατ' ἴδιον οὐδὲν περιγραφήν*“. Такимъ образомъ выходитъ, что Бериллъ ставилъ выше всего вообще *Божество*, въ абсолютномъ смыслѣ этого слова,—а на Бога Отца и Иисуса Христа смотрѣлъ, какъ на различныя только формы этого безличнаго Божества. Если бы даже и дѣйствительно таково было ученiе Берилла,—то гораздо послѣдовательнѣе было бы относить его къ *школѣ Савеллiа*, чѣмъ къ Праксею и Ноэту. Савеллiй

(1) См. ихъ слова выше.

(2) Это ученiе обстоятельнѣе мы представимъ ниже, когда будемъ говорить о Праксѣ и Ноэтѣ отдѣльно.

и его послѣдователи именно учили объ единой и абсолютной божественной Монадѣ, и ставили ее выше всего; три Лица св. Троицы,—по учению школы Савеллія,—суть только три различныя формы, проявленія или модусы этой Монады. Дорнеръ (¹) такъ дѣйствительно и относится къ учению Берилла. Онъ становится на ту же самую точку зрѣнія, съ какой смотритъ на учение Берилла и Шлейермахеръ. Только въ окончательномъ выводѣ Дорнеръ не соглашается съ Шлейермахеромъ; „учение Берилла,—пишетъ онъ,—есть не что иное, какъ переходная ступень отъ первыхъ патристическихъ (т. е. Праксея и Ноэта) къ Савеллію“ (стр. 561). Выводъ Дорнера былъ бы правиленъ, если бы было правильно объясненіе его и Шлейермахера подлинныхъ словъ Евсевія. Изъ текста Евсевія вовсе не видно, чтобы Бериллъ училъ о какомъ-то абсолютномъ и безличномъ Божествѣ, а о Богѣ Отцѣ и Сынѣ,—какъ только о двухъ различныхъ формахъ этого Божества. По точному и буквальному смыслу словъ Евсевія, Бериллъ училъ объ обладаніи Иисусомъ Христомъ, послѣ Его вочеловѣченія, въ своей особенной формѣ не вообще Божествомъ, а Божествомъ именно Отца (*θεότης πατρική*); изъ словъ Евсевія не видно также, чтобы Спаситель и прежде своего вочеловѣченія обладалъ этии божествомъ; въ текстѣ не сказано—*„κατ' ἰδίαν θεῖας οὐσίας“*, а просто—*„οὐσίας περιγραφῆν“*. Шлейермахеръ и Дорнеръ пришли къ такому представленію учения Берилла, кажется, вслѣдствіе неправильнаго перевода словъ—*„ἰδίᾳ οὐσίας περιγραφῆν“*; они переводятъ ихъ—*„eine eigene Umschreibung des Wesens“*,—или по латини—*„proprĩa substantiæ circumscriptio“*. Они понимаютъ эти слова не въ смыслѣ бытія личнаго, а въ смыслѣ только простой формы бытія. Между тѣмъ правильнѣе будетъ понимать ихъ въ первомъ смыслѣ,—и такъ дѣйствительно понимали ихъ древніе церковные писатели. Бытіе *„κατ' ἰδίαν περιγραφῆν“* Оригенъ (¹) понимаетъ какъ личное реальное бытіе, и очень ясно противопоставляетъ его бытію только въ понятіи, идеальному—*„κατ' ἐπινοίαν, ἀνυπόστατον“*. Когда онъ говоритъ объ обоихъ классахъ монархіанъ (²), то отрпцаніе въ Иисусѣ Христѣ—*„ἰδιότης ἑτέρα τοῦ πατρὸς“* патристичесана-

(¹) Entw.-gesch. d. Lehre von d. Person Christi. p. 545—562.

(²) In Joan. t. I. § 42.

(³) In Joan. t. II. § 2.

ми,—признававшими въ замѣнъ этого Его божественность,— онъ противопоставляетъ признанію въ Немъ—*„ἡ ἰδιότης καὶ οὐσία κατὰ περιγραφὴν ἕτερα τοῦ πατρὸς“* евноейскими монархіанами, не считавшими Его Богомъ. И въ томъ и другомъ случаѣ Оригенъ, какъ очевидно, разумѣетъ личное реальное бытіе Сына, и въ этомъ именно смыслѣ употребляется означенныя слова. Точно также нужно понимать и слова Евсевія—*„κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν“*. Тогда не можетъ быть и рѣчи о какомъ-то абсолютномъ и безличномъ Божествѣ; тогда смыслъ ученія Берилла просто будетъ таковъ: отъ вѣчности *дѣйствительно*—*κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν“*— существовало только одно божественное Лице, именно—Богъ Отець; Иисусъ Христосъ не существовалъ *реальнымъ образомъ*, какъ особая и отличная отъ Бога Отца Личность—*κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν“*—до самаго своего вочеловѣченія; но съ этого времени Онъ сталъ существовать, какъ особая и самостоятельная Личность. Въ этомъ смыслѣ ученіе Берилла не подходитъ уже ни къ ученію Ноэта, ни къ ученію школы Савеллія; и самые первые и самые послѣдніе представители патрипассіанскаго направленія антитринитаріевъ никогда не признавали въ Иисусѣ Христѣ,—ни прежде ни послѣ Его вочеловѣченія,—особой и самостоятельной личности. Савелліане даже и Бога Отца считали безличнымъ. Ложное представление дѣла Шлейермахеромъ и Дорнеромъ объясняется еще тѣмъ, что всѣ слова Евсевія объ ученіи Берилла, отъ перваго и до послѣдняго, и тотъ и другой относятъ исключительно къ до-земному существованію Сына,—а о томъ, какъ училъ Бериллъ о Лицѣ Иисуса Христа послѣ его вочеловѣченія, они дѣлаютъ уже обратное заключеніе. Если Христосъ до явленія своего на землю не обладалъ Божествомъ въ собственной своей формѣ, а имѣлъ только Божество Отца,—то наоборотъ послѣ своего вочеловѣченія Онъ сталъ обладать Божествомъ въ своей особенной формѣ, отличной отъ формы Божества въ Богѣ Отцѣ; такъ, по ихъ мнѣнію, нужно представлять ученіе Берилла о существованіи Иисуса Христа *до* и *послѣ* Его вочеловѣченія. Шлейермахеръ и Дорнеръ убѣждены, что Евсевій считаетъ ученіе Берилла неправильнымъ только въ отношеніи къ до-земному существованію Иисуса Христа, но что о земномъ существованіи его Бериллъ училъ вполне согласно съ церковною истинною. Такое представленіе дѣла не соотвѣтствуетъ

буквальному и подлинному смыслу словъ Евсевія. Изъ текста Евсевія, напротивъ, видно,—что онъ представлялъ взглядъ Берилла неправильнымъ въ обоихъ пунктахъ, и въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ до Его вочеловѣченія, и послѣ этого времени. Какъ училъ Бериллъ о первомъ пунктѣ, это Евсевій выражаетъ словами: *“τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τοιμῶν μὴ προηφραδαίει κατ’ ἴδαν οὐσίας περιγραφῆν, προ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας”*,—т. е. что Спаситель и Господь нашъ до своего явленія на землю не имѣлъ личнаго, реального бытія, и не существовалъ, какъ особая божественная упостась; а какъ онъ училъ о второмъ пунктѣ, это показываютъ дальнѣйшія слова Евсевія: *“μηδὲ μὴν θεότητα ἴδαν ἔχειν, ἀλλ’ ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃ τῇ πατρικῇ”*,—т. е. что послѣ своего вочеловѣченія Спаситель сталъ существовать уже, какъ особое Лице,—только собственнаго Божества Онъ все-таки не имѣлъ въ себѣ, а въ Немъ обитало Божество Его Отца. Евсевій очень ясно отдѣляетъ вторую часть своихъ словъ отъ первой особымъ грамматическимъ знакомъ (‘), который показываетъ, что прежняя мысль конечна. И вообще—по смыслу второй части его рѣчи—гораздо удобнѣе и естественнѣе относить ее къ существованію Иисуса Христа послѣ Его вочеловѣченія, чѣмъ прежде. Евсевій употребляетъ для обозначенія пребыванія въ Иисусѣ Христѣ Божества Его Отца глаголь—*“ἐμπολιτεύω”*, который значить—*водворяюсь* въ комъ или въ чемъ-нибудь, *пребываю* и *поселяюсь* гдѣ-нибудь. Такимъ образомъ, кромѣ водворяющаго и пребывающаго долженъ быть другой предметъ, въ которомъ первый водворяется и пребываетъ. И если Иисусъ Христосъ до своего вочеловѣченія не существовалъ еще, какъ особое и отличное отъ Бога Отца Лице,—по ученію Берилла,—глаголь—*“ἐμπολιτεύω”* значить не можетъ быть употребленъ для обозначенія Его до-земнаго существованія, пребывать Божеству тогда было *не-въ-комъ*, потому что Иисуса Христа еще не было, какъ Лица отличнаго отъ Божества. Гораздо естественнѣе было Евсевію употребить этотъ глаголь о пребываніи Божества въ Иисусѣ Христѣ уже послѣ Его вочеловѣченія, когда Онъ сталъ существовать, по ученію Берилла, какъ особая и самостоятельная Личность. *Неандеръ* такъ дѣйствительно и понимаетъ слова Евсевія; первую часть его свидѣтельства онъ строго различаетъ отъ второй; въ первой, по его мнѣнію, Евсевій высказываетъ ученіе Берилла объ

Иисусъ Христъ до Его вочеловѣченія, а во второй—послѣ этого времени. Неандеръ смотритъ вообще на ученіе Берилла совершенно иначе, чѣмъ Шлейермахеръ и Дорнеръ. Но и его взглядъ ⁽¹⁾ точно также далекъ отъ прямого и буквального смысла словъ Евсевія, и отличается еще большею искусственностію и натянутостію въ представленіи дѣла.

По Неандеру Бериллъ не принадлежалъ ни къ патрипассіанамъ, ни къ евіонейскимъ антитринитаріямъ,—но занималъ *средины* между тѣми и другими. Онъ не представлялъ Иисуса Христа ни совершеннымъ Богомъ, ни совершеннымъ человѣкомъ, ни—наконецъ—совершеннымъ Богочеловѣкомъ. По Бериллу Христосъ былъ чѣмъ-то среднимъ между Богомъ и человѣкомъ,—отчасти Богомъ, отчасти и человѣкомъ. Уже съ перваго взгляда замѣтна вся странность представленія Неандеромъ ученія Берилла. Въ болѣе подробномъ видѣ взглядъ Неандера на это ученіе можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Бериллъ отрицалъ *личное и реальное* бытіе Спасителя до Его явленія на землю, онъ признавалъ только бытіе Его *въ идеѣ*, въ *предопредѣленіи* Божіемъ. Лично и особеннымъ образомъ Спаситель сталъ существовать только послѣ своего вочеловѣченія. Личность Иисуса Христа произошла вслѣдствіе *олицетворенія* (Hypostasirung) Божественной силы, истекшей и отдѣлившейся изъ существа Отца. Въ Иисусѣ Христѣ было не все безконечное Божество Отца, а только часть Его, которая въ силу особаго творческаго акта отдѣлилась отъ Бога Отца, олицетворилась въ утробѣ Дѣвы Маріи и заняла мѣсто человѣческой души въ Лицѣ Иисуса Христа. По Бериллу, Спаситель не есть обыкновенный человѣкъ въ смыслѣ евіонейскихъ антитринитаріевъ, находящійся только подъ особеннымъ вліяніемъ Божества; Онъ не есть и воплощеніе Бога Отца въ смыслѣ Праксея и Нова. Лицо Спасителя есть нѣчто *специфически божественное* (etwas specifisch gottliches), что придаетъ Ему особенный характеръ,—и выдѣляющій Его изъ ряда обыкновенныхъ людей, и не приравнивающій Его къ Существо божественному въ полномъ смыслѣ этого слова. Бе-

⁽¹⁾ Взглядъ свой на ученіе Берилла Неандеръ высказываетъ въ «Algem. Geschicht. der Christl. Relig. u. Kirch.», t. II. p. 1018—1023,—и въ «Christl. Dogmengeschicht», p. 160—161, 1857.

риллъ училъ объ Иисусѣ Христѣ,—заключаетъ Неандеръ,—подъ вліяніемъ гностической теоріи эманации, которая, за недостаткомъ яснаго ученія Церкви о человѣческой душѣ въ Иисусѣ Христѣ, казалась современникамъ Берилла весьма удобною при объясненіи духовной стороны природы Спасителя.

Неандеръ навязываетъ Бериллу то, чего вовсе и нѣтъ въ текстѣ Евсевія. Евсевій ни слова не говоритъ о происхожденіи лица Иисуса Христа силою особеннаго творческаго акта, и вслѣдствіе олицетворенія въ утробѣ Дѣвы Маріи божественной Силы. Евсевій говоритъ только, что по Бериллу Иисусъ Христосъ имѣлъ въ себѣ вообще все Божество Отца, а не часть только Его. Изъ словъ Евсевія вовсе нельзя вывести, чтобы эта часть отдѣлилась отъ существа Отца и существенно соединилась съ человѣческимъ тѣломъ Спасителя. Вслѣдствіе олицетворенія въ Иисусѣ Христѣ божественной Силы, онъ сталъ бы уже обладать своимъ собственнымъ божествомъ (*ὶδὲ θεότης*), а не божествомъ только Отца (*μὲν πατρὶνὴ θεότης*), какъ говоритъ Евсевій. Всю свою теорію Неандеръ основываетъ единственно на очень неясной замѣткѣ Сократа, что соборъ, бывший противъ Берилла, опредѣлилъ ученіе о человѣческой душѣ Иисуса Христа (¹). Неандеръ предполагаетъ, что это опредѣленіе собора вышло по поводу ученія Берилла объ олицетворенія въ Иисусѣ Христѣ истекшей изъ существа Отца части Божества, замѣнившей въ Немъ разумную человѣческую душу. Это предположеніе онъ считаетъ тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что вопросъ о человѣческой душѣ Иисуса Христа раскрывалъ въ это время преимущественно Оригенъ, и вѣроятно по поводу Берилла и по порученію бывшаго противъ него собора (²). Предположеніе Неандера было бы, разумѣется, вполне справедливо, если бы оно основывалось на положительныхъ данныхъ. Сократъ не говоритъ, по поводу чего именно соборъ опредѣлилъ ученіе о человѣческой душѣ въ Иисусѣ Христѣ,—поводъ могъ быть совершенно другой какой-нибудь. И объ Оригенѣ не извѣстно ниомаго достоверно, чтобы онъ раскрывалъ свое ученіе о разумной человѣческой душѣ Спасителя по порученію со-

(¹) Церк. истор. кн. III. гл. 7.

(²) Christi. Dogmengeschichte, p. 161.

бора и по поводу лжеученія Берилла. У Оригена тоже могли быть другія какія-нибудь побужденія, кромѣ ученія Берилла. Уже по самому существу дѣла ученіе Берилла не могло быть чѣмъ-то среднимъ между ученіемъ евіонейскихъ и патрипассіанскихъ антитринитаріевъ. Взглядъ на Лице Иисуса Христа, кромѣ чисто православнаго, могъ быть только двоякій: существенное и индивидуальное въ Немъ составляютъ—или природа человѣческая, или божественная. Несомнѣнно, что ученіе Берилла не выходило изъ послѣдней точки зрѣнія; онъ не признавалъ вѣчнаго, божественнаго существованія Иисуса Христа, хотя бы и въ формѣ тождественной съ Богомъ Отцемъ, какъ учили патрипассіанскіе антитринитаріи. По Евсевію, онъ признавалъ только временное бытіе Спасителя, со времени Его вочеловѣченія; значить существеннымъ въ Иисусѣ Христѣ Бериллъ считалъ человѣческую Его природу, и въ этомъ отношеніи онъ близко примыкаетъ къ евіонейскимъ антитринитаріямъ. Такъ дѣйствительно и смотрятъ на него нѣкоторые изъ нѣмецкихъ ученыхъ, напр. *Кюнъ* (*) и *Бауръ* (**).

Бериллъ былъ чистымъ евіонейскимъ антитринитаріемъ, считавшимъ Иисуса Христа простымъ человѣкомъ, который получилъ свое бытіе во времени, и находился только подъ особеннымъ вліяніемъ Божества,—гораздо большимъ впрочемъ, чѣмъ думали его предшественники. Этъ видно не только изъ словъ Евсевія о Бериллѣ, смысла которыхъ мы неоднократно уже касались, но и изъ свидѣтельствъ о немъ другихъ церковныхъ писателей. Ироніимъ подобно Евсевію тоже говоритъ о Бериллѣ, что онъ отрицалъ вѣчное бытіе Спасителя и Его личное существованіе прежде вочеловѣченія: „Beryllus lapsus est in haeresin, quae Christum ante incarnationem negat“. Геннадій говоритъ о немъ, что онъ не считалъ Иисуса Христа Богомъ прежде Его рожденія отъ Дѣвы,—подобно Артемону и Марцеллу: „neque sic ut natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt“. Такимъ образомъ, по смыслу свидѣтельствъ обоихъ этихъ церковныхъ

(*) *Katolisch. Dogmat.*, t. II. p. 307—308.

(**) *Vorlesung. über die christl. Dogmengesch.* p. 474—477.

писателей, точно также какъ и по смыслу свидѣтельства Евсевія, Бериллъ главною и существенною стороною въ Лицѣ Иисуса Христа считалъ не божественную, а человѣческую природу,—и ставилъ Его Личность, подобно всѣмъ вообще евіонейскимъ антитрипитаріямъ, въ полную зависимость отъ Его вочеловѣченія и рожденія отъ Дѣвы. Есть еще одно свидѣтельство древности объ ученіи Берилла, которое впрочемъ можетъ быть отнесено къ нему только съ вѣроятностію, потому что онъ не называется тамъ по имени: это—свидѣтельство Оригена, находящееся въ его комментаріи на посланіе къ Титу (¹). Свидѣтельство это могло бы положительно рѣшить вопросъ о сущности и характерѣ ученія Берилла, если бы только несомнѣнно было доказано, что въ немъ именно разумѣется Бериллъ. Между тѣмъ, можно только предполагать это,—хотя и съ очень большою вѣроятностію. Оригенъ говоритъ о двухъ классахъ монархіанъ, существовавшихъ въ его время; первый классъ онъ не называетъ по имени, а о второмъ онъ прямо говоритъ: „qui latine Patripassiani appellantur“. Но первый классъ онъ описываетъ такими чертами, которые могутъ идти только къ евіонейскимъ монархіанамъ,—и такъ какъ представителемъ этихъ послѣднихъ былъ въ его время Бериллъ, съ которыми онъ лично даже разсуждалъ на соборѣ,—то едва ли онъ не его именно и описываетъ. Это предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что свидѣтельство Евсевія объ ученіи Берилла, особенно во второй своей части, почти буквально сходно съ изображеніемъ евіонейскихъ антитринитаріевъ у Оригена. Можно даже сказать, что свидѣтельства Оригена и Евсевія дополняютъ и уясняютъ одно другое; Оригенъ говоритъ яснѣе и опредѣленнѣе объ Иисусѣ Христѣ до Его вочеловѣченія, а Евсевій—послѣ этого времени. Изъ Евсевія видно только, что Спаситель по Бериллу не существовалъ личнымъ и реальнымъ образомъ до своего вочеловѣченія,—и что послѣ этого времени Онъ сталъ обладать не своимъ собственнымъ божествомъ, а божествомъ Отца. По Оригену, Бериллъ училъ (если онъ о немъ именно здѣсь говоритъ), что Спаситель есть только простой человѣкъ (*hominem dicunt Dominem Jesum*), который прежде своего пришествія на

(¹) *Apol. pro Orig. t. VII*,—*Patrol. curs. compl. Migne, t. XVIII.*

землю не существовалъ лично и особенно (*qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non existerit*), а только въ *предвѣдѣніи* и *предотпредѣленіи* Божіемъ (*praecognitus et praedestinatus*)—и который послѣ своего рожденія имѣлъ въ себѣ только Божество Отца (*homo natus Patris solam in se habuerit deitatem*). Изъ Оригена не видно, въ какомъ именно смыслѣ нужно понимать пребываніе въ Иисусѣ Христѣ, послѣ Его рожденія человѣкомъ, Божества Его небеснаго Отца; Евсевій бросаетъ нѣкоторый свѣтъ на этотъ пунктъ въ ученіи Берилла. Глаголь—*ἐμπολιτεύω*—, который онъ употребляетъ для характеристики отношеній между лицомъ Иисуса Христа и божествомъ Его Отца,—указываетъ больше на нравственное, чѣмъ на существенное отношеніе между Отцемъ и Сыномъ. Христосъ близокъ къ Богу Отцу не по существу своей природы, а по праведности, благочестію и святости своей жизни. Внутренняя тѣсная связь между Спасителемъ и Богомъ Отцемъ есть связь двухъ свободныхъ, самостоятельныхъ и совершенно различныхъ существъ. Богъ Отецъ живетъ въ Иисусѣ Христѣ въ существѣ дѣла въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ Онъ живетъ и въ обыкновенныхъ людяхъ—христіанахъ; только—разумѣется—божественное вліяніе на Иисуса Христа гораздо сильнѣе, и божественная жизнь въ Немъ гораздо полнѣе, чѣмъ въ обыкновенныхъ людяхъ. Христосъ—простой человѣкъ, только одаренный въ чрезвычайной степени высшими божественными дарами и сверхъестественными, необыкновенными силами, далеко выдвигающими Его изъ ряда обыкновенныхъ людей,—вотъ приблизительно сущность всего ученія Берилла о Лицѣ Иисуса Христа, сколько мы можемъ судить о немъ по тѣмъ неполнымъ и неопредѣленнымъ извѣстіямъ древности, которыя дошли до насъ.

Бериллъ былъ евіонейскимъ антиринитаріемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова,—разность его отъ прежнихъ антиринитаріевъ состоитъ развѣ въ томъ только, что онъ пошелъ нѣсколько дальше ихъ въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ, и представляя Личность Спасителя и Господа нашего гораздо возвышеннѣе, чѣмъ его предшественники. Разногласія нѣмецкихъ ученыхъ относительно сущности и характера ученія Берилла доказываютъ только общую нашу мысль, что антиринитаріи и евіонейскаго и патрипассіанскаго направленія проводили въ своемъ ученіи одни и тѣже общіе принципы,

и что доктрина—какъ тѣхъ, такъ и другихъ, одного и того же происхожденія.

Послѣднимъ въ ряду евіонейскихъ антитринитаріевъ во второй половинѣ III вѣка былъ антиохійскій епископъ, *Павелъ самосатскій*. Если о Бериллѣ—за недостаткомъ точныхъ, опредѣленныхъ и обстоятельныхъ историческихъ данныхъ—можно еще спорить и дѣйствительно спорять, не зная положительно, куда его причислить,—въ евіонейскимъ ли, или патрипассіанскимъ антитринитаріямъ, или—дать ему среднее мѣсто между тѣми и другими; то ни о чемъ подобномъ не можетъ быть и рѣчи въ вопросѣ о сущности и характерѣ ученія Павла самосатскаго. Отцы антиохійскаго собора, бывшаго противъ Павла (1),—Евсевій (2), Александръ, епископъ александрійскій (3), св. Елифавій (4), бл. Августинъ (5) и Теодоритъ (6)—все одинаково утверждаютъ, что Павелъ самосатскій былъ послѣдователемъ ереси Артемона,—значитъ чистымъ евіонейскимъ антитринитаріемъ. Онъ далъ ученію своей партіи самую послѣднюю и законченную форму,—систематически и философски обосновалъ его, и довѣлъ основную мысль евіонейскихъ антитринитаріевъ до самыхъ колючихъ ея выводовъ. Въ ученіи Павла самосатскаго евіонейскій монархіанизмъ сказалъ послѣднее свое слово. Современники и ближайшіе потомки смотрѣли на Павла, какъ на самаго главнаго представителя партіи евіонейскихъ антитринитаріевъ, и какъ на самаго опаснаго врага чистаго христіанскаго ученія о св. Троицѣ. Вотъ почему ни одинъ изъ еретиковъ первыхъ трехъ столѣтій не занималъ въ такой степени вниманія и современныхъ и послѣдующихъ церковныхъ писателей, какъ Павелъ самосатскій; о немъ вспоминали и во время аріанскихъ и во время несторіанскихъ волненій и споровъ; нѣкоторые изъ древнихъ церковныхъ писателей смотрѣли на него, какъ на виновника ереси Несторія, и проводили даже параллель между его ученіемъ

(1) Церк. истор. Евсев. кн. 7. гл. 30.

(2) Тамже, кн. V. гл. 28.

(3) Церк. истор. Теодор. кн. 1. гл. 4.

(4) Adv. haer., LXV, с. 1.

(5) De haeres., с. 44.

(6) Haeret., fab. lib. II. с. 8.

емъ и ученіемъ Несторія. Отсюда понятно, почему сохранилось о немъ такъ много извѣстій не только отъ современныхъ ему, но и отъ послѣдующихъ церковныхъ писателей⁽¹⁾. Впрочемъ это можно сказать только о его ученіи; о частной жизни Павла, его характерѣ и образѣ поведенія церковные писатели говорятъ только съ того уже времени, когда онъ сдѣлался антиохійскимъ епископомъ, и сталъ извѣстенъ своимъ современникамъ, какъ самый вредный и опасный врагъ христіанской истины; а какая была жизнь его прежде этого, и какая судьба его послѣ отлученія отъ Церкви,—объ этомъ сохранилось до насъ чрезвычайно мало извѣстій. Полнаго и цѣлостнаго представленія о личности этого замѣчательнаго чловѣка, его воспитаніи, характерѣ, образѣ дѣятельности и всей вообще судьбѣ съ самаго начала и до конца его жизни—нельзя положительно составить, безъ значительныхъ пропусковъ и пробѣловъ.

Время извѣстности Павла самосатскаго относится къ царствованію римскихъ императоровъ—Галліена, Клавдія и Авреліана⁽²⁾. Онъ родился въ сирійскомъ городѣ Самосатахъ на западномъ берегу Евфрата⁽³⁾, и былъ сыномъ незначительныхъ родителей⁽⁴⁾. Родители Павла были однакожъ настолькоъ еще богаты, что могли дать своему сыну блестящее по тому времени образованіе. Какъ всѣ сильные природными дарами люди, Павелъ самосатскій, оставшись послѣ своихъ родителей безъ всякихъ средствъ къ содержанію, рѣшился собственными своими силами составить себѣ общественную карьеру и проложить путь къ почестямъ и богатству. Для этого ему необходимо было оставить свой родной городъ, который былъ незначителенъ,—и переселиться куда-нибудь въ другое мѣсто, гдѣ бы онъ могъ проявить свои таланты, и гдѣ бы его замѣтили и оцѣнили. Онъ избралъ Антиохію (въ Сиріи), одинъ изъ самыхъ богатыхъ и глав-

(1) О Павлѣ самосатскомъ, кромѣ посланія и актовъ антиохійскаго собора и посланія къ нему Діонисія александрійскаго, можно читать у Евсевія, св. Аванасія, св. Златоуста, св. Епифанія, Филастрия, Августина, бл. Осодорита, Леонтія византійскаго и у нѣкоторыхъ другихъ.

(2) Евсев. Церк. ист. кн. 7. 27—30 гл.; Eriph. advers. haer., LXV, с I; Theodor. fab. lib. II. с. 8.

(3) Ibid.

(4) Евсев. Церк. истор. кн. 7. гл. 30.

ныхъ городовъ восточной части римской имперіи. Въ Антиохіи открылась Павлу широкая дорога,—онъ могъ избрать себѣ тамъ какой угодно родъ дѣятельности, и, какъ человѣкъ талантливый, ученый и образованный, ведаѣ могъ обратити на себя вниманіе общества. Павелъ самосатскій сдѣлался учителемъ, риторомъ и софистомъ⁽¹⁾. Въ этомъ званіи онъ часто долженъ былъ являться предъ публикой,—часто имѣлъ возможность обнаруживать свои ораторскіе и ученые таланты. Въ Антиохіи онъ скоро сдѣлался знаменитостію, и когда послѣ смерти Димитріана (261—262 г.) епископская кафедра Антиохіи осталась праздною, Павелъ самосатскій единогласно былъ избранъ въ предстоители одной изъ самыхъ первыхъ и значительныхъ христіанскихъ церквей⁽²⁾. Званіе епископа Антиохіи открыло еще бѣльшій просторъ дѣятельности Павла, и поставило его на одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ во всемъ христіанскомъ мірѣ. Вліяніе Павла могло простираться теперь уже гораздо дальше предѣловъ главнаго города Сиріи; слава о немъ могла распространиться и въ другихъ, не только сосѣднихъ, но и въ самыхъ отдаленныхъ мѣстностяхъ. Какъ предстоитель церкви, Павелъ самосатскій могъ высказываться теперь уже съ гораздо бѣльшею свободою и увѣренностію, чѣмъ прежде, когда онъ былъ еще только простымъ міряниномъ. Слово его могло имѣть вѣсъ и значеніе не только въ предѣлахъ его собственной паствы, но и у другихъ христіанъ. Онъ могъ теперь составить себѣ въ своей церкви сильную и значительную партію, съ помощію которой онъ могъ дѣлать все, что ему угодно. Павелъ самосатскій, какъ видно изъ свидѣтельствъ о немъ древности, очень хорошо умѣлъ воспользоваться этимъ своимъ положеніемъ. На всякій случай ему нужно было еще заручиться покровительствомъ свѣтской власти. Въ то время, когда онъ сдѣлался епископомъ антиохійскимъ, Сирією и Финикією управляла отъ имени Персовъ, отгнавшихъ эти провинціи у римлянъ, палмирская царица Септимія Зиновія,—женщина іудейскаго образа мыслей, и враждено располо-

⁽¹⁾ Walch. *Histor. der Ketz. Spaltungen und Religionsstreitigk.* Theil II. p. 67,

⁽²⁾ Церк. истор. Евсев. кн. 7. гл. 27.

женная въ христіанской религіи⁽¹⁾. Павелъ самосатскій, по изображенію его древними церковными писателями, былъ человѣкъ честолюбивый, ловкій,—и умѣлъ приобрѣтать себѣ расположенія сильныхъ міра. По свидѣтельству св. Аванасія, Феодорита и Филастрія⁽²⁾, онъ скоро успѣлъ снискать себѣ благосклонность и покровительство Зиновіи, и въ угоду будто бы ей именно, какъ женщинѣ іудейскаго образа мыслей, сталъ учить объ Иисусѣ Христѣ, какъ о простомъ человѣкѣ. По всей вѣроятности, Павелъ самосатскій тѣмъ въ первый разъ особенно и понравился палмирской царицѣ, что обладалъ уже, еще прежде своего столкновенія съ нею, извѣстными противухристіанскими убѣжденіями. А потомъ,—сдѣлавшись епископомъ, составивши себѣ партію среди духовенства, и заручившись благосклонностію и покровительствомъ Зиновіи,—онъ получилъ только больше возможности и смѣлости высказывать свои настоящія мысли и убѣжденія относительно Лица Иисуса Христа и всего вообще христіанскаго ученія о св. Троицѣ,—что онъ и не замедлилъ сдѣлать. Зиновіи, разумѣется, это еще больше понравилось, и благосклонность ея въ антиохійскому епископу стала еще сильнѣе. Она дала ему должность дученарія⁽³⁾, и Павелъ самосатскій вмѣстѣ съ духовною властію сталъ соединять теперь въ своей личности и власть свѣтскую⁽⁴⁾. Вліяніе его въ городѣ Антиохіи стало теперь еще сильнѣе, а вмѣстѣ съ этимъ увеличились гордость и смѣлость его. Отцы антиохійскаго собора, въ своемъ посланіи на имя римскаго епископа Діонисія и александрійскаго Максима, описываютъ жизнь и дѣятельность Павла въ званіи епископа и дученарія самыми темными красна-

(1) S. Athanas. t. I.—epist. ad solitar. vitam agentes. B. Theodor. haer. fab. lib. II. c. 8; Philastr., de haeres. c. 64.

(2) Ibid.

(3) Эта должность—нѣчто въ родѣ государственнаго прокурора; она учреждена была римскими императорами и особенно въ большомъ распространеніи была на востоцѣ; дученаріи такъ назывались потому, что получали двѣсти сестерцій жалованья.

(4) О совѣщеніи Павломъ самосатскимъ со званіемъ епископа должности дученарія говорятъ одинъ только Евсевій (Церк. ист. кн. 7. гл. 30); но онъ не говоритъ, что эта должность дана была ему именно Зиновіею; объ этомъ догадываются только позднѣйшіе писатели, напр. Вальхъ въ своей *Histog. der Ketzg.*, Theil II. p. 741.

ми⁽¹⁾. Они касаются здѣсь, главнымъ образомъ, трехъ пунктовъ: его гордости и высокоумія, его корыстолюбія и жадности къ деньгамъ, и его безнравственности въ частной жизни,—все такія черты, которыя, по словамъ посланія, были соблазнительны не только для христіанъ, но и для язычниковъ, и уже никакъ не могли совмѣщаться съ званіемъ христіанина, и особенно епископа. Павелъ самосатскій, пишутъ отцы собора⁽²⁾, любилъ больше должность дученарія, чѣмъ христіанское званіе епископа. Онъ облакался обыкновенно въ пышныя и блестящія одежды, и въ сопровожденіи огромной свиты копеносцевъ публично ходилъ по общественнымъ площадямъ, и громогласно, на ходу, прочитывалъ народу письма и разныя правительственныя распоряженія,—такъ что отъ надменности и кичливости его сердца самая вѣра наша подверглась нареканію и ненависти⁴. Даже въ церкви его поведеніе отличалось непозволительною пышностію и театральностію. Онъ построилъ себѣ, не какъ смиренный ученикъ Христовъ, кathedру и высочій престолъ,—и когда говорилъ поученія къ народу, употреблялъ всѣ приемы площаднаго оратора и театрального актера, усвоенные имъ вѣроятно еще въ то время, когда онъ былъ риторомъ и софистомъ. Онъ говорилъ свои проповѣди съ разными театральными жестами, „ударялъ себя руками по бедру и топалъ ногами на кathedрѣ“⁴. Онъ требовалъ, чтобы слушатели его высказывали ему свое одобреніе какими-нибудь внѣшними знаками; „онъ бранилъ и порицалъ всѣхъ тѣхъ, которые не хвалили его, не махали платками, какъ на зрѣлищахъ,—не вскрикивали и не вскакивали, а слушали благоприлично и скромно, какъ надлежитъ въ домѣ Божіемъ“⁴. Онъ всегда и вездѣ хвалилъ и выставялъ на видъ только себя одного, какъ настоящій софистъ и фигляръ, а объ отцахъ и учителяхъ Церкви, отличавшихся праведностію и святостію жизни и уже умершихъ, онъ отзывался въ собраніяхъ „весьма дерзко и не-

(1) Это посланіе помѣщено въ отрывкахъ въ «Церк. ист.» Евсевія, кн. 7. гл. 30; другія свидѣтельства о характерѣ и образѣ жизни Павла въ званіи епископа и дученарія до насъ не сохранилось.

(2) Посланіе антиохійскаго собора занимаетъ у Евсевія почти цѣлую главу (именно 30-ю, 448—455 стр.) 7 книги его «Церковной исторіи».

прилично“. Свою дерзость и высокомеріе онъ простеръ даже и на божественную Личность Исуса Христа. Онъ запретилъ при богослуженіи всѣ пѣснопѣнія во славу Господа нашего и Спасителя, и вмѣсто этого „приказывалъ пѣть среди церкви, на великую пасху, пѣснопѣнія въ честь самому себѣ, и назначилъ для этого женщинъ, слушая которыхъ нельзя было не содрогаться“. Лѣтвшіе ему епископы ближайшихъ городовъ и селеній⁽¹⁾, пресвитеры и всѣ вообще его сторонники, восхвалявшіе его въ народѣ, утверждали, — что „нечестивый учитель ихъ ангелъ, сошедшій съ неба на землю“, — и онъ не только не запрещалъ подобныхъ рѣчей, но еще присутствовалъ при нихъ и одобрялъ ихъ. Будучи сыномъ бѣдныхъ родителей, не получивши никакого имѣнія отъ предковъ и не приобрѣтши его какимъ-нибудь ремесломъ или занятіемъ, — Павелъ самосатскій обладалъ однакожь огромными богатствами. Очевидно онъ приобрѣлъ эти богатства посредствомъ беззаконій, святотатства и разнаго рода насилій и угнетеній уже въ званіи епископа. Онъ съ безчестіемъ выгонялъ обиженныхъ, если они ничего ему не давали, и общался помочь имъ, когда они платили ему деньги, — а потомъ обманывалъ ихъ и снова бралъ деньги, чтобы только освободить ихъ отъ разнаго рода безпокойствъ и судебныхъ проволочекъ⁽²⁾. Вообще — онъ смогрѣлъ на вѣру, какъ на промыселъ“. Въ высшей степени соблазнительна была для народа и частная жизнь Павла. Онъ не только самъ держалъ при себѣ женщинъ, вопреки своему высокому сану и истинному духу христіанства, но позволялъ имѣть ихъ и своимъ пресвитерамъ и діаконамъ, которымъ онъ помогалъ скрывать и этотъ и другіе смертные грѣхи, чтобы люди эти были обязаны ему и не смѣли обвинять его, въ случаѣ, если онъ нанесетъ кому-нибудь обиду словомъ или дѣломъ, — и чтобы во всѣхъ

⁽¹⁾ Разуміются хорепископы и епископы областей, подчиненныхъ митрополіи.

⁽²⁾ Отцы собора вѣроятно разуміютъ здѣсь то обстоятельство, что въ первые времена христіанства христіане обращались къ своимъ епископамъ и по части свѣтскихъ дѣлъ, для разбирательства и суда надъ ними по случаю разнаго рода тяжбъ, ссоръ, обидъ и т. д. Но безъ сомнѣнія они разуміютъ здѣсь и особенное положеніе Павла самосатскаго, какъ дученарія.

дѣлахъ, какія онъ только не предприметъ, всегда имѣть ихъ на своей сторонѣ. Всѣ знаютъ про эту безнравственность Павла, „всѣ стенаютъ и скорбятъ про себя, но такъ напуганы его тиранствомъ и властію, что доносятъ не смѣютъ“. „Подвергать за все это слѣдствію,—заключаютъ свою рѣчь отцы собора,—можно бы только такого человѣка, который держится по крайней мѣрѣ вселенскаго смысла и причисляется къ намъ; требовать же отчета отъ поругавшагося надъ нашимъ тайнствомъ и отъ хвастающагося сверною ересью Артемы мы не признаемъ нужнымъ. Мы отлучаемъ этого неуступчиваго противника Богу отъ всякаго общенія съ каеолическою Церковію, и на его мѣсто представляемъ сына блаженной памяти Димитріана, Домна, украшеннаго всѣми, нужными епископу, дарами. Пусть съ Павломъ входятъ въ общеніе только тѣ, которые мыслятъ какъ онъ и его учитель Артема“.

Обрисовавши такими темными красками личный характеръ и образъ дѣятельности Павла самосатскаго въ званіи епископа города Антіохіи, отцы собора въ своемъ посланіи стараются также указать и причину всему этому. По ихъ мнѣнію, такое поведеніе антіохійскаго епископа объясняется тѣмъ, что онъ „отступилъ отъ правила вѣры и перешелъ къ нечистому и неподлинному ученію“,—что онъ „не признавалъ Сына Божія сошедшаго съ неба, и училъ только о земномъ Его происхожденіи“, и что вообще въ своемъ ученіи объ Иисусѣ Христѣ онъ впалъ въ „сверную ересь Артемы“ или Артемона, мыслилъ о божественномъ Лицѣ Иисуса Христа точно также, какъ мыслилъ и этотъ послѣдній⁽¹⁾. Такое-то ученіе Павла самосатскаго и было собственно поводомъ къ написанію самаго посланія, и причиною всѣхъ, бывшихъ въ Антіохіи, неоднократныхъ сѣздовъ современныхъ Павлу предстоятелей разныхъ христіанскихъ церквей. Определенно неизвѣстно, когда Павелъ въ первый разъ сталъ проповѣдывать свое ученіе объ Иисусѣ Христѣ, какъ только о простомъ человѣкѣ, земнаго происхожденія. По всей вѣроятности, онъ сталъ учить такимъ образомъ тотчасъ же по восшествіи своемъ на антіохійскую кафедру, не встрѣчая болѣе никакихъ препятствій къ обнаруженію настоящихъ

(1) Церк. истор. Евев. кн. 7. гл. 30.

своихъ убѣжденій относительно Лица Иисуса Христа. Но несомнѣнно также, что онъ старался замаскировывать эти свои убѣжденія покровомъ софистики и диалектики, въ которыхъ онъ былъ такъ искусенъ,—и замаскировывалъ такъ ловко, что настоящій смыслъ его рѣчей могъ быть понятенъ только самымъ приближеннымъ къ нему и довереннымъ лицамъ, а для всѣхъ остальныхъ этотъ смыслъ вѣроятно долго былъ неизвѣстенъ. Даже и тогда, когда слухъ о заблужденіи Павла распространился уже повсюду,—когда вѣсть объ этомъ произвела уже сильное волненіе въ христіанскомъ мірѣ, и породила всеобщее убѣжденіе въ еретическомъ образѣ мыслей антіохійскаго епископа,—когда всѣ знаменитые въ то время пастыри Церкви—Діонисій александрійскій, Фирмилианъ каппадокійскій, Григорій чудотворецъ и др.—и письменно и лично, въ устной бесѣдѣ съ Павломъ, старались обличить его и возвратитъ къ здоровому образу мыслей,—даже и тогда онъ долго увертывался и замаскировывалъ свое истинное ученіе объ Иисусѣ Христѣ разными софистическими и диалектическими приѣмами и оборотами. По смыслу свидѣтельствъ Евсевія и Θεодорита (¹), епископы, пресвитеры и діаконы разныхъ странъ и народовъ три раза съѣзжались въ Антіохію для разоблаченія ереси Павла (²). Но въ первый и во второй разъ, подъ предсѣдательствомъ Григорія чудотворца и Фирмилиана, они ничего не добились, и дѣло кончилось ничѣмъ. „Павелъ самосатскій, рассказываетъ Θεодоритъ (³), публично отрицалъ взведенныя на него обвиненія въ ереси, и громогласно утверждалъ, что онъ слѣдуетъ исключительно догматамъ апостольскимъ (*apostolica se dogmata sequi*); и собравшіеся пастыри, продолжаетъ Θεодоритъ, слава Бога за согласіе въ вѣрѣ, мирно возвратились къ своимъ паствамъ“. Но вотъ снова разнеслась вѣсть о заблужденіи Павла, и пастыри Церкви, рассказываетъ Θεодоритъ, снова собрались въ Антіохію. Это былъ уже третій съѣздъ пастырей. На первыхъ двухъ соборахъ присутствовалъ и заправлялъ всѣми дѣлами Фирмилианъ, епископъ каппадокійскій,—сперва вмѣ-

(¹) Церк. истор. кн. 7. гл. 27, 28, 29. Haeret. fab. lib. II. c. 8.

(²) Валькъ предполагаетъ, что соборы въ Антіохіи были въ 264, 265 и 269 годахъ. Hist. der Ketzerg. Theil II. p. 116.

(³) Haer. fab. lib. II. c. 8.

стѣ съ св. Григоріемъ чудотворцемъ, а потомъ одинъ⁽¹⁾. Говоря о третьемъ създѣ пастырей, составители соборнаго посланія противъ Павла (у Евсевія) прибавляютъ, что Фирмилианъ въ этотъ третій разъ уже не доѣхалъ до Антиохіи и умеръ на дорогѣ⁽²⁾,—и неизвѣстно, кто предсѣдательствовалъ на этомъ соборѣ, постановившемъ окончательный приговоръ о Павлѣ. На этотъ разъ для состязанія съ Павломъ приглашенъ былъ на соборъ такой же риторъ и софистъ, какъ и онъ самъ, пресвитеръ антиохійскій *Маллионъ*,—по словамъ Евсевія, „мужъ ученѣйшій, начальникъ греко-софистическаго училища въ Антиохіи, за свою безмѣрную преданность вѣрѣ во Христа удостоенный даже пресвитерства въ тамошней епархіи“⁽³⁾. „Онъ-то, говоритъ Евсевій, вступивъ въ преніе съ Павломъ, одинъ изъ всѣхъ сумѣлъ обнаружить мысли этого, столь скрытнаго и обманчиваго, человѣка“⁽⁴⁾. Произнесенъ былъ послѣдней приговоръ надъ Павломъ самосатскимъ, лишившій его епископскаго сана и отлучавшій отъ церковнаго общенія. Но приговоръ этотъ долго не приводимъ былъ въ исполненіе. Павелъ самосатскій, по свидѣтельству Теодорита, вовсе не намѣренъ былъ подчиняться соборному рѣшенію⁽⁵⁾. Церковь антиохійская раздѣлилась на партіи. Павелъ по прежнему *de facto* пользовался всѣми правами и властію епископа Антиохіи, опираясь, съ одной стороны, на многочисленныхъ приверженцевъ своихъ среди антиохійскаго духовенства, а съ другой—на сильную защиту и покровительство пальмирской царицы Зиновіи, которая продолжала еще управлять Сирією и Финикією. Новый епископъ антиохійскій—Домнъ пользовался незначительнымъ вліяніемъ въ своей епархіи. Таково было состояніе антиохійской церкви до 272 года, когда Зиновія была наконецъ побѣждена римскимъ императоромъ Авреліаномъ, и Сирія съ Финикією снова подпали подъ власть римлянъ. Православная партія въ Антиохіи, поддерживаемая епископами, обратилась теперь за помощію къ свѣтской вла-

⁽¹⁾ Церк. истор. Евсев. кн. 7. гл. 30.

⁽²⁾ Тамже.

⁽³⁾ Церк. истор. кн. 7. гл. 29.

⁽⁴⁾ Тамже.

⁽⁵⁾ Haer. fab. lib. II. c. 8.

сти. Она просила Аврелиана привести соборное рѣшеніе въ исполненіе, насильно выгнать Павла изъ занимаемаго имъ „церковнаго дома“, и утвердить епископомъ Антіохіи избраннаго соборомъ Домна (1). Аврелианъ, замѣчаетъ Евсевій, рѣшилъ дѣло весьма справедливо; онъ предписалъ передать церковный домъ тѣмъ, съ кѣмъ имѣли переписку объ ученіи вѣры италійскіе и римскіе епископы, т. е. Домну и его сторонникамъ. „Тогда-то уже вышеупомянутый мужъ (т. е. Павелъ самосатскій) съ величайшимъ стыдомъ изгнанъ былъ изъ церкви мірскою властію“ (2). Спокойствіе въ Антіохіи и во всемъ вообще христіанскомъ мірѣ, нарушенное ересью Павла, снова возстановилось, пока не явились другія ереси и не начались новыя церковныя волненія.

Ученіе Павла самосатскаго, надѣлавшее въ свое время столько безпокойствъ въ христіанскомъ мірѣ, возбуждившее такую сильную оппозицію противъ себя со стороны самыхъ знаменитыхъ церковныхъ учителей, не только современныхъ, но и послѣдующихъ, въ главныхъ и существенныхъ чертахъ своихъ сходно съ ученіемъ всѣхъ вообще прежнихъ евонейскихъ антитринитаріевъ (3). И особенно поразительно

(1) Церк. истор. Евсев. кн. 7. гл. 30; haer. fab. lib. II, с. 8.—Theodor.

(2) Церк. истор. кн. 7. гл. 30.

(3) Самымъ главнымъ источникомъ для ученія Павла самосатскаго служить для насъ *Сборникъ Мартина Жозефа Рута*, подъ заглавіемъ—*Reliquiae Sacrae* 1814 г. Во II томѣ этого сборника помѣщена статья—*Consilium Antiochenum contra Pavlum Samosatenum*,—гдѣ находится: *Exemplar epistolae missae Pavlo Samosatensi ab orthodoxis episcopis*, посланіе, написанное шестью епископами прежде, чѣмъ Павелъ отлученъ былъ отъ церкви, замѣчательное преимущественно съ своей догматической стороны, какъ самое точное выраженіе современнаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа; далѣе—*Fragmentsa disputationis advers. Pavlum Samosatenum a Malchione presbytero habitae*. Эти четыре отрывка взяты Рутымъ частью изъ III книги Леонтія византійскаго «Противъ несторіанъ и евтихіанъ», частью изъ книги Петра діакона «О воплощеніи и благодати Господа», частью наконецъ—изъ *Contestatio pro clericis constantinopolitanis*, одного акта III вселенскаго собора. Далѣе въ сборникѣ Рута помѣщено—*Epistola Synodica ad Dionysium et Maximum, Romanae atque Alexandrinae sedis episcopos*; историческую часть этого посланія, которая намъ извѣстна, Рутъ взялъ у Евсевія, а догматическую, касающуюся собственно ученія Павла, онъ собралъ опять изъ разныхъ мѣстъ III книги Леонтія византійскаго «Противъ несторіанъ

сходство его съ учениемъ младшаго Теодота, какъ представляетъ его Климентъ александрийскій въ своихъ „*Exserta ex scriptis Theodoti*“. Павелъ самосатскій далъ учению своей партіи самую послѣднюю форму, и довелъ его до самыхъ конечныхъ выводовъ. Пржегіе аптитринитаріи, какъ мы видѣли, излагали свое ученіе просто,—безъ всякаго почти научнаго характера, не указывая главныхъ философскихъ основъ его. Павелъ самосатскій выразилъ это ученіе въ строго научной, вполне опредѣленной и законченной системѣ,—и гораздо яснѣе, выпуклѣе и рѣзче, чѣмъ всѣ его предшественники, выставилъ на видъ тѣ философскія начала, которыя легли въ основу всего ученія евіонейской партіи антитринитаріевъ. Противоположность между духомъ и матеріею, существомъ безконечнымъ и существами ограниченными, между Богомъ и человѣкомъ,—дуализмъ въ ученіи о Богѣ и мірѣ,—который легъ какъ мы видѣли, въ основаніе всѣхъ вообще системъ гностическихъ, и проходитъ—хотя и не такъ ясно—у всѣхъ предшественниковъ Павла,—этотъ дуализмъ является въ системѣ Самосатскаго въ очень замѣтной и вполне опредѣленной формѣ,—какъ противоположность между личностію божественною и личностію человѣческою. Вся система его, отъ перваго и до послѣдняго своего члена, строго логическимъ и послѣдовательнымъ нутемъ вытекаетъ изъ этой именно противоположности. И ученіе объ абсолютной единоличности въ Богѣ, отрицаніе трехъ равныхъ между собою и совершенно самостоятельныхъ божественныхъ Лицъ,—и ученіе о Логосѣ и Его отношеніи къ Богу и Иисусу Христу, и низведеніе божественнаго Спасителя людей на степень простаго человѣка, и отрицаніе существоваемаго и

и евтиханъ. Наконецъ въ Сборникѣ Рута помѣщены самыя главныя мѣста изъ св. Григорія нисскаго, св. Аванасія и св. Василія великихъ, касающіяся ученія Павла самосатскаго. Кромѣ этихъ, самыхъ важныхъ памятниковъ древности объ ученіи Павла, могутъ служить еще для насъ источниками—*Евсевій* (Церк. истор. кн. 7. гл. 27—29), *св. Аванасій* (касавшійся ученія Павла кромѣ приведеннаго Рутомъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій), *бл. Теодоритъ* (haer. fab. lib. II. с. 8), *Авустинъ* (De haer., с. 44), особенно *св. Епифаній* (Adver. haeres., 65) и *Филастрій* (De haer. с. 44) и нѣкоторые другіе. У *Вальха* въ его *Hist. der Ketz.* II, помѣщены нѣкоторые отрывки изъ собственныхъ сочиненій Павла самосатскаго, которые тоже могутъ быть для насъ источниками.

личнаго единенія въ Немъ божественной природы съ чело-
вѣческой,—всѣ эти пункты, характеризующіе ученіе евіоней-
скихъ антитринитаріевъ, совершенно логически выходятъ
въ системѣ Павла самосатскаго изъ одного общаго и глав-
наго основанія,—изъ строгой замѣнутости личности боже-
ственной и личности челоѣческой и изъ самой рѣзкой про-
тивоположности между ними, въ силу которой нѣтъ и ни-
когда не можетъ быть существеннаго общенія и единенія
между Богомъ и челоѣкомъ.

Все ученіе Павла самосатскаго сосредоточивается—глав-
нымъ образомъ—въ ученіи о Логосѣ и Иисусѣ Христѣ, и
ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Система его приблизительно
развивается слѣдующимъ образомъ.

Существуетъ только единая, абсолютная и неизмѣримо
выше всего стоящая божественная Личность, которая назы-
вается въ св. Писаніи Богомъ Отцемъ⁽¹⁾. Правда, Писаніе
говоритъ повидимому о трехъ божественныхъ Лицахъ,—объ
Отцѣ, Сынѣ и Духѣ,—но это суть только три разныхъ име-
ни, прилагаемыхъ къ одному и тому же лицу; на самомъ
же дѣлѣ слова Моисея—„Господь Богъ нашъ Господь единъ
есть“ (Втор. VI, 4)—сохраняютъ свое полное значеніе⁽²⁾.
Богъ Отецъ, Сынъ и Духъ Святыи—это только одинъ Богъ⁽³⁾.
Ни Отецъ, какъ Отецъ, не есть личный Богъ, ни Сынъ,
какъ Сынъ, не есть личный Богъ, ни, наконецъ, Духъ Свя-
тыи тоже не есть личный Богъ,—а существуетъ только во-
обще единая божественная Личность⁽⁴⁾. Сынъ, который на-

(¹) Этотъ пунктъ въ ученіи Павла самосатскаго проходитъ во всѣхъ
воище древнихъ свѣдѣльствахъ о немъ; но особенно ясно онъ выража-
ется у св. Аванасія и св. Епифанія. Во II своей книгѣ противъ Аполли-
нарія св. Аванасій говоритъ: «Павелъ самосатскій хотя и признаетъ дѣй-
ственное Слово прежде вѣковъ сущимъ по предопредѣленію, но по бытію
явившися въ Назарета, чтобы былъ, какъ говоритъ онъ, *единъ надъ
всѣми Богъ Отецъ*». Твор. св. Аван. въ русск. перев. ч. III. стр. 389.
Москва. 1853 г.

(²) S. Eriphan. adv. haeres., 65, c. 1.

(³) Ibid. «*Φάσιμι Παῦλος ὁ σαμοσατεύς Θεὸν Πατέρα καὶ Ὑἱὸν
καὶ ἄγιον Πνεῦμα ἓνα Θεόν*».

(⁴) Это, кажется, значать слова св. Епифанія (Ibid.): «*εἷς ἐστὶν ὁ
Θεός, καὶ οὐχὶ Πατήρ, ὁ Πατήρ καὶ Ὑἱὸς ὁ Ὑἱὸς, καὶ ἄγιον Πνεῦμα
τὸ ἄγιον Πνεῦμα*».

зывается также Логосомъ и Мудростию Божіею, и Духъ Свя-
тый суть только простыя силы Божіи⁽¹⁾. Логосъ не суще-
ствуетъ, какъ самостоятельная субстанція, и какъ вѣчная, от-
дѣльная божественная личность⁽²⁾. Отношеніе его къ Богу
точно такое же, какое отношеніе ума человѣческаго къ че-
ловѣку. Онъ есть принципъ божественнаго совнанія, и так-
же неотдѣлимъ отъ личности Бога, какъ умъ человѣческой
неотдѣлимъ отъ личности человѣка. Богъ пересталъ бы
быть личностію, если бы отдѣлился отъ Него и обособился
Его Логосъ,—какъ человѣкъ не былъ бы больше уже чело-
вѣкомъ, если бы отнять у него умъ. Безъ Логоса Богъ пере-
сталъ бы быть существомъ разумнымъ и самосознающимъ,
точно также, какъ и человѣкъ безъ своего ума. Личный
Богъ, какъ и личный человѣкъ, немислимы—Тотъ безъ сво-
его Логоса, а этотъ безъ своего ума⁽³⁾. Такимъ образомъ,
отрицаніе вѣчнаго субстанціального бытія Слова или Логоса
вытекало у Павла самосатскаго изъ его понятія о божест-
венной личности; личности этой въ Богѣ не было бы, и
Богъ сталъ бы существомъ безличнымъ, если бы отнять
у Него Логосъ, который выражаетъ въ Богѣ актъ Его са-
мосознанія, этотъ необходимый признакъ всякой разумной
личности. Вѣчное, домірное бытіе Логоса есть вѣчное само-
сознаніе въ Богѣ,—есть сознаніе Богомъ Себя самого, какъ
личности; если бы не было въ Богѣ Логоса, не было бы во-

(1) Павелъ самосатскій первый изъ евіонейскихъ антитринитаріевъ
ввелъ въ свою систему ученіе о Духѣ Святомъ; только и у него, впрочемъ, боль-
ше сказаннаго нами уже ничего нѣтъ о третьей ипостаси святыя Троицы;
опредѣленно не видно даже, что олъ собственно разуметь подъ Духомъ
Святымъ. *Мосіемъ* (Commentar. de rebus Christianor., p. 712) предпола-
гаетъ, что подъ Духомъ Святымъ онъ понимаетъ божественную силу, кото-
рая при твореніи міра все оживляла и оживляла, и которая провозвонитъ
въ сердцахъ людей благочестивыхъ и святыя расположенія, отчего она и
называется собственно *Святымъ Духомъ*. Но это предположеніе не имѣетъ
за себя положительныхъ свидѣтельствъ древности.

(2) S. Eriphan. Adv. haeres., 65, c. 1: «μη εἶναι δὲ τὸν Υἱὸν τοῦ
Θεοῦ ἐν ὑπόστατον». Philastr, De haeres., c. 64: «Paulus Samosatenus
Verbum Dei, id est, Christum Deum Dei Filium substantivum, ac personalem
ac sempiternum esse cum Patre, denegabat».

(3) Эти именно мысли заключаются, кажется, въ словахъ св. Епи-
фанія: «ἐν Θεῷ δὲ δεῖ ὄντα τὸν Θεοῦ Λόγον, ὡστερ ἐν ἀνθρώπῳ καὶ

обще Бога. Такова приблизительно та аргументація, путемъ которой дошелъ Павелъ самосатскій до отрицанія вѣчнаго самостоятельнаго бытія Слова. Логось его единосущенъ (*ὁμοούσιος*) съ Богомъ⁽¹⁾, но единосущенъ въ смыслѣ „*ταυτότης*“ Оеодота младшаго⁽²⁾; онъ едвосущенъ съ нимъ не по существу только и единству природы, но и по самому личному своему бытію; онъ существуетъ въ вѣчномъ тождествѣ съ Богомъ. Вообще, все ученіе Павла самосатскаго о домірномъ бытіи Логоса очень живо напоминаетъ собою ученіе Оеодота „мѣняльщика“ о томъ же самомъ предметѣ, какъ представляетъ его намъ Климентъ александрійскій. Только у Оеодота это ученіе излагается не такъ подробно и обстоятельно, какъ у Павла, и не указываются тѣ философскія основы, изъ которыхъ выводитъ его Павелъ самосатскій.

Дѣятельность Логоса не ограничивается у Павла самосатскаго однимъ только внутреннимъ актомъ самосознанія въ Богѣ, но простирается дальше въ область конечнаго бытія,—отъ этого, впрочемъ, Логось не обособляется отъ Бога и не становится отдѣльною божественною личностію, но остается все тою же простою силою Божіею; измѣняется только характеръ проявленія этой силы. Дѣятельность Логоса въ божественнаго Существа начинается съ творенія. При созданіи міра Богъ производитъ изъ Себя свой Логось, какъ творческій и мірообразовательный принципъ, все устрояющій и оживляющій, распредѣляющій и упорядочивающій. Объ этомъ пунктѣ ученія Павла сохранились только два, и то не совсѣмъ ясныхъ свидѣтельства древности. Филастрий⁽³⁾, передавая ученіе Павла самосатскаго, говоритъ о немъ, что онъ отрицалъ субстанціальное, личное и вѣчное бытіе Слова Логія,— „*Verbum Dei substantivum, ac personale, ac sem-*

δια ὁ ἴδιος λόγος.—и потомъ нѣсколько послѣ: «*εἰς Θεός ὁ Πατήρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ*». Adv. haeres., 65, с. 1.

(1) Отцы антиохійскаго собора отвергли «*ὁμοούσιος*» Павла самосатскаго, употребляемое имъ въ этомъ смыслѣ. См. св. Аванас. посл. объ арм. и севек. соборахъ, ч. III его твореній, стр. 169; S. Basil., Reliquiae Sacr. Ruth. t. II. p. 489; *Mylar*. Opera omnia, ed. Migne. t. X. Liber de Synodis, с. 81.

(2) См. ученіе Оеодота младшаго по Клименту александрійскому

(3) De haeres., с. 64.

piternum esse cum Patre denegabat“,—и училъ о Немъ, какъ о „Verbum prolativum, id est, quasi aëra quendam“. Альбертъ Фабрицій въ примѣчаніи къ этимъ словамъ Фластрия (¹) приводитъ два мѣста изъ другаго церковнаго писателя V вѣка, *Марія Меркатора*, писавшаго противъ Пелагія и Несторія. Въ своемъ сочиненіи—„de discrimine Pauli et Nestorii“—Марій Меркаторъ говоритъ: „Nestorius circa Verbum Dei, non quidem ut Paulus sentit, qui non substantivum sed prolativum potentiae Dei efficax Verbum esse definit“. Тоже самое онъ говоритъ и въ своемъ—„dissertatio de XII anathematismis Nestorii“, п. 19: Paulus Verbum Dei *προφορικὸν καὶ πρακτικὸν λόγον καὶ ἐνεργητικὸν*, id est prolativum et potestatis effectivum, Verbum sentit, non substantivum, quod graeci *ουσιώδες* dicunt“. Латинское „prolativus“, какъ видно изъ послѣдняго мѣста *Марія Меркатора*, равняется греческому—„*προφορικὸς*“. Въ приложеніи ко второму Лицу св. Троицы, на языкѣ церковныхъ писателей (²) это слово обозначаетъ происхождение или рожденіе Сына Божія изъ существа Отца и дѣятельность Его, какъ особаго и самостоятельнаго божественнаго Лица, при твореніи и образованіи міра, и во всей вообще исторіи человѣчества, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта. У Павла самосатскаго оно тоже обозначаетъ вѣшнюю дѣятельность Логоса, но не какъ Лица, а какъ простой силы Божіей, въ первый разъ проявившейся *вовнѣ* при твореніи, и потомъ дѣйствовавшей во всей послѣдующей жизни и исторіи человѣчества, какъ принципъ всего истиннаго, добраго и прекраснаго. Все лучшее въ людяхъ, по Павлу самосатскому, въ полной степени зависитъ отъ Логоса. Пророки были самыми лучшими людьми въ ветхомъ завѣтѣ, самыми избранными представителями древняго человѣчества,—и это потому, что въ нихъ жилъ и дѣйствовалъ божественный Логосъ или Мудрость (³). Моисей былъ самымъ высшимъ изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, и

(¹) De haeres., с. 64.

(²) Напр. у св. Теофила антиохійскаго «*λόγος ἐνδιάθετος*» и «*λόγος προφορικὸς*»; послѣдній означаетъ Сына Божія, родившагося отъ существа Отца.

(³) Reliqui Sacr., t. II. Fragm. 4, disputat. contra Melchion. a Paulo Samosat. habit.: «*ἡ σοφία ἐν τοῖς προφήταις*».

самымъ близкимъ человѣкомъ къ Богу,—и опять потому, что божественная Мудрость жила и дѣйствовала въ немъ больше, чѣмъ въ прочихъ пророкахъ и вообще въ комъ-нибудь другомъ изъ людей древняго міра (¹). Пророки говорили и дѣйствовали не сами отъ себя, а по вдохновенію свыше; они были храмами божественнаго Логоса или Мудрости, какъ принципа высшаго духовнаго озаренія. Гораздо больше, чѣмъ въ пророкахъ, и гораздо полнѣе, чѣмъ даже въ Моусеѣ, жила и дѣйствовала божественная Мудрость въ потомкѣ Давида, Иисусѣ Христѣ (²).

Ученіе о Христѣ—самый главный пунктъ въ системѣ Павла самосатскаго. Онъ излагается у него такъ подробно и обстоятельно, какъ никакой другой пунктъ его системы. И ученіе о Логосѣ имѣетъ у него значеніе не само по себѣ, а только по своему отношенію къ Иисусу Христу. Павелъ самосатскій всю свою систему строить для того только, чтобы доказать, что Спаситель челоуѣчества, давшій людямъ новую религію, новую нравственность и новую жизнь, былъ по своей природѣ простымъ человѣкомъ, одареннымъ только особенными божественными силами и дарами. Пребываніе этихъ божественныхъ силъ и даровъ въ Иисусѣ Христѣ выражалъ собою Логосъ, жившій и дѣйствовавшій въ Немъ, какъ въ храмѣ Божіемъ. Такимъ образомъ, Логосъ является необходимымъ въ системѣ Павла самосатскаго только потому, что Онъ есть принципъ высшей дѣятельности въ Иисусѣ Христѣ, давшій Ему возможность совершить дѣло спасенія и искупленія людей, неисполнимое для обыкновеннаго челоуѣка, который не вооруженъ никакими высшими силами и не одаренъ никакими особенными божественными дарами. Иисусъ Христосъ есть главный центральный пунктъ, изъ котораго выходитъ, около котораго сосредоточивается и къ которому возвращается все вообще ученіе Павла самосатскаго.

Ученіе объ Иисусѣ Христѣ, какъ простомъ челоуѣкѣ, подобно ученію о Логосѣ, логически вытекало у Павла са-

(¹) Ibid.—*μᾶλλον δὲ ἐν Μωσῆϊ.*

(²) Мудрость Божія, говорилъ Павелъ своему противнику на соборѣ Малхіюву, жила въ І Христѣ еще больше, чѣмъ въ пророкахъ и Моусеѣ: *μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ, ὡς ἐν καὶ Θεοῦ.* t. Reliqu. sacr., II. Fragm. 1, p. 475.

мосатскаго изъ его понятія о личности вообще. Личность божеская и личность человѣческая такъ строго замкнуты сами въ себѣ, и такъ рѣзко противоположны одна другой, что положительно немислимо никакое существенное общеніе и единеніе между ними. Можетъ только существовать—или чисто божеская личность, или—чисто человѣческая; другой какой-нибудь личности, которая была бы среднею между ними и совмѣщала бы въ себѣ и личность божескую и личность человѣческую, вѣтъ и никогда не можетъ быть. Свойства божеской личности не могутъ существенно соединиться съ свойствами личности человѣческой; отъ такого смѣшенія уничтожились бы и та и другая личность. Общеніе и единеніе между ними можетъ быть только нравственное, насколько не нарушающее ихъ особенности и индивидуальности. Самымъ лучшимъ выраженіемъ такого рода общенія былъ, по ученію Павла, Спаситель и Искупитель человѣчества—Иисусъ Христосъ.

Этотъ потомокъ Давида „вовсе не сходилъ съ неба на землю, и былъ чисто земнаго происхожденія“⁽¹⁾. Онъ родился въ Назаретѣ отъ Дѣвы Маріи⁽²⁾, и началъ свое бытіе и царствованіе только съ этого именно времени⁽³⁾. До своего зачатія и рожденія отъ Дѣвы Онъ существовалъ не лично, а только въ одномъ предопредѣленіи Божіемъ⁽⁴⁾. По *существу* своей природы и по своему *личному* бытію І. Христосъ былъ простымъ обыкновеннымъ человѣкомъ, какъ и всѣ остальные люди⁽⁵⁾. Св. Писаніе учитъ объ этомъ во многихъ мѣстахъ своихъ“. Павелъ самосатскій укавываетъ на эти мѣста Писанія въ своихъ *десяти* вопросахъ александ-

⁽¹⁾ Слова соборнаго посланія, у Евсевія—Церковн. истор., кн. 7. гл. 30.

⁽²⁾ Твор. св. Аванасія, ч. III, кн. II. противъ Аполлинарія, стр. 389; Augustin., de haeres., с. 44; Contestat. pro cleric. constantinop. у Вальха въ его Histor. d. Ketzler. Theil II. p. 79.

⁽³⁾ Твор. св. Аванас., ч. III. кн. II. прот. Аполлинар. стр. 389.

⁽⁴⁾ Тамже.

⁽⁵⁾ Объ этомъ пунктѣ ученія Павла самосатскаго единогласно свидѣтельствуютъ всѣ древніе писатели: *Евсевій*, Церковн. истор., кн. 7. гл. 27,—*св. Аванасій*, Творен., ч. III. Посл. о собор. аримин. в селевк., стр. 144,—*бл. Θεодоритъ*, De haeret. Fab. lib. II. с. 8,—*Августинъ*, De haeres., с. 44,—*Филастри*, de haeres., с. 64,—и авторъ «Contestatio» и проч.

рійскому епископу св. Діонисію. Въ нихъ онъ старается выставить на видъ противорѣчіе церковнаго ученія объ Иисусѣ Христѣ, какъ о Богѣ, разными мѣстамъ новаго завіта и разными событіямъ изъ жизни самого Спасителя, въ которыхъ преимущественно проявляется Его человѣческая природа. Мы изложимъ содержаніе этихъ вопросовъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ предлагалъ ихъ Діонисію самъ Павелъ (*). Если бы Христосъ,—возражалъ св. Діонисію Павелъ самосатскій,—по существу своему былъ Богомъ, а не простымъ только человѣкомъ,—развѣ Онъ могъ бы сказать о Себѣ—„нынѣ возмутилась душа моя“ (вопр. 1) (*), или даже—„душа моя скорбитъ смертельно“ (вопр. 2) (*). Спаситель однажды сказалъ іудеямъ: „разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его“ (вопр. 3) (*); если бы Онъ считалъ себя Богомъ, Онъ не связалъ бы этого, потому что Богъ не подлежитъ разрушенію; Онъ не разумѣлъ здѣсь и Логоса Божія, который жилъ въ Немъ и который тоже неразрушимъ; Онъ просто говорилъ здѣсь о Себѣ, какъ о простомъ человѣкѣ,—и разумѣлъ свое человѣческое тѣло, въ которомъ Логосъ Божій обиталъ, какъ въ своемъ храмѣ. Если Христосъ—не простой человѣкъ, и если тѣло и кровь Его, по ученію Церкви, нетлѣнны и неразрушима,—то какимъ образомъ, по Его собственному ученію при установленіи евхаристіи (*), тѣло Его можетъ раздробляться и раздѣляться, и кровь Его—изливаться (вопр. 4)? Существо неизмѣняемое и вѣчное, всегда себѣ равно—развѣ можетъ „возрастать и укрѣпляться духомъ“ (*), какъ говоритъ объ Иисусѣ Христѣ евангелистъ Лука (вопр. 5)? Богъ безначальный и безконечный, не подлежащій ни пространству, ни времени,—ездѣсущій и ни въ какомъ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ не пребывающій, развѣ можетъ родиться въ Виноземѣ и бѣжать съ своею Матерію въ Египетъ (вопр. 6)? Принимать на себя образъ

(*) Десять вопросовъ Павла самосатскаго помѣщены у Вальха—Histor. d. Ketzler., Theil II. p. 85—87.

(*) Іоан. 12, 27.

(*) Матѣ. 26, 38.

(*) Іоан. 2, 19

(*) Матѣ. 26, 26—28. Марк. 14, 22—24.

(*) Лук. 2, 40.

раба, по слову апостола ⁽¹⁾, уничивать и смирать себя даже до смерти крестной можетъ только личность человѣческая, но никакъ не божеская (вопр. 7). Рости и укрѣпляться духомъ, по слову евангелиста ⁽²⁾, тоже опять свойственно только существу ограниченному, простому человѣку, для котораго возможно нравственно-духовное преспѣваніе и совершенствованіе. Двѣнадцатилѣтній Иисусъ остается въ Иерусалимѣ, бесѣдуетъ въ храмѣ съ іудейскими книжниками; мать и отецъ теряютъ его въ толпѣ, уходятъ одни, потомъ возвращаются снова въ Иерусалимъ, ищутъ его тамъ и находятъ во храмѣ,—развѣ это Богъ (вопр. 8) ⁽³⁾? Христосъ терпитъ голодъ и жажду,—и развѣ Исаія не говоритъ, что для Бога это не возможно (вопр. 9)? Апостолъ Петръ въ первой рѣчи своей іудеямъ развѣ могъ бы сказать объ Иисусѣ, что „Богъ содѣлалъ Его Господомъ и Христомъ“ ⁽⁴⁾, если бы Иисусъ по своей природѣ и по своему личному бытію не былъ бы простымъ человѣкомъ, а былъ бы равенъ и единосущевъ единому и истинному Богу (вопр. 10)?

Неизвѣстно, что отвѣчалъ и какъ рѣшилъ эти возраженія св. Діонисій; отвѣтовъ его на десять вопросовъ Павла до насъ не сохранилось. Мѣста, которыя приведены здѣсь, дѣйствительно говорятъ о человѣческой природѣ Иисуса Христа. По ученію Церкви, въ Лицѣ Иисуса Христа божеская и человѣческая природы соединились существенно, въ единство одной божественной ипостаси. Спаситель былъ истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ въ одно и тоже время; свойства божеской и человѣческой природы дѣйствовали и проявлялись въ Немъ совмѣстно,—не нарушая и не уничтожая другъ друга, и вполне сохраняя свою особность и самостоятельность. Поэтому, въ евангельской исторіи Онъ представляется дѣйствующимъ—то какъ Богъ, то какъ человѣкъ; съ церковной точки зрѣнія здѣсь ничего нѣтъ удивительнаго, это такъ и должно быть. Но Павелъ самосатскій смотрѣлъ на дѣло иначе; двойственный характеръ дѣятельности и два совершенно различныхъ и даже противоположныхъ другъ

⁽¹⁾ Филп. 2, 6. 7. 8.

⁽²⁾ Лук. 2, 40.

⁽³⁾ Лук. 2, 42—50.

⁽⁴⁾ Дѣян. 2, 36.

другу ряда поступковъ, фактовъ и событій—были немислимы съ его точки зрѣнія въ жизни и исторіи одного и того же лица. Одна опредѣленная личность можетъ дѣйствовать только извѣстнымъ образомъ; если она—божеская, то и дѣйствовать должна, какъ Богъ; а если человѣческая, то и дѣятельность ея должна носить на себя характеръ только чисто человѣческой. Вотъ почему означенныя мѣста Писанія,—которыя говорятъ объ Иисусѣ Христѣ, какъ о человѣкѣ,—имѣли для него всю силу убѣдительности,—несколько не противорѣча въ то же время съ точки зрѣнія церковной христіанскому ученію объ І. Христѣ, какъ объ истинномъ Богѣ и истинномъ человѣкѣ. Разумѣется, Павелъ самосатскій поступалъ въ этомъ случаѣ подобно всѣмъ остальнымъ людямъ своей партіи,—больше въ интересахъ собственной теоріи, чѣмъ въ интересахъ истины; бралъ извѣстныя мѣста Писанія, и, вмѣсто того, чтобы по нимъ повѣрять свою теорію, онъ дѣлалъ наоборотъ,—намѣренно старался подбирать только такія мѣста, которыя могли доказывать его теорію,—и только имъ однимъ онъ придавалъ всю силу и значеніе, не обращая особеннаго вниманія на всѣ другія мѣста Писанія, которыя шли въ разрѣзъ съ его ученіемъ. Эготъ приѣмъ, какъ мы сказали, былъ общимъ и самымъ обыкновеннымъ приѣмомъ у людей того направленія, къ которому принадлежали антитринитаріи. Доказательствомъ этому можетъ служить все наше предшествующее изложеніе дѣла; это мы видѣли у Филона, потомъ въ гностицизмѣ, и наконецъ—у предшественниковъ Павла самосатскаго.

Но, извращая въ интересахъ своей теоріи общій смыслъ Писанія, и искажая истинный характеръ всего новозавѣтнаго ученія о Богѣ и св. Троицѣ,—люди этой партіи все-таки старались въ своемъ ученіи, по крайней мѣрѣ *повидимому*, рѣшать и устранять отъ себя тѣ возраженія, которыя имъ представляли. Считая Иисуса Христа въ сущности простымъ только человѣкомъ, они все-таки старались обставять Его личность сверхъестественною обстановкою,—говорили о Его сверхъестественномъ рожденіи, о дарованіи Ему высшихъ божественныхъ силъ и даровъ, и т. д. Тоже самое мы видимъ и у Павла самосатскаго. Какъ Христосъ—простой человѣкъ—могъ творить такія великія и необыкновенныя дѣла, которыя приписываются Ему въ Евангеліи? Какъ Онъ могъ даровать міру новую религію, новую нравственность и но-

вую жизнь? И какъ вообще Онъ могъ совершить необыкновенное дѣло искупленія и спасенія людей? Павелъ самосатскій не могъ избѣжать этихъ вопросовъ, существенная важность и значеніе которыхъ были для всѣхъ очевидны. Онъ отвѣчаетъ на нихъ своимъ ученіемъ объ отношеніи къ Иисусу Христу Логоса или Мудрости Божіей.

Все чудесное въ жизни Спасителя, все необыкновенное и сверхъестественное въ Его дѣлахъ и ученіи принадлежало не Ему лично, какъ человѣку, а жившему и дѣйствовавшему въ Немъ божественному Логосу. Логосъ сталъ жить въ Иисусѣ Христѣ съ самаго момента образованія Его личности въ тѣлѣ Дѣвы Маріи⁽¹⁾, и съ этого времени постоянно пребывалъ въ Немъ и руководилъ Имъ до самыхъ страданій Спасителя. Само собою разумѣется, что сошествіе Логоса на Лице Иисуса Христа еще въ утробѣ Дѣвы Маріи, и потомъ дальнѣйшее пребываніе его въ Немъ—не могли быть, съ точки зрѣнія Павла самосатскаго, истиннымъ и существеннымъ воплощеніемъ Бога-Слова въ человѣкѣ Иисусѣ, въ смыслѣ церковномъ. По ученію Церкви, воплощеніе есть существенное и неразрывное, несліянное и нераздѣльное соединеніе двухъ личностей—божеской и человѣческой въ одну ипостась Богочеловѣка. Такое воплощеніе очевидно противорѣчило ученію Павла самосатскаго о Логосѣ, какъ протой только силѣ Божіей, и его взгляду на личность вообще. Если Логосъ Божій и соединился извѣстнымъ образомъ съ человѣкомъ Иисусомъ,—все-таки это былъ не Богъ-Слово въ смыслѣ церковномъ, а простое божественное свойство. И оно не могло, съ точки зрѣнія Павла, соединиться со Христомъ внутреннимъ и существеннымъ образомъ. Если бы это совершилось, въ такомъ случаѣ Богъ лишился бы самосознанія и не былъ бы больше личнымъ Богомъ,—потому что отдѣлился бы отъ Него и перешелъ въ человѣка принципъ Его самосознанія—Логосъ. Мудрость Божія хотя и обитала въ Иисусѣ Христѣ больше и полнѣе, чѣмъ въ комъ-нибудь изъ людей, даже больше, чѣмъ въ пророкахъ и въ самомъ

(1) Объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ одинъ только авторъ «*Contestatio pro cleric. constantinopolitano*».

Мовсеѣ (¹),—но она обитала въ Немъ не существенно (*οὐκ οὐσιαστικῶς*) и не субстанціально (поп *substantia*) (²). Перворожденный Сынъ Божій—Логосъ не сходилъ въ Дѣву Марію, и никогда не соединялся съ тѣломъ Иисуса, существомъ своимъ (³). Существенное единеніе Мудрости Божіей съ человекомъ Иисусомъ было бы ущербомъ для Нея (*dispendium*) и униженіемъ Ея божественной природы (⁴). Для Мудрости вообще не возможно такое единеніе; все существо Ея не можетъ быть заключено въ какую-нибудь форму; въ существѣ своемъ Она не можетъ быть даже созерцаема, потому что больше и выше всего созерцаемаго (⁵). Мудрость или Логосъ Божій обиталъ въ Иисусѣ Христѣ не существенно, а только качественно (⁶); Спаситель связанъ былъ съ Логосомъ только нравственно-духовною связію,—Онъ имѣлъ единеніе съ Нимъ только по *ученію* (⁷), и по участию (*secundum participationem*) въ Его божественной природѣ (⁸). Мудрость жила въ Иисусѣ Христѣ точно также, какъ мы живемъ въ

(¹) Reliqu. Sacr., Ruth., t. II. Fragm. 4, disput. contra Malchion. a Paulo Samosat. habit., p. 475; это мѣсто по частямъ уже приведено нами выше; оно взято Ругомъ изъ «Contestatio».

(²) Reliqu. Sacr. Ruth., t. II. Fragm. 4, adv. Paul. Samosat. a Malchion. p. 476: «οὐ διδως οὐσιαστικῶς ἐν τῷ ὄλῳ σατῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ». это мѣсто взято у Леонтія византийскаго «Adv. Nestor. et Eutych.», lib. III. «Non substantia sit in eo (Jesu) Filius Dei (Verbum Dei)»—ibid Fragm. II. advers. Paul. Samosat., p. 476; подобно же говорится и въ соборномъ посланіи, см. Reliqu. Sacrae, t. II. p. 484,—взято у Леонтія византийскаго изъ той же книги.

(³) Reliqu. Sacrae, t. II. p. 485.

(⁴) Reliqu. Sacr. t. II. Fr. II. adv. Paul. Samosat., p. 476.

(⁵) Reliqu. Sacr. t. II. p. 475, Fr. II. contr. Malh. «ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν σοφία, οὐ γὰρ ἦν δύνατος ἐν σχήματι εὐρεθῆναι, οὐδὲ ἐν θεῷ ἀνδρός· μέζων γὰρ τῶν δομένων ἐστὶ». Apud Leont. Bysant., adv. Nest. et Eutych., lib. III.

(⁶) Reliqu. Sacr., t. II. p. 484: «συγγενῆσθαι τῷ ἀνθρώπινῳ τὴν σοφίαν κατὰ ποιότητα»: Apud Leont. Bysant., ibid.

(⁷) Reliqu. Sacr., t. II. p. 485: «τὴν συναρείαν πρὸς τὴν σοφίαν νείει κατὰ μόθρον». Apud Leont. Bysant., idid.

(⁸) Reliqu. Sacr., t. II. p. 476,—fr. II. adv. Paul. Samosat., Apud Leont. Bysant., ibid.

домахъ своихъ⁽¹⁾. Логосъ обиталъ въ Немъ, какъ въ храмъ Божіемъ⁽²⁾, какъ „другой въ другомъ“⁽³⁾. И послѣ вселенія Логоса въ Иисуса Христа и тотъ и другой оставались строго отлѣчными одинъ отъ другаго⁽⁴⁾: личная жизнь Иисуса въ существѣ своемъ не измѣнилась отъ этого, и шла своимъ порядкомъ,—а Логосъ по прежнему продолжалъ жить своею сущностію въ тождествѣ съ Богомъ. Разность пребыванія Логоса въ Иисусѣ отъ пребыванія Его въ другихъ людяхъ была только количественною, и состояла только „*ἐν μέτρῳ καὶ πλήθει*“⁽⁵⁾. За постоянное преспѣваніе въ нравственной жизни и дѣятельности, подъ вліяніемъ и при содѣйствіи обитавшаго въ Немъ Логоса, человѣкъ Иисусъ наконецъ *обоженъ* былъ по благодати Божіей, и одаренъ былъ чрезвычайными нравственными силами⁽⁶⁾,—при помощи которыхъ Онъ и совершилъ дѣло спасенія и искупленія людей. Поэтому Христосъ можетъ быть названъ Богомъ и Господомъ, и Сыномъ Божіимъ—но не въ собственномъ смыслѣ. Въ собственномъ смыслѣ только одинъ есть Богъ и Господь, и другаго такого быть не можетъ. И Сынъ Божій въ собственномъ смыслѣ, однородный и перворожденный (*ὁ υἱὸς μονογενῆς, πρὸ πάσης κτίσεως ὑπάρχων*) Сынъ Божій есть только одинъ,—это Логосъ. Если бы и Христосъ былъ Сыномъ Божіимъ въ собственномъ смыслѣ, по существу,—въ такомъ случаѣ было бы два однородныхъ и первородныхъ Сына Божія,—Онъ.—Иисусъ Христосъ и Логосъ или Мудрость Божія,—что невозможно⁽⁷⁾. Христосъ есть Сынъ Божій только въ нравственномъ смыслѣ, какъ всѣ вообще люди, вѣрующіе и почитающіе единого и истиннаго Бога;

Ⲅⲓⲛⲁⲛⲁ. (1) Reliqu. Sacr., t. II. p. 476, Fragm. II adv. Paul. Samos.: «Sapientia habitaret in eo, sicut habitamus et nos in domibus». Это взято изъ книги Петра діакона «De incarnat. et gratia Domini Christi, c. 3, г. 78.

(2) Reliqu. Sacr. t. II. p. 575, Fragm. I contra Malch.

(3) «Ut alter in altero». Reliqu. Sacr., t. II. p. 476, fragm. II. adv. Paul. Samosat.

Ⲅⲓⲛⲁⲛⲁ. (4) Это говоритъ авторъ «Contestatio». См. Hist. der Ketzerg. Вальха, Theil II. p. 80.

(5) Reliqu. Sacr., t. II. p. 484,—Apud Leont. Bysant., advers. Nestor. et Evtynch., II. III.

(6) Твор. св. Аван., ч. III. Посл. о соб. арм. и селевск. стр. 144.

(7) Павелъ самосатскій аргументировалъ въ этомъ случаѣ слѣдующимъ образомъ: «*μη̅ δύο ἐπισσᾶσαι υἱούς· εἰ δὲ υἱὸς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ*

ОДЕРЖАНІЕ

ОКТАБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА 1872 Г.

	<i>страниц.</i>
Дѣявія вселенскихъ соборовъ. томъ VI. Соборъ константинопольскій 3-й, вселенскій шестый. (<i>окончаніе</i>).	625—652.
—	
Св. Василій великій, — его жизнь и проповѣдническіе труды. А. <i>Вадковскаго</i> . (<i>продолженіе</i>).	121—141.
Христіанство и христіанскія миссіи въ Персіи. Н. <i>Красносельцева</i>	142—183.
Приходское духовенство въ Россіи со времени реформы Петра. П. <i>Знаменскаго</i> . (<i>продолженіе</i>).	184—242.
Объявленія	I—XXII.

Въ приложеніи:

Протоколы засѣданій совѣта казанской духовной академіи за 1872 годъ. (<i>продолженіе</i>).	223—238.
Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣка. Д. <i>Гусева</i> . (<i>продолженіе</i>).	81—144.

ПРАВОСЛАВНЫЙ

СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1872.

НОЯБРЬ.

СХХII

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОМЪ ТИПОГРАФИИ.

разница опять состоитъ только въ болѣеи степени близости Христа къ Гогу сравнительно съ остальными людьми. Логосъ продолжалъ обитать въ Иисусѣ Христѣ и послѣ Его обоженія, когда Онъ достигъ уже самой высшей и возможной для человѣка степени совершенства. Логосъ самъ и говорилъ чрезъ Иисуса Христа, Самъ двигалъ человѣческими сердцами, Самъ творилъ чудеса,—и вообще только при всемогншемъ содѣйствіи Логоса Божія Иисусъ Назаретскій могъ совершить свое земное дѣло,—могъ обновить религію, нравы и жизнь,—могъ преподавать людямъ новое и совершеннѣйшее ученіе, и приобрести настолько нравственной силы, чтобы запечатлѣть это ученіе своими страданіями и смертію,—могъ—такимъ образомъ—спасти и искупить людей. И когда, наконецъ, своимъ ученіемъ и примѣромъ Иисусъ Христосъ совершилъ это дѣло спасенія и обновленія человѣчества, когда Ему осталось только запечатлѣть его своими страданіями и смертію,—Логосъ отошелъ отъ Него и снова возвратился къ своему небесному Отцу (1),—а Спаситель пострадалъ и умеръ.

Павломъ самосатскими закончилась партія евіонейскихъ монархіанъ; онъ былъ послѣднимъ и самымъ полнымъ выразителемъ всего ученія этой отрасли сектантовъ. Мы можемъ теперь представить общій характеръ и сущность этого ученія слѣдующимъ образомъ. По *существу* своей природы и *личному* бытію, Христосъ былъ только простымъ человѣкомъ, похожимъ на всѣхъ остальныхъ людей. Это самое главное и существенное положеніе въ ученіи евіонейскихъ антиринитаріевъ. Всѣ остальные пункты ихъ ученія относятся къ нему—или какъ его основанія, или какъ дополненія, или какъ выводы изъ него. Само высочайшее Божество не воплощалось и не являлось на землю для спасенія людей; по безопечному и безграничному превосходству

Θεὸς, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰησοῦς Χριστός, ὅθεν ἀφιστάμεθα υἱὸς. Reliqu. Saor. t. II. p. 485,—apud Laurent. Byzant., Advers. Nestor. et. Erytych. lib. III.

(1) S. Eriphan. Advers. haereses, lib. III. haer. 65, c. 1. «φροῖν, ἰλθὼν δὲ Λόγος ἐνήργησε μόνος, καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν Πατέρα.

Его надъ всѣмъ сотвореннымъ, для Него невозможно никакое *дѣйствительное* и *непосредственное* общеніе съ чувственнымъ міромъ; Богъ никогда не можетъ сдѣлаться *человѣкомъ*, — чистѣйшій *Духъ* — облечься *плотью*, — *невидимое* — сдѣлаться *видимымъ* и осязаемымъ, — *безграничное* и *безпредѣльное* — *ограниченнымъ* и подлежащимъ пространству и времени; всѣ эти понятія существенно противоположны одно другому. Искупленіе и спасеніе людей не было дѣломъ *Божественнымъ* въ полномъ смыслѣ слова, не было событіемъ *сверхчувственнымъ*, *непостижимымъ* и *таинственнымъ*; оно было, конечно, событіемъ *великимъ* въ исторіи *человѣчества*, выходящимъ изъ ряда обыкновенныхъ событій, но въ *сущестѣ* своемъ оно было все-таки событіемъ *естественнымъ* и дѣломъ *человѣческимъ*. Самъ Богъ не принималъ въ немъ *непосредственной* и *личною* участія, его совершилъ простой *человѣкъ*, Иисусъ Христосъ изъ Назарета. Только жизнь и личность этого *человѣка* обставлены были особенными нѣкоторыми условіями сравнительно съ живнію и дѣятельностію всѣхъ остальныхъ людей, какъ этого требовала и самая великость дѣла, которое онъ долженъ былъ совершить. Такого дѣла не приходилось и не придется совершать ни одному изъ обыкновенныхъ людей, ни прежде, ни послѣ Иисуса Христа. Во всей своей полнотѣ дѣло спасенія *человѣчества* могло быть совершено только подъ *вліяніемъ* и при *помощи* Божества; однихъ *человѣческихъ* средствъ для него было недостаточно. Личность Иисуса Христа, Его жизнь и дѣятельность, съ самаго начала и до конца, дѣйствительно находятся подъ *вліяніемъ* нѣкоторыхъ особенныхъ и высшихъ силъ, которыхъ не имѣлъ въ равной степени ни одинъ изъ великихъ людей ни прежняго, ни послѣдующаго времени. Онъ рождается необыкновеннымъ образомъ отъ Дѣвы Маріи и Духа Святаго. Въ него вселяется и руководитъ всею его живнію и дѣятельностію особая божественная сила — Духъ, Софія и Логосъ. Эта сила, которая живетъ въ немъ — впрочемъ — не соединяясь *существенно*, а только какъ „другой въ другомъ“ (*alter in altero*), по выраженію Павла самосатскаго, сообщаетъ ему высшее вѣдѣніе о Богѣ и мірѣ, — о *человѣкѣ*, его судьбѣ и назначеніи, — о вѣрѣ и нравственности, и вообще о всемъ томъ, что необходимо знать людямъ для ихъ спасенія, что можетъ улучшить, обновить и возстановить ихъ падшую природу. Все

это высшее видѣніе,—постепенно получаемое Христомъ отъ обитавшей въ Немъ божественной Силы,—онъ уже Самъ потомъ точно такимъ же образомъ сообщалъ людямъ. Черезъ Христа говорила и дѣйствовала обитавшая въ немъ божественная Сила, нисколько впрочемъ не нарушая Его личной самостоятельности и не отнимая у его дѣятельности ея человѣческаго характера. Подъ вліяніемъ этой Силы Онъ постепенно возрасталъ и укрѣплялся въ добродѣтели, пока не достигъ самой высшей и возможной для человѣка степени нравственнаго совершенства, пока *человѣкъ* Иисусъ не сдѣлался *Сыномъ Божиимъ*, въ несобственномъ и несущественномъ впрочемъ смыслѣ этого слова. Этимъ и ограничилось все божественное участіе въ искупленіи и спасеніи людей. Когда Христосъ достигъ высшей степени нравственной силы и совершенства, такъ что Самъ могъ уже закончить свое дѣло личнымъ самопожертвованіемъ,—обитавшая въ Немъ божественная Сила наконецъ оставила Его. Пострадалъ и умеръ чисто простой человѣкъ, Божество не принимало въ этомъ никакого участія. Поэтому, страданія и смерть Иисуса Христа не имѣютъ *существеннаго* значенія въ дѣлѣ спасенія и искупленія людей. Все это дѣло совершенно было уже прежде, когда обитала во Христѣ божественная Сила,—и состояло только въ сообщеніи людямъ истиннаго боговидѣнія и самаго чистаго, самаго высшаго ученія нравственности. Страданія и смерть І. Христа имѣютъ значеніе только какъ доказательство правоты всего дѣла, совершеннаго Имъ уже прежде; это—простое самопожертвованіе великаго человѣка ради Его великихъ идей и ради проповѣдуемаго Имъ святаго ученія.

Вотъ сущность всей доктрины евіонейскихъ антиринитаріевъ. Гностическій характеръ ея очевиденъ. Ученіе этихъ антиринитаріевъ о Лицѣ Иисуса Христа и христіанствѣ почти буквально сходно уже съ изложеннымъ нами ученіемъ гностиковъ⁽¹⁾. Христіанство есть дѣло человѣческое, а не божественное; въ немъ нѣтъ ничего сверхъестественнаго, таинственнаго и непостижимаго; когда наступило время, оно явилось очень просто и обыкновенно; объ особенномъ божественномъ приготвленіи къ нему людей не можетъ быть и

(1) См. ученіе гностиковъ въ первомъ отдѣлѣ.

рѣчи; и потомъ, послѣ своего появленія, оно было принято, какъ самое лучшее изъ всѣхъ человѣческихъ ученій, хотя и нечуждое крайностей и недостатковъ. Явившись на почвѣ христіанской, ученіе евіонейскихъ антиринитаріевъ оказало совершенно чуждымъ духу и существу христіанства; оно подрывало его въ самыхъ основахъ, своимъ рационалистическимъ характеромъ оно подходило больше къ языческой философіи, чѣмъ къ христіанской доктринѣ. Вотъ почему евіонейскіе антиринитаріи, уже при самомъ первомъ своемъ появленіи, встрѣтили сильное нерасположеніе въ римской церкви, со стороны ревнителей истиннаго апостольскаго ученія и преданія. Мы уже видѣли, чего стоило исповѣднику Наталису, согласившемуся быть епископомъ евіонейскихъ антиринитаріевъ, вымолить себѣ прощеніе у римскихъ христіанъ, чтобы быть только принятымъ опять въ члены церкви. Мы знаемъ такъ же, какія сильныя безпокойства произвело въ христіанскомъ мірѣ ученіе Павла самосатскаго, — съ какою силою и ревностію вооружились противъ него всѣ современные предстоятели Церкви, — и какъ въ послѣдствіи, — при появленіи какой-нибудь новой вредной и опасной ереси, въ родѣ аріанства или несторіанства, — вспоминали о Павлѣ самосатскомъ, какъ о главѣ и виновникѣ этого новаго лжеученія. Здѣсь же, т. е. въ самомъ характерѣ и сущности ученія евіонейскихъ антиринитаріевъ заключается, по нашему мнѣнію, причина и тому обстоятельству, что противъ этихъ антиринитаріевъ писалось современными имъ учителями Церкви очень немного сочиненій. Все вниманіе этихъ учителей устремлено было въ то время на другую отрасль антиринитаріевъ, патрипассіанскую, — которая своимъ ученіемъ давала поводъ къ раскрытію и уясненію новой стороны въ христіанскомъ ученіи о Богѣ, именно — къ раскрытію разности въ личномъ существованіи Бога Отца и Бога Сына при существенномъ единствѣ ихъ природы. Противъ этой партіи писались особыя сочиненія, въ которыхъ этотъ вопросъ раскрывался подробно и обстоятельно. А ученіе евіонейскихъ антиринитаріевъ въ главномъ своемъ пунктѣ, т. е. что Иисусъ Христосъ есть только простой человѣкъ, не представляло ничего новаго для церковной полемики. Это ученіе было опровергнуто уже прежде, въ борьбѣ Церкви съ іудействомъ, евіонействомъ и назорействомъ, потомъ — съ гностицизмомъ во всѣхъ его видахъ, и вообще съ язычествомъ.

Церковнымъ учителямъ, если бы они захотѣли писать противъ евіонейскихъ антитринитаріевъ, оставалось только или просто ссылаться на прежнихъ церковныхъ писателей, или—повторять въ своихъ сочиненіяхъ только то, что уже прежде было писано о божествѣ І. Христа. Это дѣйствительно мы и видимъ изъ дошедшихъ до насъ церковно-полемиическихъ сочиненій противъ евіонейскихъ антитринитаріевъ.

Первое мѣсто въ ряду этихъ сочиненій занимаетъ— „σμικρὸς λαβύρινθος“ противъ артемонитовъ,—которое, по словамъ бл. Теодорита, ложно приписывалось нѣкоторыми Оригену (*). На основаніи словъ Фотія— „τοῦτον τὸν Γάβιον πρεσβύτερον φασὶ γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας, συντάξας δὲ καὶ ἕτερον λόγον ἰδίως κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἰρέσεως“ (**),—до самаго послѣдняго времени это сочиненіе приписывали римскому пресвитеру *Кам*. По Фотію не называетъ сочиненія, написаннаго пресвитеромъ Каемъ, по имени, и думаютъ (*), что это было не „σμικρὸς λαβύρινθος“ бл. Теодорита, а какое-то другое произведеніе, до насъ не сохранившееся. Уже съ самаго недавняго времени, послѣ того какъ явилась книга Деллингера— „Hippolitus und Callistus“ (*), новѣйшая критика стала приписывать „σμικρὸς λαβύρινθος“ св. Ипполиту, одному изъ самыхъ замѣчательныхъ дѣятелей III вѣка противъ ереси антитринитаріевъ. Сочиненіе это сохранилось до насъ только въ небольшихъ отрывкахъ у Евсевія (*) и Теодорита (*). Съ историческою частію его мы уже знакомы; она касается главнымъ образомъ характера и направленія первыхъ евіонейскихъ антитринитаріевъ (*). А полемическая его часть—очень немногосложна, и состоитъ только изъ одного указанія на все то, что было писано уже прежде противъ отвергавшихъ вѣчное божество Іисуса Христа. Авторъ ста-

(*) Haeret. Fab. lib. II. c. V.

(*) Biblioth. c. 48; Reliqu. Sacrae. t. II. p. 18.

(*) Reliqu. Sacr. t. II. p. 18.

(*) У насъ нѣтъ подъ руками этого сочиненія.

(*) Церк. ист. кн. V. гл. 28.

(*) Haeret. Fab. lib. II. c. 5.

(*) См. выше, стр. 90—93.

рается доказать здѣсь (1), что артемониты совершенно несправедливо считаютъ свое ученіе единымъ истиннымъ ученіемъ, отъ самыхъ временъ апостольскихъ сохранившимися будто бы въ римской церкви до Виктора, тринадцатаго епископа послѣ св. Петра, и искаженнымъ уже при преемникѣ его Зефиринѣ. „Слова ихъ, говоритъ онъ, были бы быть можетъ и вѣроатны, если бы не опровергались, во-первыхъ, божественнымъ Писаніемъ (*αὶ δεῖται γραφαί*), а во-вторыхъ—сочиненіями (*γραμματα*) нѣкоторыхъ братій, написанными еще прежде временъ Виктора, частію противъ язычниковъ, частію противъ бывшихъ въ то время ересей“. Дальше онъ ссылается на сочиненія св. Іустина, Татіана, Мильтіада и Климента александрійскаго, — въ которыхъ во всѣхъ Христосъ называется Богомъ „*ἐν οἷς ἅπασιν θεολογῆται ὁ Χριστός*“, потомъ упоминаетъ о св. Иринеѣ, Мелитонѣ и „о другихъ“ (*τῶν λοιπῶν*), которые учили о Христѣ, какъ о Богѣ и человѣкѣ (*Θεὸν καὶ ἄνθρωπον*). По словамъ автора, писанія этихъ знаменитыхъ учителей извѣстны всякому въ римской церкви, — и значитъ совершенно несправедливо считатьъ церковное ученіе объ І. Христѣ, какъ о Богѣ, нововведеніемъ, явившимся только при еп. Зефиринѣ. „А сколько въ древности, продолжаетъ авторъ, написано братіями псалмовъ и пѣснопѣній (*ψαλμοὶ καὶ ψαῖαι*), въ которыхъ Христосъ прославляется какъ Богъ, и называется Словомъ Божіимъ (*τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ θεολογῶντες*)“. „Если, такимъ образомъ, вѣрованіе Церкви въ І. Христа, какъ въ Бога и Слово Божіе, было проповѣдуемо съ столькихъ лѣтъ (*ἐκ τοσοῦτων ἐτῶν*), то какъ могло совмѣщаться съ нимъ то ученіе, о которомъ говорятъ они (т. е. артемониты)? И не стыдно-ли имъ лгать на Виктора, отлучившаго отъ общенія съ Церковію Θεодота кожевника, который первый началъ проповѣдывать, что Христосъ былъ только простымъ человѣкомъ“?

Этотъ сохранившійся до насъ полемическій отрывокъ изъ книги „*σμμρός λαβύρινθος*“ вполне подтверждаетъ высказанное нами мнѣніе о характерѣ церковной полемики про-

(*) Этотъ полемическій отрывокъ „*σμμρός λαβύρινθος*“ перепечатанъ въ Церковной исторіи Евсевія въ „*Reliqu. Sacrae*“, т. II, р. 7—8.

тивъ евіонейскихъ антитринитаріевъ. Авторъ не приводитъ въ немъ даже и особенно замѣчательныхъ мѣстъ изъ сочиненій прежнихъ церковныхъ учителей, писавшихъ о вѣчномъ божествѣ І. Христа,—предполагая эти сочиненія хорошо извѣстными всякому. Ничего новаго мы не встрѣтимъ и въ другомъ подобномъ же полемическомъ сочиненіи— „De Trinitate“,—принадлежащемъ римскому пресвитеру Новаціану.

Это сочиненіе (*) написано Новаціаномъ въ самой срединѣ III вѣка (около 251 г.), когда уже оба направленія монархіанизма успѣли выясниться и опредѣлиться. Оно не было самымъ первымъ въ этомъ родѣ произведеній; какъ противъ евіонейскихъ, такъ и противъ патрипассіанскихъ антитринитаріевъ было уже достаточно писано въ современной церковно-богословской литературѣ (**). Ко времени его появленія христіанскому міру были уже извѣстны „Adversus Praxeas“ Тертуліана и „Contra haeresin Noeti“ св. Иполита. Новаціанъ повторяетъ въ своемъ сочиненіи только то, что было писано уже прежде. Онъ преслѣдуетъ въ немъ, главнымъ образомъ, три цѣли: вопреки ученію евіонейскихъ антитринитаріевъ онъ старается доказать вѣчное божество Сына Божія, Христа Спасителя; противъ патрипассіанъ онъ раскрываетъ и выясняетъ впостасное бытіе Сына, отличное отъ бытія Бога Отца; и наконецъ, въ самой послѣдней части своей книги оно излагаетъ въ главныхъ и общихъ чертахъ сущность современнаго ему ученія Церкви о Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ и Ихъ взаимныхъ отношеніяхъ (*). Вѣчное божество Сына Онъ доказываетъ единственно св. Писаніемъ ветхаго и новаго завѣта; онъ пользуется здѣсь тѣми же самыми мѣстами, какими пользовались уже прежде него церковные писатели II вѣка, въ своей полемикѣ съ язычниками, іудеями, евіонейцами и гностиками. Противъ патрипассіанскаго направленія антитринитаріевъ Новаціанъ представляетъ по-

(*) См. его въ «Biblioth. veter. patr. Galland. t. III.

(**) До насъ дошло далеко не все, что было писано противъ обоихъ направленій антитринитаріевъ.

(*) По объему своему сочиненіе Новаціана довольно обширно, оно состоитъ изъ 34 главъ.

что тоже самое, что сказано противъ нихъ св. Ипполитомъ и Тертуллианомъ. И свое собственное ученіе о Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ онъ излагаетъ тоже главнымъ образомъ подъ влияніемъ этихъ двухъ современныхъ ему церковныхъ писателей. Въ настоящемъ случаѣ мы обратимъ вниманіе только на его полемику противъ евіонейскихъ антитринитаріевъ, — какъ онъ раскрываетъ и уясняетъ въ ней вѣчно божество І. Христа. Другихъ вопросовъ, которыя онъ затрогиваетъ въ своей книгѣ, мы коснемся только отчасти, — насколько это нужно будетъ для настоящей цѣли.

Новатіанъ начинаетъ говорить противъ евіонейскихъ антитринитаріевъ съ главы XI своей книги, и оканчиваетъ главою XVII⁽¹⁾. Въ высшей степени опасно (*est periculum grande*), — пишетъ онъ (въ гл. XI), — Спасителя человѣческаго рода, Господа и Начальника всего міра, которому все предано Отцемъ Его⁽²⁾, и чрезъ котораго все сотворено и устроено, Царя всѣхъ вѣковъ и временъ и Вожда ангеловъ, прежде котораго ничего не было, кромѣ Отца Его (*ante quem nihil praeter Patrem*), считать и называть простымъ человѣкомъ и отрицать въ Немъ божественное достоинство. Это значить возводить хулу на самого Бога Отца, — будто бы Онъ не могъ родить изъ Себя таковаго же, какъ Онъ Самъ, *Бога Сына*, а родилъ только простаго человѣка. Еретики, это утверждающіе (т. е. евіонейскіе антитринитаріи), въ жизни и дѣятельности Спасителя „одно видятъ, а другое не видятъ“, — берутъ во вниманіе одну только сторону въ Немъ, именно — человѣческую, не стараясь видѣть другой въ Немъ стороны, божественной. Они обращаютъ вниманіе только на тѣ факты и событія изъ жизни Спасителя, въ которыхъ Онъ является человѣкомъ, а на Его чудеса, гдѣ Онъ дѣйствуетъ какъ Богъ, они не обращаютъ вниманія. Между тѣмъ безпристрастное отношеніе къ дѣлу

(¹) Въ предыдущихъ главахъ Новатіанъ излагаетъ ученіе вообще о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, о Его свойствахъ и природѣ; истинное познаніе о Богѣ сообщилъ намъ І. Христосъ; это даетъ поводъ Новатіану излагать ученіе объ І. Христѣ, которое проходитъ у него съ IX главы до самаго конца книги.

(²) Матѳ. XI, 27.

усматриваетъ въ Его дѣйствіяхъ и человѣческую и божественную природу. Св. Писаніе именно представляетъ Его намъ и Богомъ и человѣкомъ вмѣстѣ. Какъ человѣкъ, Онъ происходитъ отъ Авраама; какъ Богъ, Онъ существовалъ прежде Авраама⁽¹⁾. Какъ человѣкъ, Онъ есть сынъ Давида⁽²⁾; какъ Бога, Давидъ называетъ Его своимъ Господомъ⁽³⁾. Какъ человѣкъ, Спаситель подчиняется закону⁽⁴⁾, а какъ Богъ, Онъ называетъ себя Господомъ субботы⁽⁵⁾. Какъ надъ человѣкомъ, надъ нимъ произносится смертный приговоръ⁽⁶⁾; какъ Богъ, Онъ есть судія живыхъ и мертвыхъ⁽⁷⁾. Какъ человѣкъ, І. Христосъ рождается послѣ происхожденія міра; а какъ Богъ, Онъ существовалъ прежде міра⁽⁸⁾. Какъ человѣкъ, Онъ рождается отъ сѣмени Давидова⁽⁹⁾, какъ Богъ, Онъ есть Творецъ міра⁽¹⁰⁾. Какъ человѣкъ Спаситель унижается⁽¹¹⁾, какъ Богъ, Онъ выше всѣхъ⁽¹²⁾. Какъ человѣкъ, Онъ восходитъ на небо⁽¹³⁾; какъ Богъ, Онъ прежде этого нисходитъ оттуда. Какъ человѣкъ, Онъ идетъ къ Отцу своему⁽¹⁴⁾,—а какъ Богъ, Онъ снова явится⁽¹⁵⁾ для суда надъ живыми и мертвыми. „И такъ,—заключаетъ Новатіанъ,—одно въ І. Христѣ повазываетъ въ Немъ Его человѣческую природу, а другое—Его божественное могущество; было бы несправедливо одно въ Немъ видѣть, а другое не видѣть; Христосъ Спаситель есть не просто только человѣкъ, но *Богочеловѣкъ*“. Дальше—Новатіанъ

(1) Іоан. VIII, 58.

(2) Матт. XXII, 43—44.

(3) По. 109.

(4) Гал. IV, 4.

(5) Лук. VI, 5.

(6) Матт. XXVII, 26.

(7) Іоан. V, 21, 22.

(8) Іоан. XVII, 5.

(9) Рим. I, 3.

(10) Іоан. I, 10.

(11) Ісаіа LV, 3.

(12) Дѣян. X, 36.

(13) Іоан. VI, 62.

(14) Іоан. XIV, 28.

(15) Дѣян. I, 11.

исключительно обращается къ одному только Божеству І. Христа, и доказываетъ его на основаніи Писанія новаго и ветхаго завіта.

Изъ Писаній ветхаго завіта Новаціанъ пользуется только мѣстами изъ пророковъ Осія, Исаіи и Аввакума (гл. XII). Пророкъ Осія говоритъ отъ Лица Бога Отца: „Я спасу ихъ (т. е. сыновъ іудиныхъ) не лукомъ, не мечемъ, не войною, не конницей и не всадниками, а *Господомъ Богомъ ихъ*“⁽¹⁾. Известно, пишетъ Новаціанъ, что Богъ спасъ іудеевъ и вообще весь родъ человѣческой своимъ возлюбленнымъ Сыномъ, І. Христомъ; значитъ *Господь Богъ*, о которомъ говоритъ Осія, есть никто другой, какъ Христосъ Спаситель, Богочеловѣкъ. Въ пророчествѣ Исаіи о рожденіи отъ Дѣвы Еммануила, что значитъ—*съ нами Богъ*⁽²⁾, Новаціанъ опять видитъ пророчество объ Іисусѣ Христѣ, какъ истинномъ Богѣ. Спаситель, пишетъ онъ, обѣщавшій апостоламъ пребывать съ ними до скончанія вѣка⁽³⁾, дѣйствительно пребываетъ въ своей Церкви постоянно, въ душахъ и сердцахъ вѣрующихъ,—и есть въ собственномъ смыслѣ Еммануилъ или *съ нами Богъ*. Въ другомъ мѣстѣ⁽⁴⁾ прор. Исаія говоритъ: „*се Богъ намъ судъ воздастъ и воздастъ, Той придетъ и спасетъ насъ. Тогда отверзутся очи слѣпыхъ и уши глухихъ услышатъ*“, и т. д. Все, о чемъ здѣсь говоритъ пророкъ, буквально исполнилъ І. Христосъ; значитъ Богъ, котораго созерцаетъ Исаія, есть именно Господь Христосъ. Аввакумъ пророчествуетъ о *Богѣ*, имѣющемъ придти съ юга, и о *Святѣмъ изъ горы пріоспѣнныя чаши*⁽⁵⁾. Одно изъ двухъ,—разсуждаетъ Новаціанъ,—или этотъ Богъ есть Самъ Богъ Отецъ, или—возлюбленный Сынъ Его, І. Христосъ. Допустить первое значитъ впасть въ савелліанство, по которому являлся на землю и дѣйствовалъ въ І. Христѣ самъ всемогущій Богъ Отецъ. Савелліанство есть ересь, подрывающая христіанскую истину въ самыхъ ея основахъ; необходимо значитъ понимать слова прор. Аввакума объ І. Христѣ, во-

(1) Аввак. I, 7.

(2) Исаіи VII, 14.

(3) Мате. XXVIII, 20.

(4) Ис. XXXV, 3. 4. 5. 6.

(5) Аввак. III, 3.

торый Самъ есть Богъ, и притомъ *личный Богъ*. Такимъ образомъ всякій, внимательно читающій ветхозавѣтныя пророчества о Мессіи искупителѣ и безпристрастно относящійся къ нимъ,—заключаетъ Новаціанъ,—непремѣнно долженъ придти къ убѣжденію, что Христосъ Спаситель есть не простой только и обыкновенный человѣкъ, но и вмѣстѣ *истинный Богъ*.

Этотъ почти и ограничивается вся полемика Новаціана съ евіонейскими антитринитаріями на основаніи ветхаго завѣта. Всю силу своихъ доказательствъ противъ ихъ ученія объ І. Христѣ онъ заимствуетъ главнымъ образомъ изъ новаго завѣта, и почти исключительно цитуетъ св. Іоанна. Изъ другихъ новозавѣтныхъ Писаній Новаціанъ приводитъ только два мѣста изъ посланій апост. Павла къ Колоссянамъ и къ Римлянамъ. Въ первомъ посланіи ап. Павелъ говоритъ о Христѣ Спасителѣ, какъ о „Творцѣ всего, что на небесахъ и что на землѣ, всего видимаго и невидимаго; престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли,—все Имъ и для Него создано“⁽¹⁾. Въ посланіи къ Римлянамъ ап. Павелъ называетъ Спасителя „Богомъ, сущимъ надъ всѣмъ и благословеннымъ во вѣки“⁽²⁾. Но особенно сильныя доказательства въ пользу божества І. Христа Новаціанъ находитъ въ Евангеліи св. Іоанна. Первую главу этого Евангелія, въ которой Христосъ Спаситель изображается Богомъ Словомъ, Творцемъ всего міра, истиннымъ свѣтомъ и истинною жизнію и проч., онъ цитуетъ въ разныхъ мѣстахъ своей книги почти всю отъ слова до слова, какъ одно изъ самыхъ главныхъ мѣстъ новаго завѣта, въ которомъ вѣчное божество І. Христа изображается особенно подробно и обстоятельно, ясно и опредѣленно,—и которое, поѣтому, было камнемъ преткновенія для всѣхъ еретиковъ, отвергавшихъ въ І. Христѣ божественную природу. Если бы Господь Спаситель,—пишетъ Новаціанъ,—былъ только простымъ человѣкомъ, то Іоаннъ креститель какъ бы могъ сказать о Немъ, что „идушій за мною сталъ впереди меня, потому что былъ „прежде меня“⁽³⁾. Простой человѣкъ развѣ могъ

(1) Колос. I, 16. De trinit., с. XIII.

(2) Римл. IX, 5. De trinit., с. XIII.

(3) Іоан. I, 15. De trinit., с. XIV.

бы сопоставлять себя съ самимъ всемогущимъ Богомъ Отцемъ и приписывать себѣ одинаковыя съ Нимъ свойства, какъ дѣлаетъ это Христосъ Спаситель, когда говоритъ о Себѣ: „какъ Отецъ творить, такъ и Сынъ тоже творить; какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ самомъ Себѣ, такъ и Сынъ далъ имѣть жизнь въ самомъ Себѣ“ (1)? Обыкновенный смертный развѣ можетъ быть источникомъ безсмертія для другихъ, и сказать о себѣ, что Онъ есть „хлѣбъ вѣчной жизни, спешій съ неба“ (2)? Христосъ Спаситель говоритъ о себѣ: „Я знаю, откуда пришелъ и куда иду,—а вы не знаете, откуда Я и куда иду; вы судите по плоти“ (3). Очевидно Онъ здѣсь разумѣетъ свое небесное происхождение, и намекаетъ, что Онъ есть Богъ; простой человѣкъ не сталъ бы выражаться о себѣ такимъ образомъ, потому что всякому извѣстно, откуда онъ и куда пойдетъ. Нѣсколько ниже въ этой же самой рѣчи и эту же самую мысль Спаситель выражаетъ еще яснѣе: „вы отъ нижнихъ, Я отъ верхнихъ; вы отъ міра сего, Я не отъ сего міра“ (4). Здѣсь Онъ уже ясно отличаетъ себя отъ обыкновенныхъ людей; тогда какъ всѣ остальные люди суть „отъ міра сего“, земнаго происхожденія,—Спаситель „не отъ міра сего“,—Онъ вышняго, небснаго происхожденія, и есть Богъ. Наконецъ, чтобы еще рѣшительнѣе показать божественную природу въ І. Христѣ, Новатіанъ противопоставляетъ образъ Его происхожденія образу происхожденія всѣхъ обыкновенныхъ людей. Это доказательство Божества Спасителя по своей силѣ, новизнѣ и оригинальности вполне заслуживаетъ вниманія; Новатіанъ едва ли не первый изъ церковныхъ писателей употребляетъ его противъ отвергавшихъ божественную природу въ І. Христѣ. Онъ именно противопоставляетъ вѣчное происхождение І. Христа изъ существа Бога Отца временному явленію человѣка творческимъ актомъ божественной воли. Въ той же самой рѣчи, изъ которой Новатіанъ заимствуетъ два вышеприведенныя мѣста, Спаситель говоритъ о Себѣ: „если бы Богъ былъ Отецъ вашъ, вы любили бы Меня, потому что Я отъ Бога

(1) Іоан. V, 19 и 26. De trinit., с. XIV.

(2) Іоан. VI, 51. De trinit., с. XIV.

(3) Іоан. VIII, 14, 15. De trinit., с. XV.

(4) Іоан. VIII, 23. De trinit., с. XV.

изшелъ и пришелъ“ (1). Какъ же могъ сказать о Себѣ это Иисусъ, возражаетъ Новаціанъ, если бы Онъ былъ только простымъ человѣкомъ? Извѣстно, что человѣкъ *сотворенъ* Богомъ, а не *изшелъ отъ него*; между тѣмъ Спаситель говорить о Себѣ, что Онъ отъ Бога *изшелъ*; и дѣйствительно Онъ *изшелъ* отъ Бога, а не *сотворенъ* Имъ; св. Іоаннъ напротивъ Его самого представляетъ творцемъ всего существующаго, когда говоритъ: „все произошло чрезъ Него, и безъ Него не началъ быть ничто, что произошло“ (2). Спаситель, очевидно, говоритъ здѣсь о Себѣ, какъ о Богѣ; Онъ именно даетъ разумѣть своимъ слушателямъ, что Онъ есть *Богъ, происшедшій отъ Бога*. Это же самое Онъ старается доказать имъ въ дальнѣйшемъ ходѣ своей рѣчи. „Кто соблюдетъ слово мое, говоритъ Онъ имъ,—тотъ не увидитъ смерти во вѣкъ“ (3). Безсмертіе въ полномъ смыслѣ этого слова, разсуждаетъ Новаціанъ (4), свойственно только одному Богу; это есть одна изъ существенныхъ признаковъ Его природы. Богъ есть источникъ безсмертія и для всѣхъ остальныхъ нравственно-разумныхъ существъ. Человѣкъ не можетъ быть источникомъ безсмертія. Поэтому, и Христосъ, если бы Онъ былъ простымъ человѣкомъ, никогда не могъ бы связать о Себѣ, что Онъ можетъ доставить вѣчную жизнь всѣмъ соблюдающимъ Его слово. Еще дальше Христосъ Спаситель называетъ Себя существомъ, *сущимъ прежде Авраама* (5). И опять этого бы Онъ не могъ сказать, если бы разумѣлъ Себя только простымъ человѣкомъ. Потомукъ никакъ не могъ жить раньше своего предка. Но совсѣмъ другое выйдетъ, если по отношенію къ Лицу І. Христа мы отрѣшимся отъ обыкновенныхъ условій человѣческихъ, и станемъ смотрѣть на Него, какъ на *Богочеловѣка*. Главу XV своей книги Новаціанъ заканчиваетъ самымъ рѣшительнымъ доказательствомъ божественной природы І. Христа. Приводя слова Спасите-

(1) Іоан. VIII, 42. De trinit., с. XV.

(2) Іоан. I, 3.

(3) Іоан. VIII, 51. De trinit., с. XV.

(4) Точно также разсуждаетъ Новаціанъ, какъ мы видѣли, когда приводитъ слова Спасителя о хлѣбѣ животномъ.

(5) Іоан. VIII, 58. De trinit., с. XV.

да— „Я и Отецъ едино есма“⁽¹⁾—онъ развиваетъ дальше, что только истинный Богъ могъ такъ опредѣленно и торжественно, предъ цѣлымъ собраніемъ слушателей, указать на свое *существенное* единство съ Богомъ Отцемъ,—или—какъ выразился Новаціанъ въ главѣ XIII—только въ сознаніи своего божества (*de consensu divinitatis*) Христосъ Спаситель могъ сказать о Себѣ: „Я и Отецъ едино есма“. Но этимъ еще не оканчиваетъ Новаціанъ своей полемики съ евіонейскими анти-тринитаріями. Онъ приводитъ дальше еще нѣсколько мѣстъ изъ Евангелія Іоанна, въ которыхъ съ такою же рѣшительностію проповѣдуется вѣчное Божество Іисуса Христа. Новаціанъ беретъ ученіе Спасителя объ Утѣшителѣ, Духѣ истинны;—и на основаніи словъ Его— „Онъ, т. е. Утѣшитель, отъ Моего возметъ и возвѣститъ вамъ“⁽²⁾—доказываетъ, что Спаситель больше даже Самого Утѣшителя (*major Paracletus Christus est*). Если бы Онъ былъ меньше Его, только простымъ человѣкомъ, Онъ не сказалъ бы о Себѣ этого. Духъ истины не можетъ ничего взять отъ того, кого Онъ Самъ учитъ и наставляетъ; человѣкъ не можетъ быть источникомъ истины для того, отъ котораго онъ самъ получаетъ истину; и то и другое не можетъ быть даже и мыслямъ. Поэтому, если Христосъ представлялъ Себя своимъ ученикамъ источникомъ истины даже для Самого Духа истины,—заключаетъ Новаціанъ,—Онъ говоритъ значить о Себѣ, не какъ только о человѣкѣ, но какъ объ истинномъ и вѣчномъ Богѣ. Въ своей молитвѣ къ Богу Отцу Христосъ Спаситель условіемъ вѣчной жизни для людей поставляетъ между прочимъ, кромѣ знанія Его Отца небснаго, знаніе Его Самого: „сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“⁽³⁾. Если бы Христосъ считалъ Себя только человѣкомъ, Онъ сказалъ бы не просто— „посланнаго Тобою І. Христа“,—а „посланнаго Тобою *человѣка* І. Христа“. Онъ не сказалъ этого, потому что хотѣлъ научить людей вѣровать въ Него, какъ въ Бога. Въ той же молитвѣ Христосъ проситъ своего Отца „прославить Его славою, которую Онъ

(1) Іоан. X, 30.

(2) Іоан. XVI, 14. *De trinit.*, с. XVI.

(3) Іоан. XVII, 3. *De trinit.*, с. XVII.

имѣлъ у Него *прежде еще бытія міра* (*). Христосъ говорить адѣсь о Себѣ, какъ о Существовѣ вѣчномъ, какъ о Богѣ-Творцѣ всего міра,—каковъ Онъ есть дѣйствительно по прямому указанію другихъ мѣстъ Евангелія Іоанна. „Слово есть Богъ, чрезъ Котораго все сотворено, и безъ Котораго не начало быть ничто, что произошло“.

Въ своей полемикѣ съ евіонейскими аятитринитаріями Новатіанъ постоянно приходитъ къ одному и тому-же заключенію, что Сынъ Божій, Христосъ Спаситель, подобно Своему Отцу, есть истинный Богъ, въ собственномъ и существенномъ смыслѣ этого слова. Чѣмъ же Онъ отличается отъ Бога Отца? И какое вообще отношеніе между этими двумя Лицами св. Троицы? Сынъ Божій не составляетъ ли одно съ Своимъ Отцемъ, не только по существу, но и по личному бытію, какъ учила другая патрипассіанская партія монархіанъ? Новатіанъ никакъ не могъ избѣгнуть рѣшенія этихъ вопросовъ; въ его время они составляли самый живой интересъ для каждаго образованнаго человѣка между членами христіанской Церкви; они были предметомъ самыхъ жаркихъ споровъ между представителями церковнаго ученія и партією патрипассіанскихъ аятитринитаріевъ. И Новатіанъ дѣйствительно касается ихъ во второй части своей книги,—тамъ, гдѣ онъ полемизируетъ съ патрипассіанскими аятитринитаріями (особенно въ глав. XVIII и XIX). Съ подробностями и особенностями церковной полемики противъ этихъ аятитринитаріевъ мы познакомямся въ слѣдующемъ отдѣлѣ, когда станемъ разбирать специально написанныя противъ нихъ сочиненія Тертуліана и св. Ипполита. Новатіанъ въ этомъ отношеніи повторяетъ только, какъ мы замѣтили уже выше, мысли этихъ двухъ знаменитыхъ своихъ современниковъ. У Тертуліана и св. Ипполита дѣло представляется гораздо яснѣе, полнѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ у ихъ подражателя. Въ настоящемъ случаѣ мы только ограничимся общимъ рѣшеніемъ поставленныхъ нами вопросовъ у Новатіана, въ самомъ концѣ его книги (именно въ XXXI главѣ),—гдѣ онъ выводитъ общій результатъ изъ всего, сказаннаго имъ выше, и представляетъ въ ясныхъ и опредѣ-

(*) Іоан. XVII. 5. *ibid.*

ленныхъ положеніяхъ сущность какъ собственнаго своего вѣроученія, такъ и вообще всего церковнаго ученія его времени.

Существуетъ только одинъ Богъ Отецъ, Творецъ и Устроитель всего, пишеть Новатіанъ, невидимый, необъятный, безсмертный и вѣчный; только одинъ Онъ не имѣетъ начала (solus originem nesciens). Съ могуществомъ и величіемъ Его никто не можетъ сравниться, а о превосходствѣ надъ Нимъ кого бы то ни было не можетъ быть и рѣчи. Когда захотѣлъ (quando ipse voluit), Онъ родилъ изъ Себя Сына— Слово,—не такъ, какъ происходитъ обыкновенно звукъ отъ сотрасенія воздуха, или голосъ человѣческій изнутри чело-вѣка⁽¹⁾,—но родилъ Его, какъ существо Личное, субстанці-альное. Тайны божественнаго рожденія Сына не знаютъ ни апостолы, ни пророки, ни ангелы, и никакая вообще тварь,— а только знаетъ ее Сынъ, которому вообще извѣстно все сокровенное Его Отца. Несомнѣнно только то, что рожденіе Сына есть вѣчное рожденіе; Сынъ всегда пребываетъ въ Отцѣ (semper est in Patre). Изъ этого впрочемъ не слѣдуетъ, чтобы Сынъ былъ нерожденъ (innatus), а слѣдуетъ только, что Онъ прежде всякаго времени; для Него нѣтъ и не можетъ быть никакого времени. Подобно своему Отцу, Сынъ есть сущность (substantia) божественная; имя Его есть Слово, Которымъ все сотворено и безъ Котораго ничего не произошло. Но при этомъ единство въ божествѣ остается въ полной своей силѣ, продолжаетъ Новатіанъ, Богъ—Слово нисколько не уничтожаетъ этого единства⁽²⁾. Начало въ божествѣ остается одно—Богъ-Отецъ. Сынъ хотя и вѣченъ, но Отецъ *нѣкоторымъ образомъ* (quodam ratione) предше-ствуетъ Ему; какъ Отецъ, Онъ *нѣкоторымъ образомъ* (quodam modo) долженъ быть *прежде* (prior sit) своего Сына; неизмѣннѣйшій начала необходимо уже предшествуетъ Тому, Кто

(1) «Qui non in tono percussi aeris, aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a Deo virtutis agnoscitur. (De trinit. c. XXXI).

(2) «Non eripiens (id est Filius) illud Patri, quod unus Deus. (ibid).

имѣть начало⁽¹⁾. Сынь *меньше* (*minor sit*) своего Отца, потому что Онъ отъ Него имѣть начало и рождается⁽²⁾. Новатіанъ, очевидно, говоритъ здѣсь не о существенномъ различіи между Отцемъ и Сыномъ, а только о личномъ; онъ вездѣ въ своей книгѣ называетъ І. Христа Богомъ въ существенномъ смыслѣ этого слова. Онъ разумѣть здѣсь отличие втораго Лица св. Троицы отъ перваго только по Его личному свойству—*смыслову*. Эту мысль онъ развиваетъ и дальше, хотя и не совсемъ въ точныхъ выраженіяхъ. Онъ вообще старается доказать, что Церковь строго держится единства въ Божествѣ и при своемъ ученіи о Богѣ Сынѣ. Выходя изъ понятія *рождаемости*, Новатіанъ рассуждаетъ такимъ образомъ. Если бы Сынь не былъ рожденъ, то, будучи нерожденнымъ, Онъ былъ бы равенъ единому нерожденному (т. е. Отцу), и тогда было бы два нерожденных (*duos innatos*) и два Бога (*duos Deos*). Выходя потомъ изъ понятія *происхожденія*, Новатіанъ пишетъ: если бы Сынь, подобно Отцу, не имѣлъ начала, а напротивъ Самъ былъ бы началомъ всего, какъ Его Отецъ; тогда было бы два начала (*duo principia*) и опять два Бога; тогда Сынь не былъ бы Сыномъ, а Отцемъ, рождающимъ изъ Себя другаго Сына (*Pater generans de se alterum Filium*), и было бы, такимъ образомъ, два Отца (*duos Patres*). Точно также рассуждая дальше на основаніи понятій—*invisibilis* и *incomprehensibilis*⁽³⁾,—онъ приходитъ наконецъ къ слѣдующему заключенію. Сынь не самъ отъ Себя получилъ начало, какъ нерожденный,—но отъ Отца своего, какъ рожденный. Назовемъ ли мы Его Словомъ, или Силою, или Мудростію, или Свѣтомъ, или какъ-нибудь иначе,—мы должны вездѣ пом-

(1) Вотъ слова Новатіана въ подлинникѣ: «Quin et Pater illum etiam (quodam ratione) praecedit, quod necesse est (quodam modo) prior sit qua Pater sit. Quoniam (aliquo pacto) antecedit necesse est cum qui habet originem, ille qui originem nescit. (De trinit, c. XXXI).

(2) «Simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur». (ibid).

(3) «Si invisibilis (Filius) fuisset, cum invisibili collatus par expressus, duos invisibiles ostendisset; et ideo duos comprobasset et Deos. Si incomprehensibilis, si et caetera quaecunque sunt Patris, merito, divinus, duorum Deorum quam isti contingunt, controversium suscitatset. (De trinit, c. XXXI).

нить, что Онъ имѣетъ начало свое отъ Отца, и не вноситъ въ божество *discordiam* (*discordiam divinitatis*); и при Его существованіи Богъ все-таки остается *единимъ*. Это единство въ Божествѣ Новатіанъ доказываетъ *кравствоннымъ единіемъ воли* у Бога Отца и Бога Сына. Сынъ ничего не совершаетъ по своей волѣ, или по собственному своему опредѣленію; Онъ и на землю приходилъ не Самъ отъ Себя, по изъ повиновенія волѣ и заповѣди своего Отца (¹); воля у Него одна и таже съ волею Отца. Наконецъ въ самыхъ послѣднихъ строкахъ своей книги Новатіанъ какъ будто высказываетъ *существенное* различіе Сына отъ Отца. По Его словамъ, Сынъ хотя и есть Богъ и Господь,—по Онъ для этого именованъ и рожденъ своимъ Отцемъ; Онъ и Ангеломъ называется потому, что Богъ Отецъ предопредѣлилъ Его быть Вѣстникомъ своего великаго совѣта (²). Хотя Сыну все подчинено; но самъ Онъ подчиняется своему Отцу, и вмѣстѣ съ Собою подчиняетъ и все то, что Ему подчинено (³). Всю власть божества, которую Онъ получилъ отъ Отца, Онъ снова возвращаетъ Ему: „*totam divinitatis auctoritatem rursus Patri remittit*“ (⁴). Отъ Бога Отца происходитъ та божественная сила, которая передана Имъ своему Сыну, и снова возвращается къ Отцу чрезъ общеніе субстанции: „*a Patre haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursus per substantiae communionem ad Patrem revolvitur*“ (⁵). Богъ Отецъ есть въ абсолютномъ смыслѣ Богъ,—есть начало самого Сына, котораго Онъ родилъ Господомъ: „*Deus Pater omnium Deus sit, et principium ipsius quoque*

(¹) «*Filium nihil ex arbitrio suo gerit, nec ex consilio suo facit, nec a se venit, sed imperiis paternis omnibus et praecipis obedit.* (De trinit., c. XXXI).

(²) «*Est Deus (Filius), sed in hoc ipsum genitus, ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre, ut esset Dominus. Est et Angelus, sed ad admuniandum magnum Dei consilium, ex Patre suo Angelus destinatus.* (De trinit., c. XXXI).

(³) «*Subjectis enim ei quasi Filio omnibus rebus a Patre, dum ipse cum his quae illi subjecta sunt, Patri suo subiecitur.* (ibid.).

(⁴) Ibid.

(⁵) De trinit., c. XXX

Filii sui, quem Dominum genuit“ (1); а Сынъ есть Богъ всего остальнаго, что подчинилъ Ему Богъ Отецъ: „Filius autem caeterorum omnium Deus sit, quoniam omnibus illum Deus Pater praeposuit, quem genuit“ (2). Новатіанъ вовсе не хочетъ сказать всѣмъ этимъ, что природа Сына ниже природы Бога Отца по самому существу своему; онъ хочетъ доказать только, какъ самъ выражается,—что „unus est Deus verus et aeternus Pater“ (3),—что Богъ по существу своему только одинъ, хотя и Сынъ есть тоже Богъ. Новатіанъ употребляетъ только не совсѣмъ точныя выраженія для доказательства этой своей мысли (4). Но за эту неточность нельзя его винить; онъ—не единственный церковный писатель въ этомъ отношеніи; почти всѣ церковные писатели доникейскаго періода выражались болѣе или менѣе неточно въ своемъ ученіи о Богѣ и таинствѣ св. Троицы,—за отсутствіемъ строго опредѣленнаго богословскаго языка и общихъ для всѣхъ церковныхъ формулъ вѣры. Какъ въ этомъ отношеніи, такъ и вообще во всемъ своемъ ученіи Новатіанъ является предъ нами въ полномъ смыслѣ человѣкомъ своего времени,—самымъ точнымъ выразителемъ и истолкователемъ церковнохристианскихъ идей, понятій и взглядовъ доникейскаго періода,—и книга его можетъ служить однимъ изъ лучшихъ историческихъ памятниковъ для характеристики состоянія христианскаго просвѣщенія въ его время.

Отъ церковной полемики III вѣка съ евіеопейскими аптитринитаріями сохранилось до насъ въ цѣломъ своемъ видѣ „Посланіе шести православныхъ епископовъ (Имедея, Теофила, Осотекія, Максима, Прокла и Волана) къ Павлу самосатскому“ прежде еще отлученія его отъ Церкви (5). Это

(1) De trinit., с. XXXI.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) И выше, какъ мы видѣли, онъ тоже не совсѣмъ правильно употребляетъ понятія—invisibilis и incomprehensibilis,—существенныя свойства Бога,—для отащія Сына отъ Отца.

(5) Reliquiae Sarsae Routh, t. II. p. 465—473: *Ἀντίγραφον ἐπιτολής πεμπτάσης Παύλω τῷ αὐμοσατῆτι ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων, πρηνῆ καθαρεθῆναι αὐτόν*,—такъ озаглавляется это посланіе въ сборникѣ Рута.

послание написано было въ то время, когда уже для всѣхъ несомнѣннымъ было заблужденіе Павла самосатскаго, но когда еще не было формальнаго обвиненія его въ ереси. Шестъ епископовъ своимъ посланіемъ хотѣли заставить его рѣшительно высказать свой настоящій образъ мыслей относительно Лица І. Христа. „Мы разсуждали,—пишутъ они въ самомъ началѣ посланія,—изложить письменно вѣру, содержимую святою католическою церковію и преданную намъ отъ отцевъ и апостоловъ, самовидцевъ и служителей Слова, проповѣданную законамъ и пророками, повѣямъ и вѣтхимъ заветомъ,—чтобы было извѣстно, какъ каждый думаетъ (*ἵνα παντὸς ἄνθρωπος ἔγνωσεν ὁρθοῦν*), и чтобы положить копецъ всѣмъ сомнѣніямъ и возраженіямъ“. „Мы хотимъ знать,—заключаютъ они свое посланіе,—согласно ли съ нами ты думаешь и учишь; мы желаемъ, чтобы ты извѣстилъ насъ объ этомъ“. Не имѣя еще официальныхъ данныхъ, чтобы обличать Павла въ ереси,—шестъ епископовъ, очевидно, не могли еще ставить главною задачею своего посланія нарочитое и обстоятельное обличеніе Павла въ его заблужденіи,—не могли пускаться въ настоящую полемику съ нимъ. Но тѣмъ не менѣе въ своемъ посланіи они очень ясно показываютъ, противъ кого и чего они пишутъ; весь ходъ ихъ рѣчи, всѣмъ своимъ содержаніемъ, уже опровергаетъ ученіе Павла и вообще всѣхъ свѣнейскихъ антиринитаріевъ, хотя и съ положительной только стороны. Посланіе это замѣчательно не столько въ полемическомъ, сколько въ догматическомъ отношеніи; составители его не пускаются подобно Новаціану, въ пространныя разсужденія по поводу того или другаго изъ своихъ положеній, или—по поводу разныхъ приводимыхъ ими въ доказательство своихъ мыслей мѣстъ св. Писанія. Они просто, въ самыхъ точныхъ и опредѣленныхъ выраженіяхъ, излагаютъ свое исповѣданіе вѣры, и въ общихъ чертахъ представляютъ всю сущность церковнаго ученія ихъ времени. Это—тотъ же символъ вѣры, только въ болѣе пространномъ и обширномъ видѣ, написанный только по поводу отрицанія одного члена вѣры—вѣчнаго божества І. Христа, и главнымъ образомъ раскрывающій только одинъ этотъ членъ. Строгая точность и опредѣленность въ выраженіи,—которыя характеризуютъ „Посланіе шести епископовъ“, и которыхъ не достаетъ, какъ мы видѣли, въ книгѣ Новаціана,—подали поводъ нѣкоторымъ

ученымъ критикамъ (1) считать это посланіе произведеніемъ позднѣйшаго времени, именно II вѣка, когда уже вполне установился богословскій языкъ и явились строго опредѣленныя формулы вѣры. Въ общихъ чертахъ посланіе это развивается въ себѣ слѣдующія мысли.

Мы вѣруемъ,—пишутъ составители посланія,—въ единого истиннаго Бога, рожденнаго, безначальнаго, невидимаго, неизмѣнимаго,—Котораго „никто изъ людей не видѣлъ и видѣть не можетъ“ (2). Славы и величія Его простая человеческая природа не можетъ—ни объять, ни рассказать по достоинству и въ дѣйствительномъ ихъ видѣ. Если мы и имѣемъ какое-нибудь познаніе о Немъ, то имѣемъ единственно по откровенію отъ Его Сына,—потому что „никто не знаетъ Отца, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“ (3). Дальше составители посланія начинаютъ излагать ученіе о Сынѣ (4); и прежде всего говорятъ о Его домірномъ существованіи, потомъ—о его участіи въ твореніи и въ домостроительствѣ ветхаго заветъ, и наконецъ—о Его явленіи на землѣ для спасенія людей. Мы вѣруемъ,—пишутъ они, и въ Сына рожденнаго отъ Отца и Единороднаго; мы исповѣдуемъ Его „образомъ Бога невидимаго и Первороденнымъ всея твари“ (5),—Мудростію, Словомъ и Силою Божіею; мы считаемъ Его Богомъ, существующимъ отъ вѣчности (*πρὸς ἀιών ὄντα*), не въ предвѣднѣи только (*οὐ προοραόμεν*), но по существу и вѣчно (ἀλλ' ἡὐτὰ καὶ ὄντα αἰὲς Θεόν) (6),—считаемъ Его Сыномъ Божіимъ. Мы основываемъ эту свою вѣру на Писаніи ветхаго и новаго заветъ. Чуждо духа св. Писанія и церковныхъ правилъ ученіе тѣхъ, которые не признаютъ Сына Божія Богомъ существовавшимъ до сотворенія міра и утверждаютъ, что ученіемъ о Немъ, какъ о

(1) См. «Histor. der Ketsen». Walch's—theil. 11, статью о Павлѣ самосатскомъ.

(2) 1 Тим. VI, 16.

(3) Матв. XI, 27.

(4) Точно также переходитъ къ ученію о Сынѣ Новатіанъ въ своей книгѣ.

(5) Колос. I, 15.

(6) Здѣсь намекъ на ученіе египетскихъ эпитринитаріевъ.

Богъ, проповѣдуется вѣра въ двухъ боговъ⁽¹⁾. Дальше слѣдуютъ доказательства вѣчнаго божества І. Христа на основаніи ветхаго и новаго завѣта. Составители „Посланія“ ссылаются въ этомъ отношеніи на тѣже самыя мѣста, которые приводятъ и Новатіанъ въ своей книгѣ⁽²⁾. „И все вообще божественное Писаніе,—заключаютъ епископы,—учить объ І. Христѣ, какъ о Богѣ,—нѣтъ нужды приводить каждое мѣсто въ частности“. Вѣчно существующій Сынъ Божій,—продолжаютъ они,—есть Творецъ міра; по волѣ своего Отца Онъ сотворилъ вселенную, все видимое и невидимое⁽³⁾. Но при этомъ Сынъ Божій дѣйствовалъ, не какъ простой только органъ своего Отца, или—отвлеченная и безличная идея; Богъ Отецъ родилъ своего Сына, какъ живое дѣйствіе (*ζῶσαν ἐνέργειαν*), какъ существо личное, дѣйствующее вся во всѣхъ⁽⁴⁾. Сынъ Божій, по ученію составителей посланія, есть начало міра не въ идеальномъ только смыслѣ, какъ Умъ или Логосъ Божій,—по мнѣнію Павла самосатскаго,—а въ реальномъ, какъ Лицо, дѣйствующее и существующее особо отъ Бога Отца, хотя и имѣющее съ Нимъ одну и ту же волю. И послѣ творенія, въ ветхозавѣтномъ домостроительствѣ, Онъ точно также является существомъ живымъ и Лицомъ самостоятельнымъ, отличнымъ отъ Бога Отца. Составители „Посланія“ всѣ ветхозавѣтныя богоявленія приписываютъ именно Сыну Божію, и на основаніи разныхъ мѣстъ Писанія⁽⁵⁾, гдѣ говорится о явленіяхъ Бога патриархамъ, стараются доказать Павлу самосатскому, что это являлся никто другой, какъ самъ Сынъ Божій, принимая на себя разные образы. „Господь, одождившій на Содомахъ и Гоморѣ купель и огонь отъ Господа съ небесе (Быт.

(1) Опять намекъ на ученіе евнопейскихъ антиринитаріевъ.

(2) Ис. XLII, 8; Ис. XXXV, 4. 5. 6; Рим. IX, 5. Новыхъ только два мѣста: ~~Ис. XLV, 15~~, гдѣ говорится о Богѣ Спасителѣ; и Осія XI, 9. 10, гдѣ пророчествуется объ І. Христѣ, какъ о Богѣ.

(3) Слѣдуютъ мѣста св. Писанія объ І. Христѣ, какъ о Творцѣ міра: Ис. 44, 5; Быт. 1, 26; Іоан. 1, 3; Колос. 1, 16,—тѣже самыя, какія и у Новатіана.

(4) „Ὅτι ὁ Πατήρ πάντα πεποίηκεν ἐχ' ὡς δι' ὀργάνου, ἢ ὡς ἰ ἐπιστήμης ἀνυπόστατον; γενήσαντος μὲν τοῦ Πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς δῶτα ἐνέργεια; καὶ ἐνυπόστατον, ἐνεργῶντα τὰ πάντα ἐν πάσῃ.“

(5) Быт. XVIII, XIX, XXII, XXXI, XXXII, и др.

XIX, 24),—и „Богъ, котораго видѣлъ Иаковъ лицомъ въ лицу“ (Быт. XXXII, 30),—это одно и тоже Лицо—единородный Сынъ Божій. Сынъ же Божій далъ Моисею и законъ на горѣ Синаѣ, по слову апостола Павла, который называетъ Его посредникомъ между Богомъ и человѣками (Гал. III, 19). Наконецъ, когда наступило время, Богъ Отецъ послалъ своего Сына на землю для спасенія людей. Сынъ воплотился и принялъ отъ Дѣвы Маріи тѣло, въ которомъ „вся полнота Божества обитала тѣлесно“ (¹). Тѣло Сына соединилось съ Божествомъ неизменно (*ατρέπτος*) и было обожено (*θεοποίητος*). Сынъ Божій сталъ *Богочеловѣкомъ* въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ о Немъ дѣйствительно и проповѣдывается въ законѣ и пророкахъ. Равный Богу уничтожилъ Себя (²), родившись отъ сѣмени Давидова по плоти (³), и содѣлавшись человѣкомъ, причастнымъ всему, кромѣ грѣха (⁴).

(¹) 1 Тим. I, 17.

(²) Фил. II, 7.

(³) Рим I, 3.

(⁴) Евр. IV, 15.

III.

Въ одно время съ евюнейскими антитринитаріями явились въ Римъ (въ концѣ II вѣка), какъ особая еретическая партія, другіе антитринитаріи—*натринассіанскіе* ⁽¹⁾; только эти послѣдніе на первыхъ порахъ были приняты тамъ совсѣмъ иначе, чѣмъ первые. Они очень искусно умѣли воспользоваться благопріятными для нихъ обстоятельствами, и нѣкоторое время занимали господствующее положеніе въ римской церкви. Самый первый представитель этихъ антитринитаріевъ, выходецъ изъ Азіи ⁽²⁾—*Праксей*, явился въ Римъ съ званіемъ исповѣдника за имя Христова ⁽³⁾, высокоуважаемымъ званіемъ въ то время. Позорная молва объ отреченіи не сопровождала его въ Римъ, какъ это было съ Оеодотомъ византійскимъ,—и Праксей былъ припятъ римскими христіанами съ величайшимъ уваженіемъ, какъ мученикъ, какъ страдалецъ за Христа. На самыхъ же первыхъ порахъ онъ сумѣлъ приобрести себѣ расположеніе римскаго епископа (Виктора) и клира. Въ это время (т. е. въ концѣ II столѣтія) римская церковь, съ епископомъ Викторомъ во главѣ, прежала всякія сношенія съ тѣми церквами, въ которыхъ господствовалъ монтеизмъ, напр. съ церквами фри-

(1) Главными источниками о нихъ служатъ: «Adversus Praxeam» Тертуліана,—«Philosophumena» lib IX и «Contra haeresin Noeti» св. Ипполита,—«Haeret. Fabul» lib. III, с. III. (De Noeto) бл. Оеодорита,—и «Contra Noetianos», haeres LVII, св. Еуифанія. Изъ новѣйшихъ писателей касаются этихъ антитринитаріевъ—*Ивандеръ*, *Дорлеръ*, *Шлейермахеръ*, *Мейеръ*, *Бауръ*, *Кюнъ*, и др.

(2) Advers. Prax, с 1; (pabrol. curs. completus, Mign., par. II. t. II.

(3) Ibid.

гійскими и азійскими (*). Хотя Тертуллианъ и замѣчаетъ, что „римскій епископъ хотѣлъ было уже даровать миръ этимъ церквамъ, признавъ истиннымъ пророчество Монтана, Приски и Максимиллы,—и что этому помѣшалъ только Праксей,—представивъ ему означенныхъ пророковъ въ лживомъ и извращенномъ видѣ“ (**); но едвали это правда, Тертуллианъ въ это время былъ уже монтанистомъ, и по привязанности къ новому своему ученію, легко могъ увлечься несправедливыми слухами (***) о снисхожденіи къ монтанизму Виктора и христіанъ римской церкви. Какъ самъ еписк. Викторъ, такъ и вся вообще римская церковь по прежнему были противъ монтанизма, и не хотѣли имѣть никакого общенія съ его послѣдователями. Праксей, лишь только прибылъ въ Римъ, прямо объявилъ себя протавникомъ монтанизма (*),—и это вмѣстѣ съ его исповѣдничествомъ за вѣру Христову очень много способствовало хорошему приему его въ римской церкви. Даже, когда впоследствии уже узнали о его еретическомъ образѣ мыслей, ему достаточно было, по замѣчанію Тертуллиана, только видимаго отреченія“ (**), чтобы разсѣять этотъ слухъ о немъ и восстановить свой прежній авторитетъ въ римской церкви; послѣ этого факта онъ „сдѣланъ былъ тамъ даже учителемъ“ (**). Въ римской церкви конца II и начала III вѣка, какъ мы видѣли уже, было самое сильное возбужденіе противъ евіонейскихъ антиринитаріевъ, противъ униженія ими какъ вообще христіанства, такъ и въ частности—божественнаго Основателя его, Господа Спасителя. Первые патринассіане, повидимому, выходили въ своемъ ученіи совершенно изъ противоположныхъ началъ, чѣмъ евіонейскіе антиринитаріи; насколько эти послѣдніе старались унизить I. Христа низведеніемъ Его на ступень

(*) Adv. Prax., с. 1.

(**) Adv. Prax., с. 1.

(***) Тертуллианъ писалъ свое сочиненіе противъ Праксея, будучи уже въ Карфагенѣ.

(*) «Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit,—namque Tertullianum,—prophitiam expulit, et haeresim intulit, Paracletum fugavit, et Patrem crucifixit» (Adv. Prax., с. 1).

(*) Adv. Prax., с. 1.

(*) Ibid.

простаго человѣка,—настолько первые хотѣли повидимому возвысить Его отождествленіемъ съ Самимъ Богомъ Отцемъ; такъ, по крайней мѣрѣ, могло казаться съ перваго взгляда большинству вѣрующихъ, незнакомыхъ съ подробностями и частностями христіанскаго ученія о Богѣ единомъ, троичномъ въ лицахъ ⁽¹⁾. Можно сказать даже, что ученіе первыхъ патрипассіанскихъ антитринитаріевъ больше подходило въ характеру западныхъ христіанъ, чѣмъ ученіе о св. Троицѣ восточныхъ церковныхъ писателей конца II и начала III вѣка, старавшихся уяснить отношеніе между лицами Троицы, и особенно—происхожденіе и отношеніе къ Богу Отцу Бога Сына, путемъ спекулятивнымъ и на философскихъ основаніяхъ ⁽²⁾. Тонкое умозрѣніе въ дѣлахъ вѣры вообще чуждо практическому направленію западнаго христіанина. Даже такой человѣкъ, какъ св. Иринеи ліонскій,—воспитанный и образованный на востокѣ, подъ руководствомъ восточныхъ учителей,—въ своей книгѣ „Adversus haereses“ неоднократно высказывается противъ всякаго рода философскихъ умозрѣній въ предметахъ вѣры,—противъ попытокъ объяснить происхожденіе Сына человѣческимъ разумомъ, при помощи сравненій съ разными земными предметами (напр. съ человѣческимъ словомъ, съ происхожденіемъ луча солнечнаго, источника, ручья и т. д.); по его мнѣнію, происхожденіе Сына есть тайна, непостижимая для насъ, и извѣстная только одному Богу. Ученіе первыхъ патрипассіанскихъ антитрипитаріевъ было чуждо всякихъ философскихъ умозрѣній. Главный религіозный вопросъ тогдашняго времени—о Христѣ Спасителѣ и Его отношеніи къ Богу Отцу—оно рѣшало, повидимому, просто и ясно, и совершенно въ интересахъ христіанской религіи. Своимъ положеніемъ—„божество въ Отцѣ и Сынѣ—одно и то же,—Спаситель человечества—это Самъ Богъ Отецъ, сошедшій на землю“—первые патрипассіане сохраняли и единобожіе и вѣру въ I. Христа, какъ Бога. Такое ученіе могло даже льстить простому религіозному чувству. Нѣкоторыя выраженія объ I. Христѣ церковныхъ писателей конца II вѣка могли подавать поводъ къ предпо-

⁽¹⁾ Adv. Prax., с. 3.

⁽²⁾ Ученіе этихъ церк. писателей уже изложено нами въ первомъ отдѣлѣ.

ложенію, что Спаситель человечества ниже Бога Отца, есть существо подчиненное Ему (1). Первые патрипассіане дѣлали Спасителемъ людей самого этого Бога Отца; между Богомъ и человѣкомъ, по ихъ ученію, нѣтъ никакого посредничества; спасъ людей не „Посредникъ Бога и человѣковъ“, а самъ Богъ всемогущій, Богъ Отецъ. Само высочайшее Божество сошло на землю и вступило въ непосредственное общеніе съ людьми; всѣ блага, которыми теперь пользуются христіане, далъ людямъ самъ Богъ Отецъ, лично. Однимъ словомъ, ученіе первыхъ патрипассіанскихъ ангитринитаріевъ до тѣхъ поръ, пока не узнали его основательно и въ его истинномъ свѣтѣ, пока не появились сочиненія Тертуліана и св. Ипполита „Adversus Praxeam“ и „Contra haeresin Noeti“,—въ которыхъ это ученіе представлено ересью, въ высшей степени опасною и вредною, и доведено до послѣднихъ его крайностей, до абсурда, казалось римскимъ христіанамъ истиннымъ ученіемъ, вполне согласнымъ съ Евангеліемъ и апостольскимъ преданіемъ. Первые патрипассіане не отрицали ни ученія о *Богъ—Отецъ*, ни ученія о *Богъ—Сынъ*, ни писаній св. Іоанна, въ которыхъ главнымъ образомъ проповѣдуется это ученіе. Они были, повидимому, самыми строгими ревнителями славы І. Христа и Его божественнаго достоинства. „Развѣ я худое что дѣлаю, прославляя І. Христа“, говорилъ Ноеть на соборѣ противъ него пресвитеровъ (2). Очень понятно теперь, почему патрипассіанскіе ангитринитаріи на первыхъ порахъ хорошо были приняты римскими христіанами, и успѣли приобрести себѣ очень многихъ послѣдователей между ними. По свѣдѣтельству современниковъ, они пользовались покровительствомъ трехъ римскихъ епископовъ сряду—Виктора, Зефирина и Каллиста; при двухъ послѣднихъ они пользовались огромнымъ вліяніемъ и занимали даже господствующее положеніе въ римской церкви. О епископѣ Викторѣ Тертуліанъ гово-

(1) Смъ ученіе церк. вѣст. II вѣка о св. Троицѣ (въ перв. отдѣлѣ).

(2) *Τὸ οὖν κακὸν παρὰ δοξάζων τὸν Χριστὸν* (Contra haeres Noeti, sanct. Hippolyti,—Patrolog. curs complet., Migne, t. X). Или—по свѣдѣтельству св. Епифанія—: *Τὸ γὰρ κακὸν παροίημα; ἓνα Θεὸν δοξάζω, ἓνα ἐπίσταμαι, καὶ ἐν ἄλλοις πληρὸν ὁστέον, γεννηθέντα, πεπονηθέντα, ἀποθανόντα.* (haeres. LVII, с. 4).

рить, что „онъ не только терпѣлъ, но старался даже усилить (согγοβογαге сугαvιt) ересь Праксея“ (1). При Зефиринѣ (202—219), рассказываетъ св. Ипполитъ (2), прибылъ въ Римъ ученикъ Ноета—*Епионъ*, и сталъ распространять здѣсь „нечестивое ученіе“ своего учителя. Скоро онъ приобрѣлъ здѣсь себѣ много учениковъ и послѣдователей, и одинъ изъ нихъ, *Клеоменъ*, „и по правамъ и по образу поведенія и жизни чуждый духа Церевн“ (3), былъ самымъ сильнымъ его помощникомъ; онъ еще болѣе усилилъ въ Римѣ ученіе Ноета. Но всѣхъ больше сдѣлалъ для распространенія патрипассіанскаго ученія,—какъ видно изъ разсказа св. Ипполита,—*Каллистъ*, бывший послѣ Зефирина римскимъ епископомъ. Каллистъ началъ дѣйствовать въ пользу патрипассіанскихъ антиринитаріевъ еще во время епископства Зефирина, на котораго онъ имѣлъ очень сильное вліяніе въ качествѣ его „помощника и совѣтника“ (4). Самъ принявши ученіе патрипассіанскихъ антиринитаріевъ, Каллистъ вѣроятно совратилъ въ него и Зефирина; св. Ипполитъ замѣчаетъ, что къ концу своей жизни Зефиринъ изъ простаго покровителя сдѣлался ученикомъ и послѣдователемъ Клеомена (5). Ловкому и способному къ интригамъ человѣку, какимъ былъ Каллистъ, по описанію св. Ипполита (6), не трудно было управлять Зефириномъ, какъ ему хотѣлось. Зефиринъ былъ человѣкъ необразованный и неученый, несколько не знающій съ церковными правилами и опредѣленіями (7), человѣкъ въ высшей степени корыстолюбивый,

(1) De praescript., c. LIII.

(2) Philosoph., lib. IX, c. 7. p. 440. Св. Ипполитъ очень подробно и обстоятельно описываетъ въ этой книгѣ внутреннее состояніе рим. церкви при Зефиринѣ и Каллистѣ; мы беремъ изъ его разсказа только относящееся къ нашему предмету.

(3) Philosoph., lib. IX, c. 7. p. 440.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Св. Ипполитъ называетъ его: *ἀνὴρ ἐν κακία πανούργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην*. Philosophum, lib. IX, c. II. p. 450.

(7) Св. Ипполитъ говоритъ о немъ, что онъ былъ: *ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος καὶ ἀπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων*. Philos. lib. IX, c. 2. p. 450.

способный ради денег сдѣлать все, что только отъ него зависѣло (¹). Каллисть очень хорошо зналъ слабости своего покровителя, и пользовался ими очень искусно. Ему ничего не стоило убѣдить Зефирина, какъ человѣка неученаго и необразованнаго, что въ ученіи патрипассіанскихъ антигринитаріевъ нѣтъ ничего противнаго истинѣ, и что напротивъ оно вполне согласно и съ евангеліемъ и съ апостольскимъ преданіемъ. Деньгами и дарами Каллисть склонялъ Зефирина, пишетъ св. Ипполитъ, отпускать грѣхи всѣмъ, которые приходили къ нему и обѣщались быть потомъ учениками и послѣдователями Клеомена (²). Когда наконецъ прибылъ въ Римъ Савелій (вѣроятно около 215 г.) и сталъ распространять тамъ свое ученіе, Зефиринъ не только не мѣшалъ ему въ этомъ, но даже покровительствовалъ,—и опять по совѣту и настояніямъ Каллиста (³). Патринассіане—такимъ образомъ—все болѣе и болѣе усиливались въ Римѣ. Зефиринъ—наконецъ—умеръ, и преемникомъ его сдѣлался самъ Каллисть, который давно уже домогался епископской катедры, употребляя для этого всѣ зависящія отъ него средства (⁴). Теперь дѣятельности Каллиста открылся самый широкій просторъ. При Зефиринѣ онъ старался еще болѣе или менѣе скрывать свой настоящій образъ мыслей; сдѣлавшись епископомъ, онъ уже открыто сталъ проповѣдывать, что между Отцемъ и Сыномъ нѣтъ никакого различія, что оба они составляютъ одно и то же Лицо (⁵). Въ пользу ученія своей партіи Каллисть сталъ дѣйствовать теперь еще рѣшительнѣе, чѣмъ прежде. Средствомъ для увеличенія своихъ сторонниковъ онъ избралъ ослабленіе церковной дисциплины, какъ въ клирѣ, такъ и въ народѣ. При Каллистѣ,—пишетъ св. Ипполитъ,—двоженцы и троеженцы поставлялись въ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. При немъ ничего не значило, если клирикъ уже посвященный вступалъ въ супружество,—такой человѣкъ продолжалъ оставаться въ клирѣ,

(¹) Philos. lib. IX. c. 7, p. 440.

(²) Philos. lib. IX. c. 14, p. 450.

(³) Philos. lib. IX. c. 11.

(⁴) Ibid.

(⁵) Philos. lib. IX. c. 12, lib. X. c. 27

какъ будто онъ не преступилъ церковныхъ правилъ⁽¹⁾. Мирскимъ людямъ, если они становились его сторонниками и переходили въ его партію, онъ позволялъ всевозможныя удовольствія, и самъ отъ себя отпускалъ всѣ грѣхи, которые только за ними были⁽²⁾. Онъ принималъ въ общеніе съ собою даже и тѣхъ, которые были отлучены нами⁽³⁾ отъ церкви за разныя преступленія; и эти люди дѣлались потомъ его сторонниками и приверженцами⁽⁴⁾. Жепщинамъ, —любившимъ челоуѣка, который ниже ихъ по происхожденію, — и не желавшимъ вступать съ нимъ въ законное супружество изъ опасенія унижить себя въ глазахъ общества, — Каллистъ разрѣшалъ жить беззаконно; онъ позволялъ имъ имѣть любовниковъ (*σύζυγοις*), какихъ только они изберутъ, — изъ рабовъ-ли, или изъ свободныхъ⁽⁵⁾. Такія жепщины употребляли потомъ равныя медикаменты, чтобы быть бесплодными и не имѣть дѣтей отъ своихъ любовниковъ⁽⁶⁾. И все это, —завключаетъ свой разсказъ св. Ипполитъ, — Каллистъ дѣлалъ съ тою цѣлію, чтобы усилить и увеличить партію своихъ единомышленниковъ, — и онъ дѣйствительно достигъ, чего хотѣлъ; послѣ его смерти осталось у него очень много послѣдователей, которые стали называться его именемъ — *каллистіанами*⁽⁷⁾.

Но время самаго большаго усиленія патрипассіанскихъ антиринитаріевъ въ Римѣ было вмѣстѣ съ тѣмъ временемъ, когда началось ихъ постепенное ослабленіе, и когда стала уже измѣняться прежній благопріятный взглядъ на нихъ христіанъ римской церкви. Уже при Каллистѣ образовалась въ совѣтѣ римскихъ пресвитеровъ довольно сильная партія,

(1) Ἐπί τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι διγαμοὶ καὶ τρίγαμοι κατέστασθαι εἰς κλήρους; εἰ δὲ καὶ τις ἐν κλήρῳ ἂν γαμήη, μένειν τὸν ταυτοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτητότα.. Philos. lib. IX. c. 12, p. 460.

(2) Philos. lib IX c. 12, p 458.

(3) Св. Ипполитъ разумѣетъ здѣсь себя и своихъ сторонниковъ, бывшихъ противъ Каллиста въ совѣтѣ пресвитеровъ.

(4) Philos. lib. IX. c. 12, p. 458.

(5) Philos. lib. IX. c. 12, p. 460.

(6) Ibid.

(7) Ibid. p. 462.

понимавшая патрипассіанское ученіе въ его настоящемъ свѣтѣ и считавшая его вредною и опасною ересью. Во главѣ этой партіи стоялъ св. Ипполитъ; въ „Philosophumena“ онъ называетъ своихъ сторонниковъ словомъ „ἡμίσις“, и вездѣ представляетъ ихъ защитниками и ревнителями чистаго церковнаго ученія и истинно-церковной дисциплины. Онъ постоянно отзывался съ негодованіемъ о дѣйствіяхъ Каллиста и описываетъ его самыми темными красками; онъ исключительно его одного обвиняетъ въ той нравственной распущенности, которая господствовала въ римской церкви въ первой четверти III вѣка. Послѣ смерти Каллиста партія защитниковъ церковной истины еще болѣе усилилась,—а приверженцы патрипассіанъ становились все меньше и рѣже. Наконецъ, когда уже всѣмъ стало извѣстно содержаніе „Adversus Praxeam“ Тертуліана, „Contra haeresin Noeti“ св. Ипполита и „De trinitate“ Новатіана,—въ которыхъ ученіе первой формы патрипассіанскаго монархіанства, ученіе Праксея, Ноета и ихъ ближайшихъ послѣдователей, представлено ложнымъ, печестивымъ и несповательнымъ, и доведено до самыхъ послѣднихъ его крайностей,—взглядъ на эту партію антитринитаріевъ уже совершенно измѣнился, и ихъ стали трактовать наравнѣ съ евіонейскими антитринитаріями. Съ содержаніемъ сочиненій св. Ипполита и Тертуліана и съ ихъ полемикой противъ Праксея и Ноета мы познакомимся впоследствии,—а теперь перейдемъ къ ученію этихъ антитринитаріевъ, главными выразителями котораго были Праксей и Ноетъ.

Ученіе патрипассіанскихъ антитринитаріевъ, въ главныхъ своихъ основаніяхъ, существовало гораздо раньше конца II и начала III вѣка,—времени особенно сильнаго распространенія этой еретической партіи въ Римѣ. Еще св. Иустинъ въ своемъ „Разговорѣ съ Трифономъ“ (¹) упоминаетъ о людяхъ, которые учили очень сходно съ патрипассіанскими антитринитаріями, особенно съ позднѣйшими савелліанами. Они учили о силѣ (δύναμις), которая неотлучна и неотдѣльна отъ Отца, какъ солнечный свѣтъ не раздѣленъ и неотдѣлимъ отъ солнца. Эта сила, говорили они, по волѣ Отца то выступаетъ изъ Него и становится видимою, то снова возвращается въ Него и погружается въ Его суще-

(¹) Гл. 128.

ство,—подобно тому, какъ свѣтъ солнечный, когда солнце заходитъ, пропадаетъ вмѣстѣ съ нимъ, и потомъ опять появляется, когда солнце восходитъ. Эта сила, по волю Отца всего, являясь Моусею, Аврааму и Иакову, и другимъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ,—и называется то Ангеломъ, такъ какъ чрезъ нее возвѣщаются повелѣнія Божіи,—то Славомъ, такъ какъ иногда Она является въ необъятномъ видѣніи,—то мужемъ и человѣкомъ, потому что по волю Отца принимаетъ на себя эти образы,—то—наконецъ—Словомъ, потому что приноситъ сообщенія отъ Отца къ людямъ. Мѣстомъ происхожденія этого ученія, какъ и всѣхъ вообще еретическихъ ученій самыхъ первыхъ вѣковъ христіанства, была Азія. Основной мотивъ его есть мотивъ всѣмъ вообще гностическихъ ученій, главнымъ центромъ которыхъ тоже была Азія. Праксей и Ноетъ, какъ азіатцы по происхожденію, по всей вѣроятности знакомы были съ этимъ ученіемъ. По крайней мѣрѣ, въ главныхъ у существенныхъ чертахъ своихъ оно отразилось и на ихъ собственномъ ученіи,—только, конечно, въ преобразованномъ видѣ, и въ болѣе чистой, христіанской формѣ.

Ученіе *Праксея* изложено у одного только Тертуліана въ его полемическомъ сочиненіи „*Adversus Praxeam*“ (с. I—XXXI). Другихъ памятниковъ древности объ этомъ предметѣ до насъ не сохранилось,—и поэтому нѣтъ никакой возможности положительно рѣшить, насколько вѣрно и справедливо то представленіе, какое намъ оставилъ Тертуліанъ объ ученіи своего противника. Есть основанія предполагать, что Тертуліанъ,—человѣкъ впечатлительный, увлекающійся, иногда допускающій крайности и односторонности въ полемикѣ съ своими противниками,—человѣкъ притомъ лично нерасположенный къ Праксею по поводу монотаннизма,—передаетъ не всегда и не вполне точно и вѣрно ученіе своего противника,—и по мѣстамъ такъ увлекается полемикою съ нимъ, что впадаетъ даже въ противорѣчія съ самимъ собою,—въ одномъ мѣстѣ приписываетъ ему одно, а въ другомъ—другое, совершенно противоположное первому. Мы стараемся указать это при самомъ изложеніи дѣла.

Тертуліанъ мотивируетъ ученіе Праксея о тождествѣ Бога Отца съ Богомъ Сыномъ стремленіемъ его удержать при вѣрѣ въ божество Христа Спасителя идею единобожія въ самомъ строгомъ смыслѣ, въ полной ея цѣлости и

неприкосновенности, — и нежеланіемъ допускать никакого внутренняго различія въ божественномъ существѣ. Онъ причисляетъ Праксея къ людямъ „неумудрымъ и простымъ“ (*imprudentes et idiotae*), къ числу тѣхъ вѣрующихъ, которые смущаются и соблазняются церковнымъ ученіемъ о домостроительствѣ, — и которые думаютъ, что этимъ ученіемъ подрывается вѣра въ единого истиннаго Бога, и проповѣдуются ученіе языческое о двухъ и трехъ богахъ. Считая только себя однихъ почитателями единого истиннаго Бога, — пишетъ Тертуліанъ, — эти люди забываютъ, что пужло не только признавать Бога единымъ, но и вѣрить его домостроительству, — и что единство, неразумно (*irrationaliter*) понимаемое, есть ересь, — а Троица, принимаемая разумно (*rationaliter*) составляетъ истину. Выстъ съ Праксеемъ они только одно повторяютъ: „*monarchiam, inquit, tenemus*“ ('). По мнѣнію Тертуліана, ученіе Праксея есть нечто иное, какъ ухищреніе діавола, который часто притворяется, что будто защищаетъ истину, а на самомъ дѣлѣ онъ ее колеблетъ ('). Такъ, по навѣтамъ его, Праксей какъ будто истиннѣ учитъ, проповѣдуя единого Бога, Отца всемогущаго и Создателя вселенной, — а на самомъ дѣлѣ, подъ предлогомъ этого единства, онъ вводитъ ересь ('). Желая изъ двухъ сдѣлать одного (*duos unum volunt esse*), Праксей учитъ, что Отецъ есть тоже, что и Сынъ (*), — что Самъ Богъ (*ipse Deus*), Господь всемогущій, и родился во времени, сошедши (*descendisse*) въ утробу Дѣвы Маріи, и пострадалъ и умеръ, — что однимъ словомъ проповѣдуемый І. Христосъ есть никто другой, какъ самъ Богъ Отецъ, самъ Господь всемогущій (*). Чтобы доказать тождество Бога Отца съ Богомъ Сыномъ, Праксей ссылается на писаніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта. Изъ ветхаго, пишетъ Тертуліанъ, онъ приводилъ одно только извѣстное изреченіе: „Азъ есмь Богъ, и пѣсть иного, развѣ Мене“; а изъ новаго — онъ ссылается на слѣдующія слова Спасителя Филиппу: „видѣвый Мене, видѣ

(') *Adver. Prax.*, с. III.

(*) *Ibid.* с. I.

(*) *Ibid.* с. I.

(*) *Ibid.* с. V.

(*) *Ibid.* с. I, II, XI, XII, et сает.

Отца; Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть; Азъ и Отецъ едино есма⁽¹⁾. Праксей и его послѣдователи хотять,—продолжаетъ Тертуліанъ,—чтобы этимъ тремъ изреченіямъ покорялся весь составъ обоихъ завѣтовъ,—тогда какъ бѣльшая часть текстовъ всегда должна служить для объясненія меньшей части. Но таковъ уже обычай еретиковъ, изъ множества текстовъ они выбираютъ только нѣсколько, имъ благопріятствующихъ,—и только на нихъ однихъ основываютъ свое ученіе⁽²⁾. Проповѣдуя тождество Христа-Спасителя съ Богомъ Отцемъ, Праксей и его послѣдователи хотѣли, однакожь, хотъ по внѣшности остаться вѣрными церковному символу, и сохранить—по крайней мѣрѣ—видимое соотвѣтствіе съ церковнымъ ученіемъ о Троицѣ. „Принуждаемые со всѣхъ сторонъ признать отличіе Отца отъ Сына,—пишетъ Тертуліанъ,—исповѣдуемое нами съ сохраненіемъ единства, подобно солнцу и лучу, или источнику и ручью,—они стараются приспособлять къ этому и свое собственное ученіе“⁽³⁾. Въ одномъ и томъ же Лицѣ І. Христа *отличая Отца отъ Сына*,—Праксей и его послѣдователи говорили: „Сынъ—это есть *рождаемое* въ Лицѣ Христа-Спасителя, т. е. *плоть, челоукъ, Исусъ*; а *Отецъ* это есть *Духъ*, т. е. *Богъ*, т. е. *Христосъ*“⁽⁴⁾. Это ясно, говорили они, изъ благовѣстія ангела Дѣвѣ Маріи. Ангель сказалъ ей, что *Святій, имъ ющій родиться* отъ Нея, будетъ названъ *Сыномъ* Божиимъ. А рождена Дѣвой Маріею *плоть*⁽⁵⁾ І. Христа; слѣдовательно *плоть* въ Лицѣ Христа Спасителя есть *Сынъ* Божій⁽⁶⁾. Такимъ образомъ, по представленію Тертуліана, ученіе Праксея, въ общихъ и главныхъ чертахъ, состояло въ слѣдующемъ. Христосъ Спаситель есть самъ Богъ Отецъ (*ipse*

(1) Adv. Prax., с. XX.

(2) Ibid.

(3) Ibid. XXVII.

(4) „In una persona distinguant Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; Patrem autem Spiritum, id est Deum, id est Christum..... Alius est Jesus, alius Christus; Filius est Jesus, Pater-Christus. (Ibid).

(5) Какъ видно изъ предыдущаго мѣста, Праксей понималъ слово—*плоть* въ обширномъ смыслѣ,—въ смыслѣ *челоука*.

(6) Adv. Prax., с. XXVII.

Deus Pater), Самъ Господь всемогущій. Самъ въ Себѣ, въ существѣ своемъ, этотъ Богъ есть Духъ, невидимый, безсмертный, неограниченный, неподлежащій ни пространству, ни времени, ни страданію, ни смерти, и никакимъ вообще человѣческимъ условіямъ и ограниченіямъ. Во Христѣ Спасителѣ этотъ Богъ воплотился лично, такъ что и тотъ и другой составляютъ *одну и ту же Личность*; Богъ Отецъ родился отъ Дѣвы Маріи, жилъ вмѣстѣ съ людьми, страдалъ, былъ распятъ на крестѣ, умеръ и погребенъ.

Это представленіе Тертуліана едва ли можно признать вполне вѣрнымъ и точнымъ представленіемъ,—подлиннымъ ученіемъ самого Праксея. Самъ Тертуліанъ въ своей книгѣ даетъ намъ поводъ заподозривать несомпѣнность и точность его свидѣтельствъ объ ученіи его противника, и считать нѣкоторыя изъ нихъ не подлинными положеніями Праксея, а скорѣе выводами самого Тертуліана. Если Праксей и его послѣдователи, по собственнымъ словамъ Тертуліана, различали, какъ мы видѣли, въ лицѣ І. Христа Отца и Сына,—перваго (т. е. Отца) считая Духомъ, Богомъ и Христомъ,—а втораго (т. е. Сына)—плотію, человѣкомъ и Иисусомъ,—перваго отождествляя съ божественною природою въ І. Христѣ, а втораго—съ человѣческою, въ такомъ случаѣ оказываются невѣрными и противорѣчащими этимъ выраженіямъ многія другія выраженія Тертуліана о томъ же самомъ предметѣ,—гдѣ божественная природа въ І. Христѣ называется и Отцемъ и Сыномъ безразлично. Если Праксей называлъ Божество І. Христа Отцемъ, а человѣчество—Сыномъ (какъ это видно изъ XXVII-й главы „Adversus Praxeam“),—въ такомъ случаѣ онъ онъ не могъ уже сказать, что „Отецъ есть Сынъ самаго Себя“⁽¹⁾, что „одинъ и тотъ же Богъ вмѣстѣ и раждаетъ и исходитъ изъ самого Себя“⁽²⁾,—и что „Богу не трудно было сдѣлаться вмѣстѣ и Отцемъ и Сыномъ, вопреки обыкновенному порядку человѣческихъ вещей“⁽³⁾, и т. д. Очевидно, что во всѣхъ этихъ мѣстахъ разумѣется

(1) «Ipse (Pater) se, inquit, Filium sibi secit». Adv. Prax., c. X.

(2) «Eundem et protulisse ex semetipso facit et prodidisse quod Deus est». Adv. Prax., c. XI.

(3) «Ergo, inquit, difficile non fuit Deo, ipsum se et patrem et filium facere, adversus traditam formam rebus humanis». Adv. Prax., c. X.

только божественная природа въ I. Христѣ, а не обѣ вмѣстѣ— и божественная, и человѣческая. И Тертуліанъ говоритъ здѣсь противъ себя самого,—противъ всего того, что онъ говоритъ объ ученіи Праксея въ главѣ XXVII-й своей книги. Если въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что Праксей и его послѣдователи различали Отца отъ Сына въ Лицѣ Іисуса Христа,—то въ другомъ мѣстѣ, очевидно, онъ притворѣнъ самому себѣ,—когда говоритъ, что и „эти строгіе блюстители еднородствія не могутъ даже отличить Отца отъ Сына“ (1), и что „Праксей, считая Ихъ однимъ и тѣмже, уничтожаетъ Отца, потому что, по нему, Отецъ не имѣетъ Сына,—уничтожаетъ и Сына, потому что Сынъ не имѣетъ Отца; ибо какъ скоро Онъ Отецъ, то не можетъ быть Сыномъ“ (2). Въ главѣ XXIX-й своей книги Тертуліанъ говоритъ, что, по ученію Праксея, Отецъ умеръ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ, по ученію Церкви—умеръ Христосъ,— что умеръ онъ не по божественной, а по человѣческой своей сущности (3), и что страдалъ въ собственномъ смыслѣ этого слова только Сынъ (4), а Отецъ только сострадалъ Сыну (5). Здѣсь опять Тертуліанъ противорѣчитъ съ другими мѣстами своей книги, гдѣ онъ ясно и положительно говоритъ, что, по ученію Праксея, Богъ Отецъ „не сострадалъ только Сыну, а страдалъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, самъ собственно своею личностію“ (6): Въ одномъ мѣстѣ своей книги (7) Тертуліанъ выражаетъ эту мысль даже очень рѣзко; онъ прямо говоритъ, что „Праксей распялъ Бога Отца“—„Patrem crucifixit“. И вообще, вездѣ, гдѣ Тертуліанъ говоритъ, что—по ученію Праксея и его послѣдователей—самъ Богъ Отецъ *родился, страдалъ и распятъ* на крестѣ,—онъ противорѣчитъ XXVII и XXIX главамъ

(1) Adv. Prax., c. . .

(2) Ibid.

(3) «Ergo, inquis, et nos eadem ratione Patrem mortuum dicentes quos filium, non blasphemamus in Dominum Deum; non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus». Adv. Prax., c. XXIX.

(4) Т. е. раждаемое въ I. Христѣ, плоть, человѣкъ.

(5) «Filius patitur, Pater vero compatitur». Adv. Prax., c. XXIX.

(6) «Ipsium dicit Patrem passum esse» (caput I). «Ipse Deus Pater passus» (caput II). «Pater ipse creditur natus et passus» (caput XIII), et caet.

(7) Adv. Prax., c. I.

своей книги, гдѣ, по его же собственнымъ словамъ, послѣдователи Праксея *рождаемое, плоть и челоуька* различали отъ *Духа, Бога и Христа* въ лицѣ Спасителя. Наконецъ, еще болѣе сомнительнымъ намъ кажется свидѣтельство Тертуліана о томъ, что его противникъ, кромѣ Отца и Сына, училъ еще о Св. Духѣ, что Праксей всѣ три Лица св. Троицы смѣшивалъ въ одно Лице одного и того же Бога Отца (¹). Это противорѣчитъ всему содержанию книги Тертуліана. Если бы Праксей дѣйствительно училъ о Духѣ Святомъ, если бы онъ дѣйствительно сливалъ его съ Богомъ Отцемъ, — т. е. что Духъ Святой—это есть самъ Богъ Отецъ,—Тертуліанъ не оставилъ бы этого пункта безъ вниманія. Онъ написалъ бы гораздо больше въ опроверженіе этого ученія Праксея, чѣмъ сколько онъ написалъ въ опроверженіе его ученія о Сынѣ. Тертуліанъ, какъ молчаливецъ, былъ въ высшей степени заинтересованъ вопросомъ о Духѣ Святомъ, или параклетѣ; въ то время, когда онъ писалъ свою книгу „*Adversus Praxeam*“ вопросъ о параклетѣ былъ самою живою струною во внутренней его жизни, самымъ первымъ предметомъ въ его міросозерцаніи. Могъ ли, послѣ этого, Тертуліанъ пройти этотъ вопросъ молчаніемъ, если бы Праксей дѣйствительно училъ о параклетѣ, и училъ именно такъ, какъ это видно изъ вышеприведенныхъ мѣстъ. Между тѣмъ, во всей книгѣ Тертуліана нѣтъ ни слова въ опроверженіе этого ученія Праксея о Сынѣ. Въ ученіи Праксея, какъ представляеть его намъ самъ же Тертуліанъ, не могло быть и рѣчи о св. Духѣ. Праксей училъ о *личномъ* воплощеніи Бога Отца, и притомъ *въ одномъ только* челоуькѣ—Иисусѣ. Другаго чего-нибудь подобнаго уже не могло быть съ точки зрѣнія Праксея. Личность Бога Отца, всецѣло содѣлавшись личностію Христа Спасителя, очевидно, не могла быть въ одно и тоже время личностію Св. Духа. Если *самъ Богъ Отецъ* былъ Иисусомъ Христомъ, то *самъ же Богъ Отецъ* не могъ быть Духомъ Святымъ.

(¹) Объ этомъ очень ясно онъ говоритъ въ двухъ мѣстахъ своей книги,—въ главѣ II-й: «*ipsum eundemque et Patrem et filium et spiritum sanctum dicat*», и въ главѣ IX-й: «*eundem Patrem et filium et Spiritum contendunt*».

По прочтеніи всей книги Тертуліана, и если устранимъ всѣ крайности и преувеличенія, въ которыя впадаетъ авторъ книги въ полемикѣ съ своимъ противникомъ,—общій характеръ подлиннаго ученія Праксея можетъ быть представленъ, кажется, въ слѣдующемъ видѣ. Божественная личность—только одна, въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова; это—Богъ Отецъ, Творецъ міра и Господь всемогущій. Но и Христосъ Спаситель есть тоже божественная, а не простая человѣческая личность; только божественное въ Немъ не есть что-нибудь особенное и отличное отъ Бога Отца, и божественная личность Христа не есть другая, кромѣ уже существующей божественной личности Господа всемогущаго, которая только одна, и не имѣетъ ничего подобнаго себѣ внѣ Себя. Божество въ І. Христѣ индивидуально не отлично отъ Божества въ Богѣ Отцѣ; оно есть тоже самое,—такъ что съ полнымъ правомъ можно сказать, что *Христосъ Спаситель* по своей божественной природѣ есть *самъ Богъ Отецъ*. Когда нужно было спасти и искупить человѣчскій родъ, Богъ Отецъ самъ на себя взялъ это дѣло; въ существѣ своемъ нисколько не завися отъ времени, Онъ самъ явился во времени,—будучи невидимъ, Онъ сдѣлался видимымъ, такъ что „невидимый Отецъ (*Pater invisibilis*) есть тоже, что и видимый Сынъ (*Filius visibilis*)“⁽¹⁾. Богъ Отецъ,—говорилъ Праксей, самъ „низшелъ въ утробу Дѣвы Маріи“—*Ipsum Patrem descendisse in virginem*⁽²⁾. Съ явленіемъ на землю Спасителя Богъ остался все же одинъ, а не два; Христосъ Спаситель, какъ Богъ личный, какъ другая вѣпостась св. Троицы, никогда не существовалъ, ни прежде своего явленія на землю, ни послѣ этого времени. Его личность образовалась изъ соединенія Божества Отца съ человѣчествомъ Иисуса, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи. Какъ же Праксей понималъ это соединеніе Божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ Спасителя? Образъ рѣшенія этого вопроса Праксеемъ нельзя назвать гностическимъ въ полномъ смыслѣ этого слова,—хотя взглядъ его въ своемъ основаніи, въ общихъ и существенныхъ чертахъ, и не чуждъ совершенно характера гностическихъ возрѣній на этотъ предметъ. Связь между Божествомъ

(1) *Advers. Prax*, с. XV.

(2) *Ibid.* с. I.

Отца и человечеством Иисуса, по учению Праксея,—не мнимая и видимая только,—а въ вѣкоторомъ смыслѣ дѣйствительная. Человѣчество не механически только связано съ Божествомъ въ лицѣ Спасителя, а болѣе тѣснымъ и внутреннимъ образомъ; плоть служитъ не оболочкою только Божества, а въ вѣкоторомъ смыслѣ пропикается Имъ и причастна Ему. Богъ Отецъ, соединившійся съ человѣкомъ Иисусомъ, самъ лично принимаетъ участіе во всѣхъ его дѣйствіяхъ, пока онъ живетъ на землѣ. Хотя и нельзя буквально принимать выраженій Тертуліана, что, по Праксею, „Самъ Богъ Отецъ страдалъ“, что „Праксей распялъ Бога Отца“, и т. под.,— все же въ основаніи этихъ выраженій лежитъ доля правды относительно ученія Праксея. Безъ сомнѣнія, Праксей и его послѣдователи не отрицали вполне участія Божества Отца въ страданіяхъ Иисуса. Безъ сомнѣнія они представляли дѣло такъ, какъ представляетъ его Тертуліанъ въ XXIX главѣ своей книги,—т. е. что *страда* (*patitur*) въ собственномъ смыслѣ этого слова одна только человѣческая природа во Христѣ Спасителѣ,—а Божественная, (т. е. Самъ Богъ Отецъ, по Праксею) только *сострада* (*compatitur*) ей. Божество Отца, по ученію Праксея, было значить не чуждо страданій Иисуса, и такимъ образомъ, взглядъ Праксея нельзя назвать *докетическимъ*, въ смыслѣ гностиковъ,—по ученію которыхъ Христосъ, зонъ небесной плерымы, только механическимъ образомъ соединившійся съ человѣкомъ Иисусомъ при его зачатіи, предъ страданіями этого послѣдняго прервалъ свою механическую связь съ нимъ, и отлетѣлъ на небо, чтобы снова погрузиться въ плерому и созерцать гностическую „βῆθος“. Но тѣмъ не менѣе взглядъ Праксея на образъ соединенія Божества Отца съ человечествомъ Иисуса въ лицѣ Христа Спасителя далекъ и отъ чисто церковнаго ученія объ этомъ предметѣ. Противъ его взгляда съ точки зрѣнія церковной уже говоритъ то одно, что по нему соединилась не чюстась Бога Сына, а чюстась самаго Бога Отца съ человѣкомъ Иисусомъ. Значить, онъ не признавалъ собственно *воплощенія* (*εἰσα* въ смыслѣ церковномъ, какъ личнаго Бога-Слова,—а училъ только о воплощеніи Бога Отца. И это воплощеніе онъ не признавалъ непрерывнымъ, нераздѣльнымъ и вѣчнымъ, какъ учила въ его время церковь о воплощеніи Сына,—а только—*временнымъ* и *переходящимъ*. По его мнѣнію, Богъ Отецъ, изшедши изъ самого себя,

послѣ совершенія Имъ дѣла искупленія снова возвратился въ самого себя.— „Sed Praxeas, — пишетъ Тертуллианъ⁽¹⁾, ipsum vult Patrem de semetipso exiisse, et ad semetipsum abiisse“. Въ этомъ пунктѣ взглядъ Праксея уже очень живо напоминая собою взглядъ гностической; какъ у гностиковъ Христосъ отлетаетъ отъ Иисуса, такъ и у Праксея Богъ Отецъ тоже прерываетъ свою связь съ человѣкомъ Иисусомъ и снова возвращается въ Самого Себя,—т. е. въ тоже самое положеніе, въ какомъ онъ находился до своего воплощенія; только у гностиковъ этотъ актъ совершается предъ страданіями, а у Праксея—послѣ нихъ. Взглядъ Праксея—болѣе христіанскій, чѣмъ взглядъ гностиковъ и антитринитаріевъ евіонейскаго направленія. Сущность искупленія, по нему, состоитъ въ страданіяхъ и смерти Христа-Спасителя, въ принесенной Имъ искупительной жертвѣ,—а не въ одномъ только ученіи, какъ думали гностики и евіонейскіе антитринитаріи. Но за то о дальнѣйшемъ ходѣ дѣла спасенія, объ усвоеніи его людямъ силою Св. Духа, о лицѣ самого Духа, какъ третьей въпостаси св. Троицы,—нѣтъ ни слова въ ученіи Праксея,—и не можетъ быть даже и рѣчи объ этомъ съ его точки зрѣнія. Здѣсь онъ опять сходится съ гностиками и евіонейскими антитринитаріями. Вообще ученіе Праксея отличается неопредѣленностію и шаткостію мысли,—и не доведено имъ до его послѣднихъ логическихъ результатовъ.

До насъ не сохранилось никакихъ положительныхъ извѣстій о томъ, была ли какая-нибудь связь между Праксеемъ и другимъ представителемъ самыхъ первыхъ патринасіанскихъ антитринитаріевъ—*Истомъ*, съ его римскими учениками и послѣдователями. Св. Ипполитъ, который такъ подробно и обстоятельно изображаетъ въ своихъ „Philosophumena“ состояніе этихъ послѣднихъ въ римской церкви пачала III вѣка, ни слова ни говоритъ о сношеніяхъ ихъ съ Праксеемъ, жившимъ тоже въ Римѣ, по крайней мѣрѣ въ самомъ первомъ десятилѣтіи III вѣка⁽²⁾. Объ историче-

(1) Adv. Prax., с. XXIII.

(2) Тертуллианъ написалъ свою книгу: „Adversus Praxeas“ въ 209 году,—Праксей былъ еще живъ въ это время, потому что онъ прочиталъ книгу, убѣдился въ своемъ заблужденіи и торжественно отрѣкся отъ него.

ской связи между Праксеємъ и Ноегомъ можно только предполагать на основаніи слишкомъ близкаго сходства ученій, какъ того, такъ и другаго. По крайней мѣрѣ несомнѣнно, что оба они учили по однимъ и тѣмъ же побужденіямъ, вышли въ своемъ ученіи изъ однихъ и тѣхъ же началъ, и пришли почти къ однимъ и тѣмъ же результатамъ. По всей вѣроятности, если и была между ними какая-нибудь связь (*дѣйствительная* ли, основанная на знакомствѣ одного съ другимъ,—или связь только *по однимъ и тѣмъ же источникамъ*, которыми они пользовались въ своемъ ученіи,—по однимъ и тѣмъ же *возрѣніямъ и взглядамъ*, въ которыхъ они были воспитаны),—то была на мѣстѣ ихъ общей родины—въ Азіи. О Ноегѣ церковные писатели говорятъ, что онъ тоже, какъ и Праксей по Тертуллиану, былъ родомъ изъ Азіи,—хотя и несогласны между собою въ указаніи частной мѣстности, гдѣ жилъ Ноегъ. По св. Ипполиту и бл. Теодориту, Ноегъ былъ родомъ изъ города Смирны⁽¹⁾,—а по св. Епифанію—изъ Ефеса⁽²⁾. О его общественномъ званіи и положеніи ничего неизвѣстно изъ разсказовъ древнихъ церковныхъ писателей. На основаніи того обстоятельства, что Ноега судили за его ересь только пресвитеры⁽³⁾, одинъ изъ нѣмецкихъ ученыхъ, именно Мосгеймъ, предполагаетъ, что Ноегъ былъ епископомъ своего города; но самъ же Мосгеймъ представляетъ и другое болѣе вѣроятное объясненіе этого факта, именно, что церковный судъ надъ Ноегомъ происходилъ въ то время, когда въ городѣ Смирнѣ не было епископа⁽⁴⁾. Когда въ первый разъ,—разсказываютъ св. Ипполитъ и св. Епифаній⁽⁵⁾,—открылось заблужденіе Ноега, когда уже всѣмъ стало извѣстно, что онъ Бога Отца и Бога Сына сливаетъ въ одно и тоже лице, и называетъ себя

(1) S. Hippol. Contr. haeres. Noeti, c. 4; Philos. lib. IX. c. 7,—lib. X. c. 27; B. Theodor. haer. fab. lib. III. c. 3.

(2) Advers. haer., LVII, cap. 4 Нѣмецкіе писатели (напр. Вальхъ въ своей «Histor. d. Ketzler.», th. 2), считаютъ это извѣстіе св. Епифанія вѣроятнымъ.

(3) Объ этомъ передаютъ и св. Ипполитъ (Contr. haeres. Noet., cap. 4) и св. Епифаній (Advers. haer., LVII, cap. 4).

(4) См. у Вальха въ его «Hist. d. Ketzler.», Theil. 2.

(5) Contr. haer. Noeti, cap. 4; Advers. haer. LVII, cap. 4.

Моусеємъ, а Аарона своимъ братомъ (¹),— „блаженные пресвитеры“ города потребовали его на судъ и стали обличать его въ заблужденіи. Ноетъ сперва отказывался отъ возведенныхъ на него обвиненій, но потомъ принужденъ былъ обнаружить свой настоящій образъ мыслей, и вступилъ въ преніе съ пресвитерами (²). „Считая І. Христа самимъ Богомъ Отцемъ, развѣ я худое что дѣлаю, вовражалъ онъ имъ,— развѣ я не прославляю Его еще больше, чѣмъ вы?“ Пресвитеры на это отвѣчали ему: „И мы тоже истинно исповѣдуемъ (ἀληθῶς βιδάμεν) единого Бога, — исповѣдуемъ Христа, исповѣдуемъ Сына, пострадавшаго, какъ пострадалъ (καθὼς ἔπαθεν), умершаго, какъ умеръ, воскресшаго въ третій день, сѣдѣющаго одесную Отца и имѣющаго снова придти для суда надъ живыми и мертвыми. Мы научились этому отъ божественныхъ писаній“ (³). Пресвитеры осудили Ноета и отлучили отъ Церкви (⁴),—и Ноетъ вскорѣ послѣ этого событія умеръ,—оставивши послѣ себя довольно значительную секту своихъ учениковъ и послѣдователей.

Ученіе *Ноета* почти тоже самое, что и *Правсея*, не только въ основаніи, но и въ развитіи частныхъ и подробностей; только Ноетъ представляетъ его въ болѣе совершенной формѣ и даетъ ему болѣе основательную обстановку (⁵). Основной мотивъ ученія Ноета тотъ же самый, какой мы видѣли у *Правсея*; это—идея строгаго единобожія при вѣрѣ въ божественное достоинство Христа-Спасителя,—и отрицаніе всякаго реальнаго и внутренняго различія въ существѣ

(¹) У *Филастрія* онъ называлъ *Иаію* роднымъ братомъ (de haer. cap. III). Нѣмецкіе писатели предполагаютъ, что Ноетъ называлъ себя Моусеємъ а Аарона и *Иаію* своими братьями, потому что былъ, подобнымъ имъ проповѣдникомъ и ревнителемъ самаго строгаго единобожія. (Hist. der Ketz., Fheit. II).

(²) Ibid.

(³) Contr. haeres. Noeti., cap. 1; Adv. haer., LVII, cap. 1.

(⁴) Ibid.

(⁵) Особенно подробно излагается оно у св. *Ипполита* въ его «Philosophumena» (lib. IX, cap. 10 и 12; lib. X, cap. 27) и у блж. *Осодорита* (haer. fab. III, cap. III). Св. *Ипполитъ* отчасти касается его и въ «Contra haeresin Noeti»,—тоже отчасти и вообще говорятъ о немъ—св. *Епифаній*, (haer. LVII), *Филастріій* (de haeres cap. LIII) и *Августинъ* (de haeres. cap. XXVI).

Божиємъ (¹). Спаситель человечества есть Тотъ же Богъ Отецъ, только съ другимъ именемъ „Сына“,—это было самымъ главнымъ положеніемъ въ ученіи Ноета (²),—точно такъ же въ ученіи Праксея. И Ноеть, подобно Праксею, старался доказать его разными мѣстами св. писанія ветхаго и новаго завѣта. Онъ подбиралъ для этого, во-первыхъ, тѣ мѣста писанія, въ которыхъ проповѣдуется только *одинъ* Богъ, и запрещается поклоненіе какимъ нибудь *другимъ* богамъ: „Азъ есмь Богъ отецъ твоихъ, Богъ Авраамовъ, Богъ Исааковъ, и Богъ Иаковль; да не будутъ тебѣ божини развѣ Мене“ (Исх. 3; 6; 20, 3). Далѣе онъ ссытался на тѣ мѣста писанія, гдѣ Богъ называется *единымъ* и въ тоже время *Спасителемъ* людей, *явившимся* на землю и *жившимъ* съ человѣками: „сей Богъ нашъ, не вмѣнитса инъ къ Нему.... Посемъ на земли явися и съ чловѣки пожве“ (Вар. 3, 36—38). „И саванстїи мужи высоци къ Тебѣ прейдуть, и Тебѣ будутъ раби, и поклонятся и рекутъ: пѣсть Богъ развѣ Тебе. Ты бо еси Богъ, и не вѣдѣхомъ, Богъ Израилевъ Спасъ“ (Исаи, 14, 14—15). Наконецъ, изъ новаго завѣта Ноеть приводитъ тѣ изреченія, въ которыхъ Христось уже прямо называется Богомъ,—или же говорится о его единосущїи съ Богомъ Отцемъ: „ихъ же Отцы, и отъ нихъ же Христось по плоти, сый надъ всеми Богъ благословенъ во вѣки“ (Рим. 9, 5). „Азъ и Отецъ едино есма“ (Иоан. 10, 3). „Видѣвый Мене, видѣ Отца; Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“ (³) (14, 8 и 9 ст.). Разница у Ноета съ Праксеємъ состоитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, — что Ноеть старается обосновать свое ученіе о тождествѣ Бога Отца съ божественною природою Сына,—тогда какъ Праксей этого не дѣлаетъ. Праксей вовсе не рѣшаетъ и не старается рѣшать,—какъ это одна и таже Божественная личность естъ и Богъ Отецъ и вмѣстѣ Богъ Сынъ,—гдѣ причина этому, въ самомъ ли Богѣ или виѣ Его? Ноеть ви-

(¹) *Ὁυτως γὰρ δοκῆι μοναρχίαν συνιστᾶν.* (Philosoph., lib. IX, cap. 10.

(²) Объ этомъ говорятъ единогласно всѣ церковные писатели, писавшіе о Ноетѣ.

(³) Всѣ эти мѣста Писанія приводятся у св. Ипполита (Contra haeres Noet, cap II и VII) и св. Еуифанїа (Adv. haeres., LVII, cap. II).

дять причину этому въ самомъ Богѣ, въ Его божественной волѣ. „Ὅταν ἐθέλῃ“—въ приложеніи къ Богу занимаетъ одно изъ самыхъ важныхъ мѣстъ въ ученіи Ноета, изъ него выходитъ и имъ объясняется Ноетъ всѣ частныя пункты своего ученія. Богъ единъ есть, учить Ноетъ, Богъ Творецъ и Отецъ вселенной: другаго и отличнаго отъ Него Бога, равнаго или подобнаго ему, живущаго, какъ Онъ, личною и самостоятельной жизнью,—бѣтъ и быть не можетъ. Въ существѣ своемъ этотъ Богъ *невидимъ, неволяемъ и непостижимъ*,—живетъ во свѣтѣ неприступномъ; но когда онъ хочетъ, становится *видимымъ, являемымъ и созерцаемымъ*; такъ онъ являлся древнимъ праведникамъ⁽¹⁾. Воля Божія—единственное основаніе, почему Богъ то невидимъ, то видимъ. Въ I. Христѣ Ему угодно было явиться людямъ видимымъ образомъ, во плоти. Изъ этого, впрочемъ, не слѣдуетъ, чтобы Ноетъ низводилъ Христа Спасителя на степень *простаго явленія* Божества,—видѣлъ въ Немъ простое обнаруженіе не всей божественной личности, а только извѣстныхъ свойствъ ея. Подобно Праксею, онъ смотрѣлъ на I. Христа, какъ на *личное воплощеніе* Бога, хотя и не въ смыслѣ церковнаго ученія объ этомъ предметѣ; Ноетъ признавалъ въ Лицѣ Спасителя нѣкоторымъ образомъ внутренне единеніе Божества съ чело-вѣчествомъ. Объ одномъ изъ послѣдователей Ноета—Калли-стѣ св. Ипполитъ прямо выражается, что, по его ученію, Богъ Отецъ, припавши на себя плоть чело-вѣческую, *обжилъ* ее, и соединилъ съ Собою самымъ внутреннимъ образомъ: *ἐν αὐτῷ γενόμενος πατήρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐδεσπόησεν ἐν ὁσας αὐτῷ, καὶ ἐπέλησεν ἐν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἓνα Θεόν*⁽²⁾. И въ дальнѣйшемъ ученіи самого Ноета церковные писате-

(1) Ἔνα φασιν εἶναι Θεὸν καὶ Πατέρα, τῶν ἕλων δημιουργὸν ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βουλῆται καὶ τὸν αἰ-τόν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον. (B. Theodor. haeret. fab. III, c. III). Св. Ипполитъ выражаетъ ту же самую мысль слѣдующимъ образомъ: λέγουσι... ἓνα καὶ τὸν αἰτὸν Θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, ἐυδοκῆσαντα δὲ περηνέειν τοῖς ἀρχήθεν διακόις ὄντα ἀόρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ' ὁράται ἦν ἀόρατος, ὅτε δὲ ὁράται ὁρατός, ὁχώρητος δὲ ἴσπε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητός δὲ ὅτε χωρεῖσθαι. (Philos. lib. IX, cap. 10; lib. X, cap. 27).

(2) Philos lib. IX, cap. 12.

ли употребляют такія выраженія, которыя показываютъ въ І. Христѣ *единственное* въ своемъ родѣ явленіе божества, мало похожее на тѣ богоявленія, которыя были напр. въ ветхозавѣтной исторіи. Богъ Отецъ, будучи *нерожденнымъ*,— когда *захотѣлъ*, Самъ *родился* отъ Дѣвы Маріи,—*безстрастный* и *бессмертный*, когда *захотѣлъ*, Самъ *пострадалъ* и *умеръ* (*); однимъ словомъ Самъ Богъ Отецъ, по ученію Ноета, сдѣлалъ все то, что сдѣлалъ по ученію Церкви, Христосъ Спаситель. Вполнѣ рѣшительно нельзя разумѣться сказать,—чтобы развитіе частныхъ и подробностей ученія Ноета церковными писателями было уже до буквально-сти вѣрно представленію самаго Ноета; церковные писатели, занимаясь главнымъ образомъ опроверженіемъ ученія Ноета, имѣли въ виду довести его ученіе до крайностей и показать нелѣпность тѣхъ выводовъ, которые изъ него вытекаютъ; выводы эти, конечно, справедливы,—они логически вытекаютъ изъ основной мысли первыхъ патринассіанскихъ антиринитаріевъ; но едва-ли высказывалъ ихъ самъ Ноетъ,—потому что, если бы онъ самъ видѣлъ и зналъ ихъ въ подробности, онъ едва-ли бы сталъ высказывать то, что онъ высказывалъ. Все это приложимо и къ св. Ипполиту, который полемизировалъ съ Ноетомъ, и старался представить его ученіе печетивнымъ, ирраціональнымъ и несостоятельнымъ,—чего онъ и достигъ въ полной степени. Ноетъ училъ такимъ образомъ, ишеть св. Ипполитъ (*): Богъ, когда еще не рождалъ, когда еще не сдѣлался отцемъ (*μη γενένητο ὁ πατήρ*), справедливо назывался Отцемъ (*δικαίως πατήρ προσήγορεύετο*); но когда Онъ благоволилъ (*ἠυδόκησεν*) подчиниться рожденію (*γενέσθαι υιομῆναι*),—Онъ сдѣлался рожденнымъ Сыномъ Самого Себя, а некого-нибудь другаго (*γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς αὐτῷ, οὐχ ἑτέρου*). Онъ родился

(*) Ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ Παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, καὶ πᾶν οὐ παθητὸν καὶ θνητὸν ἀπαθῆ γὰρ ὢν, φησὶ, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐτελήσας ὑπέμεινε. (B. Theodor. haer. Fab. III, cap. III). Тоже самое и у св. Ипполита—*Contra haeres. Noet.*, cap. I, II, III; *Philos. lib. IX. cap. 10.*—*lib. X. cap. 27*; и у св. Елифанія—*Adv. haer.*, LVII, cap. II и у—*Philastriae de haeres. cap. LIII.*

(*) *Philos. lib. IX. cap. 10.*

не какъ другой отъ другаго, но самъ отъ себя (*οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ*). По ученію Клеомена, ученика Ноета — продолжаетъ св. Ипполитъ⁽¹⁾, — Богъ, Творецъ и Отецъ вселенной, себя самаго пригвоздилъ къ древу для страдапія на немъ (*πάθει ξύλου προσπαγέντα*), — себѣ самому предаль духъ свой (*ἐαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα*), — умерь и не умерь (*ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα*), — самъ воскресилъ себя въ третій день (*ἐαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα*), и т. д. Очевидно, св. Ипполитъ хочетъ только сказать этимвъ, какъ нераціонально ученіе Ноета о тождествѣ Бога Отца съ Богомъ Сыномъ, — и къ какимъ нелѣпымъ крайностямъ ведетъ оно, если развивать его логически; но нельзя уже положительно сказать, чтобы онъ говорилъ здѣсь языкомъ самаго Ноета, или ученика его Клеомена. Въ другомъ мѣстѣ⁽²⁾, представле ученіе тоже одного изъ послѣдователей Ноета, Каллиста, — онъ упогребляетъ нѣсколько иныя выраженія, — и гораздо ближе и вѣрнѣе, кажется, изображаетъ общій характеръ всего ученія этой партіи. По его словамъ, Каллистъ съ своими единомышленниками училъ, что самъ Логосъ (*τὸν λόγον αὐτὸν*) есть вмѣстѣ и Отецъ и Сынъ, что это одинъ и тотъ же нераздѣльный духъ (*ἐν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον*). Не иное есть Отецъ, не иное — и Сынъ, но одно и тоже. Духъ, сошедшій въ утробу Дѣвы Маріи и принявшій отъ нея плоть, есть самъ Отецъ: *καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν λαὶ τὸ αὐτό*. Послѣдователи Ноета, подобно Праксею, различали въ I. Христѣ Отца отъ Сына, человѣка отъ Бога, видимое и являемое отъ невидимаго и неявляемаго. Видимое въ Немъ, говорили они, это есть человѣкъ, Сынъ, — а невидимое, или живущій въ Сынѣ Духъ, это есть Отецъ: *τὸ βλέπόμενον, περὶ εἰς ἀνθρώπος, τούτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ ὑφ' ἡφαρηθέν πνεῦμα, τούτο εἶναι τὸν πατέρα*. Подобно Праксею, они соединяли Отца и Сына въ I. Христѣ, Божество съ человѣчествомъ, тѣсною внутреннею связью, — Отецъ принималъ участіе во всѣхъ дѣйствіяхъ Сына. Но они не говорили, чтобы Отецъ или Божество Отца страдало въ собственномъ смыслѣ этого слова; оно только *сострадало* Сыну, или человечеству въ

(1) Philos. lib. IX. cap. 10.

(2) Ibidem. cap. 12.

лицѣ І. Христа. „*Καὶ τὸντο ἐν ἑν πρόσωπον*,—говоритъ Каллистъ—*μη δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ*“; „*ὄν γὰρ θελεῖ*,—объясняетъ св. Ипполитъ,—*λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι...ἐκφυγῆν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν*“. Неизвѣстно, чѣмъ разрѣшилось,—по ученію Ноета и его послѣдователей,—соединеніе Божества Отца съ чело-ловѣчествомъ въ лицѣ І. Христа; церковные писатели не говорятъ объ этомъ ни слова. Безъ сомнѣнія и Ноеть, подобно Праксею, представлялъ это соединеніе не вѣчнымъ и неразрывнымъ, а—въ смыслѣ гностическомъ,—только переходящимъ. О Дѣхѣ Святомъ у Ноета тоже не могло быть и рѣчи, по тѣмъ же самымъ основаніямъ, по какимъ и у Праксея.

Ученіе патрипассіанскихъ аптитрипитаріевъ не могло закончиться тою степенью своего развитія, которой достигло оно у Праксея съ Ноетомъ; дальнѣйшее его преобразование было необходимо, и требовалось самою сущностію дѣла. Оно не было вполнѣ законченною системою, подобно ученію Павла самосатскаго; оно не отличалось даже послѣдовательностію—какъ въ основномъ и исходномъ своемъ пунктѣ, такъ и въ дальнѣйшихъ частныхъ своихъ выводахъ и положеніяхъ. Оно заключало въ себѣ много логическихъ несообразностей, и противорѣчило самымъ первымъ и элементарнымъ истинамъ откровенной религіи. Оно было неудовлетворительно—и въ научномъ, и въ религіозномъ отношеніи. Праксей съ Ноетомъ были плохими богословами, современные и позднѣйшіе церковные писатели упрекали ихъ въ незнаніи самыхъ первыхъ и существенныхъ истинъ вѣры; Тертуліанъ и св. Ипполитъ, въ своей полемикѣ противъ нихъ, каждое ихъ положеніе легко доводили до самаго крайняго абсурда. Въ своемъ ученіи о Богѣ Праксей и Ноеть опустили изъ вниманія тотъ существенный пунктъ христіанской религіи, по которому Богъ абсолютнымъ существомъ своимъ не можетъ быть видимъ и являться людямъ,—*Бога никтоже видѣти* (Іоан. 1, 18). Они вовсе не знали, или не хотѣли знать,—что Богъ Отецъ есть начало, личный принципъ Божества,—есть представитель и носитель его на небѣ. Своимъ ученіемъ о личномъ явленіи на землю и воплощеніи Самого Бога Отца Праксей и Ноеть, вмѣстѣ съ первымъ Лицемъ св. Троицы, низводили, такъ сказать, съ неба на землю все Божество,—и безъ всякаго

разумнаго основанія уничтожали то неизмѣримое разстояніе, которое лежитъ между Богомъ и міромъ, бытіемъ сверхчувственнымъ и неограниченнымъ—съ одной стороны,—и существами конечными и ограниченными съ другой.—Своимъ ученіемъ о явленіи па землю и воплощеніи самого Отца, какъ личнаго начала въ божествѣ, они отрицали бытіе Бога *вне міра*, и переносили божественную жизнь и дѣятельность съ неба на землю, поставляя еѣ около жизни и дѣятельности человѣческой. Противъ Праксея и Ноета съ полнымъ правомъ можно было сказать тоже самое, что говорилъ нѣкогда св. Іустинъ Трифону Іудею: „Отецъ всего и нерожденный Богъ, подобно сложному существу, имѣетъ значить руки и ноги и персты и душу,—если, по мнѣнію вашихъ учителей, Самъ Отецъ являлся Аврааму и Іакову (¹). Праксей и Ноетъ, скажемъ словами того-же св. отца, не знали, что неизреченный Отецъ и Господь всего не приходитъ въ какое-либо мѣсто, не ходитъ и не спитъ и не встаетъ, но пребываетъ въ своей странѣ, какая бы она ни была,—что Онъ недвижимъ и необъемлемъ даже цѣлымъ міромъ, какъ Существо вышешірное. Если Отецъ и Господь всего видимъ и являемъ, значить Его вовсе не было на небесахъ, когда Моисей говорилъ: „и послалъ Господь на Содомъ огонь и сѣру отъ Господа съ неба“ (Быт. 19, 24),—или—когда говорилъ Давидъ: „сказалъ Господь Господу моему: седи по правую сторону Мою, доколѣ положу враговъ Твоихъ въ подножіе ногъ Твоихъ“ (Пс. 109, 1) (²). Уничтожая грань между бытіемъ и жизнью божественною и бытіемъ и жизнью человѣческою, первые основатели патрипассіанской школы антитринитаріевъ были бы послѣдовательнѣе, если бы они совершенно смѣшали то и другое бытіе, если бы — по образцу пантеистовъ—жизнь божественную отождествили съ обще-міровою жизнью. Но Праксей и Ноетъ въ своемъ міросозерцаніи далеки были отъ пантеистическаго образа мыслей; Богъ, о которомъ они учили, есть личный Богъ; Онъ не живетъ безлично обще-міровою жизнью; Онъ *лично* является и живетъ на землѣ,—и живетъ, притомъ, только *въ одномъ человѣкѣ*—Иисусѣ. Они отрицали всякое другое подобное воплощеніе и

(¹) Разгов. съ Трифон., гл. 114

(²) Ibid. гл. 127.

явленіе Бога на землю; воплощеніе Его въ I. Христѣ было, по ихъ мнѣнію, единственное въ своемъ родѣ. Вотъ почему у нихъ не могло быть и рѣчи о Св. Духѣ, какъ о Богѣ, явившемся на землю для усвоенія людямъ дѣла искупленія,—не смотря на то, что ученіе о Св. Духѣ стало уже запимать церковныхъ писателей ихъ времени почти наравнѣ съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ,—и оставлять его безъ вниманія значило уже явно обнаруживать свой противохристіанскій образъ мыслей. Отсутствие ученія о Св. Духѣ, вмѣстѣ съ логическою несообразностію всего вообще ученія, составляло самый главный недостатокъ вѣроучительной системы первыхъ патрипассіанскихъ антигринитаріевъ. Это была неполная и незаконченная система, и вовсе не носила на себѣ научнаго характера. Дѣйствуя повидимому изъ чисто религіознаго интереса, и желая даже очистить церковное ученіе о Сынѣ Божіемъ возвышеніемъ Его до степени самого Бога Отца,—очистить отъ разныхъ чуждыхъ элементовъ, будто-бы замствовавшихъ церковными писателями отнѣ, изъ языческой философіи,—Праксей съ Ностомъ на самомъ дѣлѣ пришли къ другимъ совсемъ результатамъ, къ противорѣчію съ чисто христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, исключивъ изъ своей системы ученіе о Духѣ Святомъ. Дальнѣйшимъ представителямъ патрипассіанской школы антигринитаріевъ предстояла необходимость—исправить эти недостатки своихъ учителей, пополнить пробѣлы ихъ религіозной истины, дать ей по возможности научный и законченный видъ, и сохранить по крайней мѣрѣ видимое соотвѣтствіе съ чисто христіанскимъ ученіемъ о св. Троицѣ. Для этого имъ нужно было отказаться отъ ученія Праксея и Носта о личномъ воплощеніи Бога Отца въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ о воплощеніи *исключительно* и *единственно* въ своемъ родѣ; нужно было признать его только *простымъ проявленіемъ* или *откровеніемъ* Божества, и притомъ—проявленіемъ не всей божественной сущности, абсолютной и необъятной, а только извѣстной и одной какой-нибудь стороны ея. Тогда можно было, безъ логическихъ противорѣчій и несообразностей допустить возможность и другихъ откровеній Божества, кромѣ воплощенія Его въ человѣкѣ Иисусѣ,—можно было внести въ ученіе патрипассіанскихъ антигринитаріевъ и ученіе о Духѣ Святомъ, какъ другомъ новомъ проявленіи Божества, отличномъ отъ проявленія Его

во Хррстѣ Спасителѣ. Простираясь дальше въ развитіи своихъ возрѣній, и логически доходя до самыхъ послѣднихъ выводовъ и положеній, — дальнѣйшіе представители патрипассіанскихъ аптитринитаріевъ очень легко могли придти къ отрицанію личнаго бытія и самого Бога Отца, и низвести Его, наравнѣ съ Сыномъ и Духомъ Святымъ, на степень простаго проявленія или откровенія единой, абсолютной и въ самой себѣ нераздѣльной, божественной Личности, стоящей выше и Отца и Сына и Св. Духа. Это дѣйствительно и было исполнено *Савелліемъ* и его послѣдователями.

Ни современные, ни позднѣйшіе церковные писатели не оставили намъ почти никакихъ свѣдѣній о жизни, общественномъ положеніи и разныхъ личныхъ обстоятельствахъ Савеллія, — не смотря на то огромное значеніе, какое имѣлъ этотъ человекъ въ исторіи христіанской Церкви. Извѣстно только, что онъ бывъ родомъ изъ Птолемаиды ливійской въ Пентаполисѣ⁽¹⁾, и жилъ около половины III вѣка⁽²⁾. На основаніи того вліянія и уваженія, которымъ пользовался Савеллій у своихъ современниковъ, до такой степени, что его ученіе въ короткое время было принято, по словамъ св. Аванасія, многими епископами верхней Ливіи, и „его вымыслы возымѣли такую силу, что въ церквахъ почти перестали уже проповѣдывать о Сынѣ Божіемъ“⁽³⁾, — нѣкоторые нѣмецкіе писатели (напр. Вальхъ, Дёрнеръ, и др.) предполагаютъ, что Савеллій облеченъ былъ священнымъ званіемъ пресвитера, — такъ какъ въ тогдашнее время общественное вліяніе и значеніе соединялись большею частію съ духовными должностями. Можно, наконецъ, предполагать еще, что Савеллій въ молодости много и долго занимался науками, получилъ вообще широкое научное образованіе, и былъ тон-

(1) Epist. 1. Dionys. episc. Alexandr. ad Sixtum papam (Patrolog. curs. complet., ed. Mign., 1844 г., t. V.); о св. Діонисіѣ александр. защит. слово св. Аванасія, — т. 1, стр. 366; В. Theodor. haer. fab. lib. II, cap. IX; Philastr. De haeresib., LIX. *Пентаполисъ* — область въ сѣверной Африкѣ, получившая названіе отъ находившихся въ ней пяти родовъ: Веренки, Арсинои, Птолемаиды, Аполлоніи и Кирены.

(2) Epist. 1. Dionys. Alexandr. ad Sixtum papam; Philosophum. S. Hippoliti lib. VII.

(3) О св. Діонисіѣ александр. защит. слово св. Аванасія, т. 1, стр. 366.

кимъ и искуснымъ мыслителемъ и діалектикомъ; его вѣроучительная система, по своей полнотѣ, послѣдовательности и законченности, занимаетъ въ школѣ патрипассіанскихъ антиринитаріевъ такое же мѣсто, какое занимаетъ и система Павла самосатскаго въ школѣ антиринитаріевъ евіонейскихъ.

Но Савеллій не вдругъ дошелъ до того представленія о Богѣ и Троицѣ, какое приписывается ему церковными писателями IV и послѣдующихъ вѣковъ; на первыхъ порахъ въ существѣ дѣла онъ училъ точно также, какъ его предшественники—Праксей съ Ноетомъ; на первыхъ порахъ онъ былъ чистымъ *патрипассіанскимъ* антиринитаріемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, и только уже впоследствии онъ отступилъ отъ основной мысли Пракся и Ноета,—существенно преобразовалъ ихъ ученіе, и далъ ему новый, болѣе совершенный и научный характеръ (1). Вотъ почему ученіе Савеллія представляется церковными писателями въ двойственномъ видѣ, не вездѣ и не всегда ясно и опредѣленно. Современники изображаютъ Савеллія исключительно патрипассіаниномъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, подобно Праксею и Ноету; а позднѣйшіе церковные писатели представляютъ его ученіе уже въ другомъ, совершенно новомъ

(1) Источниками для ученія Савеллія могутъ служить: отрывки изъ посланій противъ савелліанъ *св. Діонисія alexандрійскаго* (въ Церк. истор. Евсевія, кн. VII. гл. 6) и *св. Діонисія римскаго* (въ Patrolog. curs. complet., t. V.—подъ заглавіемъ «Adversus Sabellianos fragmentum»),—*св. Аванасія alexандрійскаго* IV слово противъ арианъ (въ полн. собр. творен., въ русск. перев. 1852 г., ч. II),—*бл. Теодорита* haeret. fab. lib. II, cap. 9,—*св. Епифанія* Adver. haeres. lib. II. t. I. haer. LXII. Послѣдніе три источника—самые главные. Св. Аонасіи касается ученія Савеллія и въ другихъ своихъ произведеніяхъ, напр. въ своемъ «Изложеніи вѣры» и въ «Защитѣ словъ о Діонисіи alexандрійскомъ» (см. ч. 1 его твореній). Можно встрѣчать мѣста объ ученіи Савеллія и у другихъ церковныхъ писателей, въ «De haeresibus» *Филастрия* (cap. LIV), *бл. Августина* (cap. XLII) и *св. Іоанна Дамаскина* (cap. LXII). Послѣдніе источники не шятютъ, впрочемъ, такого же значенія, какъ первые; вѣрность и подлинность ихъ показаній заподозриваются. Изъ новѣйшихъ писателей объ ученіи Савеллія можно читать у *Вальха* въ его «Histor. der Ketz.», Theil II,—у *Неандера* въ «Allgem. Geschicht. der christl. relig. und Kirch.», Band II,—у *Шлеермахера*—«Ueber den Gegensatz der sabellianisch. u. athanasianisch. Vorstell. von der Trinität, sämmtl. Werk. zur theolog., band. II,—у *Дорнера* въ его «Lehre von der Person Christi, у Кюна въ «Katoische Dogmatik, Band II, и друг.

и измѣненномъ видѣ, хотя и у нихъ встрѣчаются мѣста, изъ которыхъ видно, что Савеллій нѣкоторое время еще держался образа мыслей своихъ предшественниковъ. Св. Діонисій александрійскій, самый достовѣрный изъ современныхъ церковныхъ писателей, знавшій ученіе Савеллія въ настоящемъ его видѣ и написавшій противъ него даже нѣсколько полемическихъ посланій⁽¹⁾, съ цѣлю—положить предѣлъ распространенію ереси Савеллія въ подвѣдомственныхъ ему епископіяхъ, характеризуетъ его ученіе чертами, которыя очень живо напоминаютъ черты ученія Праксея и Ноета. Онъ говоритъ именно въ своемъ посланіи къ римскому епископу Сиксту „о недавно появившемся въ Пентаполисѣ нечестивомъ ученіи, которое заключаетъ въ себѣ много хулы (*βλασφημίαν πολλήν*) на Вседержителя Бога и Отца Господа нашего І. Христа, много невѣрія (*ἀπιστίαν πολλήν*) относительно едиnorodнаго Его Сына, вочеловѣчившагося Слова, перворожденнаго всея твари, и совершенное *безиувствіе* (*ἀναισθησίαν*) относительно Св. Духа⁽²⁾. Тертуллианъ со св. Ипполитомъ точно также очень часто называютъ ученіе Праксея и Ноета *хулою* (*βλασφημίαν*) на Бога Отца, будто бы Онъ Самъ сдѣлался человѣкомъ и пострадалъ за людей,—и отрицаніе ими Сына, *невѣріе* въ Его личное и самостоятельное божественное бытіе, какъ отдѣльной ипостаси св. Троицы, они представляютъ въ своей полемикѣ противъ Праксея и Ноета самымъ вреднымъ и нечестивымъ ученіемъ. Но особенно замѣчательна третья черта, которую представляетъ св. Діонисій въ своей характеристикѣ ереси Савеллія; это именно—*ἀναισθησία τοῦ ἀγίου πνεύματος*“. Черта эта прямо указываетъ на первоначальное тождество ученія Савеллія съ ученіемъ Праксея и Ноета, у которыхъ, какъ мы видѣли, не могло быть и рѣчи о Св. Духѣ. Другой современный писатель, св. Діонисій римскій, въ своемъ посланіи „*Adversus Sabellianos*“⁽³⁾ тоже очень выразительно указываетъ

(1) Церк. истор. Евсевія, книга VII, глава 6. Онъ написалъ посланія противъ Савеллія къ Аммоу, Телесфору и Эвфранору (*ibid*).

(2) Epist. 1 Dionys. Alexandr. ad papam Sixtum, 3 fragm. (Patrolog. curs. complet., t. V).

(3) Изъ этого посланія сохранилось до насъ только три незначительныхъ отрывка, которые можно читать въ „Patrolog. curs. complet., t. V.

на первоначальный, чисто патристический образ мыслей Савеллия: „Савеллій богохульствуетъ,—пишетъ онъ тамъ,— утверждая что Сынъ есть Отецъ, и обратно“ (*). Накопецъ— третій современникъ Савеллія, римскій пресвитеръ Новатіанъ,—хорошо знакомый съ обоими направленіями монархіанства и написавшій противъ нихъ цѣлое сочиненіе („De trinitate“),—говоритъ, что „Савеллій считалъ І. Христа самимъ всемогущимъ Богомъ Отцемъ“ (**). Кромѣ современниковъ Савеллія, и послѣдующіе церковные писатели иногда точно также характеризуютъ его ученіе, хотя главнымъ образомъ они предстарляютъ его, какъ мы сказали уже, въ другомъ, совершенно новомъ и измѣненномъ видѣ. По св. Афанасію, Савеллій училъ, что „Отецъ есть Сынъ, и наоборотъ, Сынъ есть Отецъ, единъ по ипостаси, и два по имени“ (*). Св. Афанасій очень часто влагаетъ въ уста Савеллія, что „Сынъ есть самъ Богъ Отецъ“, что „тотъ и другой составляютъ одно и тоже“ (*),—точно также какъ по Тертуллиану Праксей говорилъ, что „Jesus Christus est Ipse—Deus Pater omnipotens“. Еще яснѣе въ этомъ отношеніи выражается св. Афанасій въ своемъ защитительномъ словѣ о Діонисіѣ александрійскомъ, котораго аріане считали своимъ единомышленникомъ въ ученіи о Лицѣ І. Христа, ссылаясь въ доказательство этого на одно мѣсто изъ его „Посланія противъ Савеллія къ Аммонію и Эвфранору“, гдѣ Діонисій называетъ Сына Божія „произведеніемъ и сотвореннымъ, чуждымъ Богу Отцу по существу, находящимся къ Нему въ такомъ же отношеніи, въ какомъ — виноградная лоза къ дѣлателью, и ладія—къ судостроителю, — получившимъ свое бытіе во времени“ (*). Св. Афанасій говоритъ противъ этого, что Діонисій дѣйствительно дозволилъ себѣ такіа выраженія объ І. Христѣ,—но что онъ разумѣлъ адѣсь исключительно Его человѣческую природу, и хотѣлъ доказать, вопреки савелліанамъ, Его отдѣльное, личное существованіе, какъ особой

(*) Fragm. 1: *ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν Ἰὸν εἶναι λέγων τὸν Πατέρα, καὶ ἑμπαλιν.*

(*) De trinit., cap. 12.

(*) 4 слово прот. аріанъ, т. 2, стр. 509.

(*) Ibid. стр. 480, 488, и др. Твор. св. Афан., т. I. стр. 370.

(*) Твор. св. Афанас. т. I. стр. 365.

упостаси св. Троицы. „Что было въ I. Христъ человѣческаго,—пишетъ св. Аѳанасій,—савелліане приписываютъ это самому Отцу; Діонисій хотѣлъ доказать имъ, что не Отецъ, но Сынъ содѣлался за насъ человѣкомъ и облелся плотію, и что Отецъ—не Сынъ, и Сынъ не Отецъ“ (1). „Въ своемъ посланіи къ Аммону и Эфрранору по поводу савелліанъ,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (2),—Діонисій упомянулъ о дѣлатель и о ловѣ и о другихъ подобныхъ выраженіяхъ, чтобы, доказавъ человѣчество Господа, убѣдить ихъ—не утверждать болѣе, будто бы Отецъ сталъ человѣкомъ; какъ дѣлатель не есть лоза, такъ и явившееся въ тѣлѣ—не Отецъ, но Слово“. Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ св. Аѳанасія ясно, что савелліане, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, отождествляли Лицо Отца съ лицомъ Сына Божія, и учили подобно первымъ патрипассіанскимъ антитринитаріямъ, о личномъ воплощеніи не второй а первой, упостаси св. Троицы, самого Бога Отца. Въ своемъ „Изложеніи вѣры“ св. Аѳанасій между прочимъ выражается: „мы не представляемъ себѣ Сыно-Отца, подобно савелліанамъ, называя Его односущнымъ, а не единосущнымъ; мы не приписываемъ Отцу *удобостраждущаго тѣла*“ (3). Какъ ни темно само по себѣ это мѣсто св. Аѳанасія,—все-же оно можетъ приводить къ заключенію, что Савеллій на первыхъ порахъ не былъ чуждъ мнѣнія своихъ предшественниковъ относительно страданія Христа Спасителя, именно—что въ Лицѣ Его если не страдалъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, то по крайней *сострадалъ* Его человѣческой природѣ *самъ Богъ Отецъ*, а не Сынъ Его, второе Лицо св. Троицы. Св. Епифаній считаетъ ученіе Савеллія почти одинаковымъ съ ученіемъ ноетіанъ (4). Филастрій и Августинъ называютъ Савеллія ученикомъ Ноета (5). „Савелліане,—пишетъ Филастрій,—стали называться такъ уже впоследствии,—а прежде

(1) Творен. св. Аѳан. ч. 1, стр. 367, 382, 394.

(2) Ibid. стр. 374.

(3) Твор. св. Аѳан., часть 1. стр. 163.

(4) Adv. haeres., LXII,—cap. 1: «Σαβέλλιος δε παραλήθαρος τῶν Νοητιανῶν, πλὴν ὀλίγων τιῶν, δογματίας».

(5) Philastr. de haeresib., LIV. Avgustin. de haeresib., XLI.

они назывались *патрипассіанами* и *праксіанами* отъ Праксея“ (1). Августинъ даже удивляется, почему это св. Епифаній разсматриваетъ савелліанъ и ноетіанъ, какъ двѣ отдѣльныя ереси,—тогда какъ на самомъ дѣлѣ они составляютъ одну и ту же ересь, только подъ двумя различными именами, подобно *донатистамъ* и *парменіанистамъ*, *пелагианамъ* и *целестіанамъ*. Онъ рѣшительно не соглашается въ этомъ случаѣ со св. Епифаніемъ, и довольно пространно опровергаетъ дальше его взглядъ на послѣдователей Савелліа,—которые, по его мнѣнію, учили точно также, какъ и послѣдователи Ноета (2). Если и нельзя принимать буквально этихъ свидѣтельствъ Филастрія и Августина (вѣрность ихъ заподозриваютъ нѣмецкіе ученые), какъ писателей уже позднѣйшаго времени сравнительно съ временемъ Савелліа,—все-же въ основаніи своемъ они справедливы,—тѣмъ болѣе, что они нисколько не противорѣчатъ извѣстіямъ современныхъ Савеллію церковныхъ писателей, и въ особенности свидѣтельствамъ такого достовѣрнаго мужа, какъ св. Аванасій.

Но представленное нами ученіе не долго господствовало въ школѣ Савелліа. За недостаткомъ положительныхъ данныхъ нельзя опредѣленно сказать,—самъ ли Савеллій измѣнилъ его, или его послѣдователи. Церковные писатели называютъ его ученіе то его собственнымъ именемъ, то именемъ его послѣдователей, и ничего не говорятъ о степени участія Савелліа въ преобразованіи прежняго патрипассіанскаго ученія. По всей вѣроятности начало этому преобразованію положилъ самъ Савеллій, но окончательную форму дали ему его послѣдователи.

По внутреннему своему характеру ученіе Савелліа въ его новомъ, измѣненномъ видѣ носитъ на себѣ очень замѣтные слѣды вліянія іудейско-александрійской теософіи; представленіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру очень сходно съ ученіемъ о томъ же самомъ предметѣ александрійскаго іудея Филона. У св. Епифанія находится очень выразительное свидѣтельство въ этомъ отношеніи. Онъ передаетъ, что, кромѣ книгъ св. Писанія, Савеллій и его послѣдователи пользова-

(1) Ibid. l. IV.

(2) Augustin de haeresib., XLI.

лись еще „нѣкоторыми апокрифами, и въ особенности „Евангелиемъ отъ египтянъ“,—въ которомъ Господь І. Христосъ говоритъ своимъ ученикамъ объ отношеніи абсолютной божественной Монады къ Троицѣ очень сходно съ ученіемъ о томъ же самомъ предметѣ въ школѣ Савелліа: „если всѣ остальные, неспособные возвыситься до высочайшаго единства, считаютъ Бога Отца Сына и Св. Духа за три различные существа,—то вамъ моимъ ученикамъ должно быть извѣстно, что это суть только три различныя формы одного и того-же божественнаго существа“ (1). „Евангеліе отъ египтянъ“ было составлено подъ вліяніемъ іудейско-александрійскихъ возрѣній, и въ особенности возрѣній Филона,—послужившихъ потомъ основаніемъ для равныхъ гностическихъ системъ. Очень естественно поэтому, если ученіе Савелліа въ его новомъ, измѣненномъ видѣ въ значительной степени проникнуто гностическимъ характеромъ, подобно ученію египетскихъ антитринитаріевъ.

Содержаніе его приблизительно можетъ быть представлено въ слѣдующемъ видѣ.

Подобно Филону, Савеллій различаетъ Бога въ самомъ себѣ, въ существѣ Его, — и въ Его отношеніи къ міру. «Τὸ εἶν» Филона у Савелліа соответствуетъ «τὸ εἶν», абсолютное единство,—безграничная, нераздѣльная и сама въ себѣ заключенная Монада,—отъ вѣчности находящаяся въ спокойствіи и безмолвіи,—неимѣющая и немогущая имѣть, по своей непредѣльности и безграничности, никакого соприкосновенія со всѣмъ существующимъ внѣ Ея. Отношеніе этой абсолютной Монады къ міру представляетъ у Филона божественный *Логосъ*, который выражаетъ живую и дѣятельную сторону Монады, и есть Богъ въ *Его проявленіи*,—Богъ—какъ существо личное, живое. Сначала Богъ находился въ бездѣйствіи или „молчаніи“,—но потомъ Онъ произнесъ свое Слово или Логосъ, и началъ дѣйствовать; твореніе міра было первымъ актомъ Его дѣятельности; оно было дѣломъ Логоса, какъ и вся послѣдующая дѣятельность абсо-

(1) Eriph. haer. LXII,—cap. 2: «Ἐν αὐτῷ (ἐβανγέλιω Αἰγυπτίῳ) πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύθῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τῶν σατήρων ἀναφέρεται, ὡς αὐτὸν δηλῶντος τῆς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι Ὑιὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἄρην Πνεύμας.

лютой Монады въ мірѣ и человѣчествѣ. Логосъ есть представитель и вышній выразитель этой Монады въ Ея отношеніяхъ къ міру (¹). И самъ въ себѣ, въ существѣ Своемъ,— и въ своемъ отношеніи къ міру, въ своей жизни и дѣятельности,—Богъ Савеллія строго единоличенъ,— есть только одинъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; въ существѣ Его нѣтъ никакого внутренняго различія. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, о которыхъ говоритъ св. Писаніе, это одинъ и тотъ же Богъ, проявляющійся только различнымъ образомъ (²). Въ доказательство этого своего ученія Савеллій и его послѣдователи,—кромя книгъ апокрифическихъ, ваково папр. „Евангеліе отъ египтянъ“,—ссылались и на мѣста св. Писанія, обычныя у всѣхъ вообще антитринитаріевъ (³), и только этимъ однимъ мѣстамъ они придавали смыслъ собственный, буквальный, а всѣ остальные толковали иносказательно, въ несобственномъ смыслѣ. Ученіе св. Писанія о тринитномъ Богѣ справедливо по только въ извѣстномъ смыслѣ. Трехъ различныхъ Лицъ въ Божествѣ, существующихъ отъ вѣчности и самостоятельно нѣтъ,— есть только три различныхъ проявленія одной и той же абсолютной Монады, или лучше одного и того же божественнаго Логоса,—три различныхъ дѣятельности Бога, имѣющія свое основаніе не въ Богѣ самомъ, а въ нуждахъ и потребностяхъ міра и человѣчества (⁴). Этимъ тремъ дѣятельностямъ Лого-

(¹) Этотъ взглядъ Савеллія на Бога выясненъ преимущественно у св. Аванасія, въ его IV-мъ словѣ противъ арианъ (Творен. св. Аванасія, т. 2-в).

(²) Творен. св. Аван., т. 2, стр. 492; Epirh. haer. LXII, cap. 4; V. Theodor. haer. Fabul. lib. II, cap. 9; August. de haeresib. cap. 41.

(³) Исх. XX, 3: «Да не будутъ тебѣ боги инии разѣ Мене». Второзакон. VI, 4: «Самши Израилю, Господь Богъ нашъ Господь одинъ есть». Исаи, XLIV, 6: «Саце глаголетъ Богъ царь Израилевъ: Азъ первый и Азъ по сихъ, кромя Мене нѣсть Бога. «Іоан. X, 30 и 38: «Азъ и Отецъ едино есма», «Да разумѣте и вѣруете, яко во Мнѣ Отецъ и Азъ въ Немъ». Всѣ эти мѣста приводятся у св. Епифанія, haer. LXII, с. 2.

(⁴) Что дѣйствительно Савеллій и его послѣдователи связывали свое ученіе ю Троицѣ только съ нуждами и потребностями міра и человѣчества,—объ этомъ свидѣтельствуесть св. Аванасій (Твор. т. 2, стр. 509), св. Василій Великій (Epist. 210, 214 и 235) и св. Епифаній (haer. LXII, cap. 1).

са, или тремъ проявленіямъ и откровеніямъ абсолютной Монады, соотвѣтствуютъ три эпохи въ исторіи человѣчества: синайское законодательство, явленіе на землю Спасителя и сошествіе Св. Духа на апостоловъ. Какъ Отець, Логосъ далъ еврейскому народу законъ на горѣ Синаѣ (¹),— какъ Сынъ — Онъ воплотился и вочеловѣчился для спасенія людей (²),— какъ Св. Духъ—Онъ сошелъ на апостоловъ (³). До синайскаго законодательства не было Отца, до явленія на землю Спасителя не было Сына,— до пятидесятиницы не было Св. Духа. Отець и Сынъ и Св. Духъ явились во времени, и одинъ послѣ другаго. Каждое изъ этихъ откровеній Божества, вызываемое нуждами и потребностями соотвѣтствующаго ему періода въ исторіи человѣчества, превращалось и оканчивалось съ прекращеніями этихъ нуждъ и потребностей,—и снова возвращалось и погружалось въ абсолютную Монаду. Какъ Отець, Логосъ дѣйствовалъ только отъ синайскаго законодательства и до явленія на землю Спасителя,—послѣ этого времени Онъ сталъ дѣйствовать уже какъ Сынъ, пока не совершилъ всего дѣла спасенія человѣчества,—потомъ Сынъ, подобно Отцу, возвратился въ абсолютную Монаду,—и Логосъ сталъ дѣйствовать и дѣйствуетъ теперь въ мірѣ подъ образомъ Св. Духа. Какъ солнечный лучъ, исходя изъ солнца, снова возвращается въ него; такъ и Сынъ Божій, по совершеніи предопредѣленнаго Ему дѣла, снова возвратился на небо, и погрузился въ безграничную Монаду. (⁴) Будетъ время, когда кончится откровеніе Логоса и въ формѣ Духа Святаго. Это будетъ тогда, когда прекратится потребность, для которой нужно было это третье откровеніе абсолютной Монады, эта третья дѣятельность Логоса въ мірѣ и человѣчествѣ (⁵),— когда, т. е., все будетъ приведено къ нравственному совершенству, и

(¹) В. Theodor. haer. fab., lib. II, cap. 9: καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς Πατέρα νομοθετήσαι.

(²) Ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς Ἰὸν ἐνανθρωπήσαι. (Ibid.).

(³) Ὡς Πνεῦμα δὲ ἅγιον τῶς ἀποστόλοις ἐπιφοιτήσαι. (Ibid.).

(⁴) Eriph. haer. LXII, cap. I: Περφθέντα δὲ τὸν Ἰὸν καιρῷ τότε, ὡπερ ἀκτίνα, καὶ εργαζόμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οικονομίας τῆς εὐαγγελικῆς, καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὐθις εἰς οὐρανόν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθείσαν ακτίνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.

(⁵) Творен. св. Аванасія, т. II, стр. 509—510.

конечно будетъ дѣло, начатое еще Отцемъ и продолженное потомъ Сыномъ. Тогда самъ Логосъ „будетъ тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ прежде, — возвратится въ Бога, и Богъ снова умоляетъ“ (1). Тогда не будетъ болѣе Троицы, а будетъ только одно безконечное Единое (2). Тогда и миръ окончитъ свое существованіе; „какъ съ исхожденіемъ Слова тварь получила бытіе и осуществилась, — такъ съ возвращеніемъ Слова тварь перестанетъ существовать“ (3).

Въ этомъ вся сущность ученія савелліанъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣчеству. Отъ вѣчности существуетъ только единая безконечная Монада, которая первоначально находилась въ ничѣмъ невозмутительномъ спокойствіи и бездѣйствіи, или, — по выраженію церковныхъ писателей — „въ молчаніи и безмолвіи“; потомъ съ „исхожденіемъ изъ Нея Слова“ Она начала дѣйствовать; невыразимая и неизреченная Монада стала Логосомъ; Она осталась одна и таже, только получила другое имя. Твореніе и мышленіе о мірѣ были первоначально единственно дѣятельностію Логоса или Монады. Потомъ, уже послѣ сотворенія міра, „Единица разширилась (*πλετύνεται*) въ Троицу“, по выраженію св. Аванасія (4); явились Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, которые суть не что иное, какъ только различныя формы откровенія или проявленія въ мірѣ и человѣчествѣ одной той же абсолютной Монады, являвшіяся постепенно, одна вслѣдъ за другою, вслѣдствіе извѣстныхъ нуждъ и потребностей времени, и потомъ исчезающія съ прекращеніемъ этихъ нуждъ и потребностей. Въ каждомъ изъ трехъ откровеній Божества проявлялась, — по ученію Савеллія и его послѣдователей, — не вся абсолютная Монада, а только одна извѣстная сторона Ея. Это видно изъ тѣхъ сравненій, которыми уясняли савелліане отношеніе божественной Монады къ Троицѣ. По св. Аванасію они сравнивали свою абсолютную Монаду со *Св. Духомъ*, а три формы Ея откровенія съ *благодатными дарами Духа*. „Какъ есть раздѣленіе дарованій, — говорили они, — но Духъ одинъ и тотъ же; такъ и Отецъ хотя одинъ и тотъ

(1) Творен. св. Аван., т. II. стр. 491.

(2) Ibid. стр. 495.

(3) Ibid. стр. 492.

(4) Ibid. стр. 492, 493 и 495.

же, но расширяется въ Сына и Духа⁽¹⁾. У св. Еппѳанія найдутся два сравненія, которыми пользовались савелліане для уясненія своего ученія. По одному сравненію,—Отець, Сынъ и Св. Духъ точно такъ же относятся въ Богу, единой абсолютной Монадѣ,—какъ *тѣло, душа и духъ*; относятся къ личности человѣка⁽²⁾. А по другому сравненію, савелліане уподобляли свою абсолютную Монаду *солнцу*, а три Ея откровенія сравнивали съ тремя дѣятельностями (*ἐνεργείας*) или силами солнца: Св. Духа — съ *силою согревающею* и животворящею (*τὸ θάλπον*), — Сына — съ *силою свѣтящею* и освѣщающею (*τὸ φωτιστικόν*), а Отца сравнивали съ *круглою формою солнца* (*τῆς περιφερείας σχῆμα, τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως*)⁽³⁾. Какъ каждое изъ благодатныхъ дарованій не составляетъ всей личности Св. Духа, а есть только извѣстное проявленіе, извѣстная дѣятельность Его; такъ и каждое изъ откровеній Божества въ мірѣ и человѣчествѣ выражаетъ собою только одну какую-нибудь сторону единой абсолютной Монады. Какъ тѣло, душа и духъ суть только части человѣка, и силы свѣтящая и согревающая и круглая форма суть только части солнца; такъ и Отець, Сынъ и Св. Духъ суть только отдѣльныя стороны и дѣятельности безконечной, невзреченной и невыразимой Монады. Въ благодатныхъ дарахъ хотя и проявляется жизнь и дѣятельность Св. Духа въ Церкви,—но Самъ Св. Духъ, Его личность не смѣшивается и не отождествляется съ Его дарами; тѣло, душа и духъ хотя составляютъ своею совокупностію личность человѣка,—но каждое изъ нихъ есть всеже нѣчто другое, чѣмъ эта личность; въ силахъ свѣтя-

(1) Твор. св. Асан. т. II. стр. 509. У церковн. писателями слово «Отець» въ ученіи Савеллія часто употребляется вмѣсто «Монада» или «Единица».

(2) Epph. haer. LXII. c. 1: «ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα, καὶ ψυχὴ, καὶ πνεῦμα. Καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς ἐλεῖν, τὸν Πατέρα, ψυχὴν δὲ, ὡς ἐλεῖν, τὸν Ἰῶν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸν ἕνον Πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι».

(3) Ibid. ἜН ὡς ἐόν ἡ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας: φημί δὲ τὸ φωτιστικόν, καὶ τὸ θάλπον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. Καὶ εἶναι μὲν τὸ θάλπον, ἔτουν θερμὸν καὶ ζεῶν, τὸ Πνεῦμα,—τὸ φωτιστικόν δὲ τὸν Ἰῶν, τὸν δὲ Πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως.

щей и согрѣвающей хотя и проявляется жизнь солнца, но само солнце отлично отъ нихъ; обѣ эти силы составляютъ только его свойства, его проявленія. Точно такое же, по учению Савелліанъ, и отношеніе Единицы къ Троицѣ, абсолютной Монады къ тремъ различнымъ ея откровеніямъ или дѣятельностямъ—Отцу, Сыну и Св. Духу. Сравненія, которыми пользовались Савелліи и его послѣдователи, выясняютъ также и взглядъ ихъ на отношеніе всѣхъ трехъ проявленій Монады одно къ другому. По этимъ сравненіямъ выходитъ, что между всѣми тремя откровеніями абсолютной Монады существуетъ строгая послѣдовательность и постепенность; каждое предъидущее откровеніе служитъ предъуготовительною ступеню для каждаго послѣдующаго, — а каждое послѣдующее составляетъ продолженіе и дальнѣйшее развитіе предъидущаго. Въ первомъ періодѣ божественнаго домостроительства, въ ветхомъ завѣтѣ, дѣятельность Логоса въ образѣ Отца во вѣишнемъ отношеніи гораздо шире, чѣмъ въ послѣдующіе періоды; но за то Божественная жизнь сообщается здѣсь людямъ и усваивается ими менше и поверхностнѣе, чѣмъ во времена Сына и Св. Духа; тѣло человѣческое, съ которымъ савелліане сравнивали Отца, хотя и заключаетъ въ себѣ душу и духъ человѣка, — но по внутреннему своему значенію и по своему вліанію на жизнь и дѣятельность человѣка гораздо ниже разумной стороны его; тоже самое нужно сказать и о круглой формѣ солнца по отношенію къ освѣщающей и согрѣвающей его силамъ. Во второмъ періодѣ, когда Логосъ дѣйствуетъ какъ Сынъ Божій, божественная жизнь и дѣятельность проявляются сосредоточеннѣе, чѣмъ въ первомъ, — сообщаются человѣчеству и усваиваются имъ глубже и въ большей степени, чѣмъ въ періодѣ Отца; дѣятельность Логоса въ этомъ второмъ періодѣ имѣетъ такое же значеніе для всего человечества, какое имѣетъ дѣятельность души для каждаго человѣка въ отдѣльности, — и подобна солнечному лучу, падающему на поверхность земную и освѣщающему ее; человечество становится нравственно-совершеннѣе, чѣмъ прежде. Наконецъ, въ третьемъ періодѣ, который долженъ быть послѣднимъ на пути нравственнаго усовершенствованія человечества, жизнь и дѣятельность абсолютнаго Бога проникаютъ въ человечество еще глубже, — люди дѣлаются чище и совершеннѣе, — нравственно-разумныя силы ихъ работаютъ

напряженіе въ дѣлѣ усовершенствованія человѣческой личности; значеніе Логоса для человѣчества, который дѣйствуетъ въ это время въ образѣ Св. Духа, точно такое же,—какое имѣеть духъ человѣческой для каждаго отдѣльнаго человѣка; Онъ согрѣваетъ и оживотворяетъ людей своею божественною силою, подобно животворящей силѣ солнца, согрѣвающей и оживляющей все существующее въ этомъ видимомъ мірѣ. Результатомъ дѣятельности Логоса въ образѣ Духа Святаго будетъ возведеніе людей до послѣдней и возможной для нихъ степени нравственнаго совершенства, а вмѣстѣ съ тѣмъ—улучшеніе всей твари и возвращеніе ея въ первобытное состояніе. Съ достиженіемъ и исполненіемъ всего этого существованіе міра кончится,—все возвратится и погрузится въ Бога—и будетъ только одна безконечная и абсолютная Монада.

Для насъ уже ясенъ отчасти—изъ всего предъидущаго ученія Савеллія—взглядъ его на Лицо Христа Спасителя и на значеніе совершеннаго Имъ на землѣ дѣла. Взглядъ этотъ очень близокъ къ ученію евонейскихъ антитринитаріевъ, и въ особенности къ ученію Павла самосатскаго. Какъ вообще въ вопросѣ о Троицѣ Савеллій и его послѣдователи измѣнили основной мысли первыхъ основателей своей школы—Праксея и Ноета, и, взявши точку зрѣнія евонейскихъ антитринитаріевъ, вѣчно-божественныя Лица св. Троицы превратили въ простыя откровенія и дѣятельности Божества,—такъ и въ частности въ ученіи о Лицѣ І. Христа они еще больше приблизились къ евонейской партіи монархіанъ. Савеллій, подобно Павлу самосатскому, рѣшительно отрицалъ вѣчное существованіе Сына, какъ особой божественной Личности. Церковные писатели обонмъ имъ постоянно ставятъ въ упрекъ, что они отдѣляли Слово или Логосъ отъ Сына, и говорили, что иное есть Логосъ, и иное—Сынъ ('). Мы уже знаемъ, какое значеніе имѣеть Логосъ какъ у Павла самосатскаго, такъ и у Савеллія. У перваго онъ есть толь-

(') Твор. св. Аван., т. II, стр. 493. Ученіе Павла самосатскаго объ этомъ предметѣ см. выше. Кромѣ другихъ церк. писателей, очень выразительно говоритъ объ этомъ пунктѣ ученія самосатскаго и его послѣдователей св. Аванасій Великій: нѣкоторые изъ послѣдователей самосатскаго,—пишетъ онъ,—отдѣляя Слово отъ Сына, говорятъ, что иной есть Христосъ и иной—Слово, и въ доказательство этого берутъ мѣсто изъ Дѣяній,—и что прекрасно сказалъ Петръ, то они понимаютъ худо: *Слово посла сы-*

ко простое божественное свойство; умъ въ Богѣ, принципъ Божественнаго сознанія; у втораго онъ есть самъ Богъ въ Его отношеніяхъ къ міру, въ его проявленіи,—есть вѣщный представитель и выразитель безграничной, безпредѣльной и абсолютной Монады,—Бога въ самомъ себѣ. Какъ у того, такъ и у другаго Слово или Логосъ—совершенно не то, что Христосъ Спаситель; послѣдній явился во времени, тогда какъ первый существуетъ отъ вѣчности. „Прежде Слово, а потомъ уже Сынъ“, (1) говорили Савелій и его послѣдователи. „Отъ Слова произошло Сынъ, будучи прежде не Сыномъ, а только Словомъ“ (2). „До явленія во плоти нѣтъ Сына, а есть только Слово. И какъ *Слово плоть бысть*, не бывъ прежде плотію; такъ Слово содѣлалось и Сыномъ, не бывъ прежде Сыномъ“ (3). По свидѣтельству св. Аѳанасія, савелліане мотивировали это свое ученіе тѣмъ, что „въ ветхомъ завѣтѣ говорится только о Словѣ, а не о Сынѣ, о которомъ проповѣдуется уже въ новомъ завѣтѣ“ (4); а если говорится тамъ иногда и о Сынѣ, то только пророчески“ (5). Слова псалмопѣвца *изъ чрева прежде денницы родихъ тя* (109, 3), такъ ясно указывающія на вѣчное рожденіе Сына, савелліане относили къ рожденію І. Христа отъ Дѣвы Маріи *прежде утробной зари*; „Богу же приписывать чрево, говорили они, неприлично“ (6) Такимъ образомъ, Христосъ-Спаситель, Сынъ Божій—не вѣченъ, и явился во времени, когда потребовалась въ Немъ пужда. Чтò же такое Сынъ Божій, по ученію Савеллія и его послѣдователей? Въ чемъ состояла личность Христа Спасителя? „Одинъ изъ послѣдователей Савеллія,—передаетъ св. Аѳанасій великій,—утверждали, что Сынъ—это само Слово, воплотившееся и вочеловѣчив-

номъ израилевымъ, благовѣствая миръ І. Христомъ,—Сей есть всѣмъ Господь (X, 36). Ибо говорятъ: Слово вѣдало чрезъ Христа, какъ и о пророкахъ говорится: *сія глаголетъ Господь*; но иной былъ пророкъ, и иной Господь (Твор. св. Аѳанасія, т. II, стр. 515—516).

(1) Твор. св. Аѳан. т. II, стр. 495.

(2) Ibid.

(3) Ibid. стр. 505.

(4) Ibid. стр. 506—507.

(5) Творен. св. Аѳан., т. II, стр. 508.

(6) Ibid. стр. 511.

шееса; другіе говорили, что Сынъ—это оба вмѣстѣ, и чело-
вѣкъ и Слово въ ихъ соединеніи; третьи наконецъ считали
Сыномъ того челоѡвѣка, котораго воспріялъ на себя Спаси-
тель“ (1). Св. Аѡанасій говоритъ здѣсь довольно неопредѣлен-
но; изъ словъ его вовсе не видно, какое же отношеніе въ
лицѣ Христа Спасителя между челоѡвѣкомъ и соединившимъ
съ нимъ Логосомъ, по ученію послѣдователей Савеллія;
по тѣмъ не менѣе, руководясь его свидѣтельствомъ, и при
помощи всего вообще ученія савелліанской школы о Бо-
гѣ и Троицѣ, можно все-таки воспроизвести, по крайней
мѣрѣ въ главныххъ и существенныхъ чертахъ, взглядъ этой
школы на личность Христа-Спасителя. У Савеллія, какъ и
у Павла самосатскаго, не могло быть и рѣчи о *воплощеніи*
въ смыслѣ чисто христіанскаго ученія,—т. е. объ *ипостас-*
номъ, *нераздѣльномъ*, *песліанномъ* и *вѣчномъ* соединеніи въ
I. Христѣ двухъ естествъ—божескаго и челоѡвѣческаго. У то-
го и другаго божественная Личность не соединяется всецѣло
и нераздѣльно съ личностію челоѡвѣческою, и не можетъ соеди-
ниться по безконечному различію между ними. У того и
другаго взглядъ на этотъ предметъ—чисто гностическій.
Христосъ Спаситель Павла Самосатскаго есть простой чело-
вѣкъ, находившійся только подъ особеннымъ вліяніемъ бо-
жественнаго Логоса, который обиталъ въ Немъ, какъ „дру-
гой въ другомъ“, и дѣйствовалъ точно также, какъ во всѣхъ
вообще ветхозаветныхъ пророкахъ, только гораздо въ боль-
шей-степени. Христосъ Спаситель Савеллія есть второе от-
кровеніе Логоса, или абсолютной Монады,—явившееся подъ
оболочкою плоти для того, чтобы быть видимымъ и совер-
шить предопредѣленное ему дѣло спасенія людей. У Пав-
ла самосатскаго въ лицѣ I. Христа на первомъ планѣ сто-
итъ челоѡвѣческая природа, у Савеллія-божественная; У Пав-
ла самосатскаго Христосъ Спаситель есть реальная личность
въ полномъ смыслѣ этого слова, состоящая изъ души и тѣ-
ла, живущая и дѣйствующая, какъ челоѡвѣкъ; божественный
Логосъ есть нѣчто внѣшнее по отношенію къ этой личности,—
есть нѣчто прибавочное, данное для извѣстной цѣли, безъ
чего личность все-таки остается личностію. Христосъ Спаси-
тель Савеллія едвали можетъ быть и названъ даже лично-

(1) Ibid. стр. 493, 504 и 505.

СОДЕРЖАНІЕ

ПОЯБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА 1872 Г.

страниц.

Слово, сказанное высокопреосвященнымъ Антономъ, архіепископомъ казанскимъ, по священіи возобновленной домової церкви въ казанской духовной академіи, 8 ноября 1872 года. 244—251.

Нѣсколько словъ по поводу бесѣдъ со старообрядцами въ г. Казани, — за первый годъ ихъ существованія. *Н. Ивановскаго* 252—281.

Приходское духовенство въ Россіи со времени реформы Петра. *II. Знаменскаю.* (*продолженіе*). 282—351.

Объявленія I—III.

Въ приложеніи:

Протоколы засѣданій совѣта казанской духовной академіи за 1872 годъ. (*продолженіе*). 239—254.

Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣка. *Д. Гусева.* (*продолженіе*). 145—208.

ПРАВОСЛАВНЫЙ

СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1872.

ДЕКАБРЬ.

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ.

LXXII

8.2

БІБЛІОТЕКА
ГР. КАТ. КАПИТУЛ
в Перемшлі

Ч

стію въ собственномъ смыслѣ этого слова; Его составляютъ съ одной стороны божественная природа, которая не есть въ Немъ божественная личность, а только одна извѣстная сторона ея,—а съ другой—природа человѣческая, которая служитъ простою оболочкою божественной и состоитъ изъ одной плоти безъ души (¹); во Христѣ Спасителѣ Савеллія соединяются, такимъ образомъ, двѣ безличныхъ сущности, и соединяются одною только внѣшнею, механическою связію. У Павла самосатскаго личность Спасителя не пропадаетъ безслѣдно, послѣ того какъ отлетаетъ отъ Нея Логосъ; Христосъ Спаситель Савеллія, по совершеіи предопредѣленнаго ему дѣла, пропадаетъ и исчезаетъ безслѣдно и безвозвратно,—какъ и два другія откровенія абсолютнаго Бога, Отецъ и Духъ Святыи. Такимъ образомъ, въ ученія о Лицѣ І. Христа Савеллія далеко отступилъ отъ своихъ предшественниковъ—Праксея и Ноета, и сталъ на точку зрѣнія, существенно одинаковую съ евіонейскими антитринитаріями. По ученію Праксея и Ноета, Христосъ Спаситель есть личное воплощеніе самого Бога Отца; самъ Богъ Отецъ является на землю, соединяется съ человѣкомъ Иисусомъ, и принимаетъ участіе во всѣхъ его дѣлахъ, даже участвуетъ въ его страданіяхъ; самъ Богъ Отецъ вступаетъ въ связь съ человѣчествомъ и совершаетъ дѣло спасенія людей. Ничего подобнаго нѣтъ у Савеллія. Дѣло спасенія и искупленія людей низводится имъ на самую низкую степень. Для совершенія его не является само верховное Божество, и не вступаетъ въ тѣснѣйшій союзъ съ человѣчествомъ; его совершаетъ только извѣстная часть Божества, механически и только внѣшнимъ образомъ соединяющаяся съ человѣческою плотію. Спасительная жертва Христова и вообще все дѣло, совершенное Имъ, имѣютъ только временное и переходящее значеніе для людей, подобно ветхозавѣтному домостроительству. Христосъ-Спаситель не есть вѣчная Глава человѣчества, вѣрою въ котораго спасаются и прошедшія, и настоящія, и грядущія поколѣнія. Царства Христова нѣтъ болѣе, потому что нѣтъ

(¹) Что Савеллія дѣйствительно отрицалъ въ І. Христѣ человѣческую душу,—это видно уже изъ его ученія о томъ, что Христосъ долженъ уничтожиться и погрузиться въ абсолютную Монаду; иначе это послѣднее его ученіе было бы не логично и противорѣчиво.

самого Христа; теперь существуетъ только царство Духа Святаго, которое тоже современемъ кончится. Учение Савеллія послѣдовательнѣе и выдержаннѣе ученія первыхъ основателей патриассіанской школы антитринитаріевъ,—но зато оно еще дальше отъ духа христіанства, чѣмъ ученіе Праксея и Поета (¹).

Въ IV вѣкѣ ученіе патриассіанской школы антитринитаріевъ подверглось новому измѣненію и преобразованію, и еще ближе стало къ ученію евіонейскихъ антитринитаріевъ (въ особенности къ системѣ Павла самосатскаго),—чѣмъ ученіе Савеллія и его ближайшихъ послѣдователей. Въ это время оно вышло, какъ противоположность аріанству, отвергавшему божество Бога Слова и пизводившему Его на степень простой твари. Представителемъ патриассіанской школы антитринитаріевъ IV вѣка былъ *Маркеллъ*, епископъ анкирскій (²), возобновившій съ новыми нѣкоторыми измѣненіями ученіе Савеллія (³). Маркеллъ присутствовалъ на I вселенскомъ соборѣ, и заявилъ себя тамъ самымъ жаркимъ противникомъ Арія и ревностнымъ защитникомъ единосущія Бога Слова съ Богомъ Отцемъ (⁴). Онъ продолжалъ полемизировать съ аріанами и послѣ никейскаго собора, въ особенности—противъ средней партіи аріанъ (извѣстной подъ именемъ полуаріанской), старавшейся нѣсколько смягчить рѣзкое ученіе Арія, и этимъ усилить партію его послѣдователей. Противъ одного изъ сторонниковъ этой партіи,

(¹) При изложеніи ученія Савеллія, на стр. 200, строк. 8 снизу, напечатано: «отношеніе этой абсолютной Монады представляетъ у Филона божеств. Могось»; вмѣсто словъ—*у Филона* нужно читать—*у Савеллія*.

(²) Самый главный источникъ относительно ученія Маркелла составляютъ двѣ книги «*Contra Marcellinum*» и три книги «*De ecclesiastica theologia*» *Евсевія кесарійскаго*, помѣщенные въ «*Patrolog. curs. complet.*», ed Migne, t. XXIV; за тѣмъ, *св. Епипанія* «*Advers. haeres.*», haer. LXXII; *блаж. Феодорита* haeret. fab. lib. II, cap. 10; *св. Аѳанасія* «О соборахъ аріанн. и солевкійскомъ» (творен. ч. 3); Церкви истор. *Сократа*, кн. 4, гл. 36; Церкви истор. *Соломена*, кн. II, гл. 36 и др.; изъ повѣстей швейцарцевъ о Маркеллѣ можно читать у *Валла*, *Дёрлера* и *Юна*.

(³) Особенно часто упрекаютъ его въ савелліанствѣ Евсевій кесарійскій въ «*De eccles. theolog.*», lib. I, cap. 1, 5, 7, 14, 15; lib. II, cap. 23; lib. III, cap. 4. Въ савелліанствѣ упрекаютъ его также св. Епифаній, haer. LXXII, cap. 4—и бл. Феодоритъ, haeret. fab. lib. II, cap. X.

(⁴) Въ примѣч. къ 36 гл. 4 книги «Цер. ист.» Сократа.

софиста *Астерія* (¹), Маркеллъ написалъ даже большое сочиненіе, которое сохранилось до насъ только въ отрывкахъ, приводимыхъ Евсевіемъ кесарійскимъ въ его книгахъ „*Contra Marcellum*“. Въ этомъ своемъ сочиненіи Маркеллъ вооружается, кромѣ Астерія, еще противъ Павлина, епископа антиохійскаго, Евсевія никоидійскаго,—противъ Оригена, Нарцисса и самого Евсевія кесарійскаго (²). Но опровергая арианское и полуарианское ученіе объ І. Христѣ, Маркеллъ слишкомъ увлекся полемикою съ своими противниками, впалъ въ савелліанизмъ и приблизился къ ученію Павла самосатскаго (³). Ученіе Маркелла приблизительно состоитъ въ слѣдующемъ.

Прежде сотворенія міра, отъ вѣчности, былъ только одинъ Богъ, и кромѣ Его никого не было (⁴),—существовала только вѣчно покоящаяся, сама въ себѣ заключенная, безпредѣльная и безграничная Монада (⁵). Въ Богѣ отъ вѣчности же существовалъ Его Логосъ,—существовалъ какъ разумная Божія сила, а не какъ отдѣльная и самостоятельная Личность (⁶). Онъ составляетъ съ Богомъ одно и тоже и по сущ-

(¹) Астерій занимался софистикою въ Кападокіи; потомъ сдѣлался христіанномъ; во время Максиміанова гоненія онъ отрекся отъ Христа и принеся жертву языческимъ богамъ; впоследствии онъ однакожъ раскаялся, и, снова обратившись въ христіанство, сдѣлался арианномъ и даже другомъ самого Арія. Онъ написалъ много сочиненій арианскаго направленія, и читалъ ихъ по разнымъ городамъ Сиріи. Эти-то сочиненія и подалъ поподъ Маркеллу написать противъ него свою книгу. (Св. Афанасій,—твор. его ч. 3, стр. 128 и 129; Церк. ист. Сокр., кн. 1, гл. 36).

(²) *Contra Marcellum*, lib. I, cap. 4, p. 752.

(³) *Contr. Marcell.*, lib. II, cap. 2, p. 792: «οὐδὲν ἕτερον ἦν πλην Θεοῦ μόνου».

(⁴) *De eccles. theolog.*, lib. III, c. 4, p. 1004; *Contr. Marcell.*, lib. II, c. 2, p. 789.

(⁵) По словамъ Евсевія, Маркеллъ исповѣдывалъ только «*μὲν λόγον*» (С. *Marcell.*, lib. I, cap. 4, p. 717), и не признавалъ Его «*ἀλλοθὺς ἕδοντα καὶ ὑρεστώτα*» (С. *Marcell.*, lib. I, c. 4, p. 753), и училъ, что Онъ существуетъ въ Богѣ только какъ сила и *δυνάμις*. «*θιναίμεν ἐν τῷ Πατρὶ εἶναι τὸν λόγον, ἐνεργεῖα πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι τὸν λόγον*». (С. *Marcell.*, lib. II, cap. 2, p. 785) Точно также училъ Маркеллъ и по свидѣтельству св. Афанасія (См. его твор. ч. 3, стр. 141.).

ности и по уности: „*διὰ καὶ ὑποστάσει ἐν ὄντι*“ (1). Слова св. Иоанна— „въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога“ (1, 1), и слова самого Спасителя— „во мнѣ Отецъ, и Я во Отцѣ“ (Иоан. 10, 38)— Маркеллъ понимаетъ въ смыслѣ тождества Слова съ самимъ Богомъ (2). Слово существуетъ въ Богѣ, какъ принципъ Его самосознанія, и занимаетъ въ Немъ такое же мѣсто, какое умъ въ человѣкѣ (3). Оно то покоится въ Немъ и находится въ бездѣйствіи, какъ внутренняя Божія сила, какъ мысль,—то дѣйствуетъ, какъ сила Божія въ ея проявленіи и обнаруженіи,—подобно тому, какъ мы иногда молчимъ, а иногда говоримъ и пишемъ въ силу одной и той же присущей намъ разумной способности (4). Слово есть Логосъ *ἐνδιάθετος* и Логосъ *προφορικὸς* (5). Какъ Логосъ *προφορικὸς*, какъ живая и дѣятельная сила Божія—*ἐνέργεια δραστηῆ πράξεως τῶν Θεῶν* (6), Онъ есть Творецъ и Промыслитель міра,—и въ этомъ смыслѣ составляетъ первое распростираніе или разширеніе (*πλατισμὸς*) абсолютной Монады (7),—есть то, что разумѣтъ Церковь подъ именемъ Отца. Съ исполненіемъ времени, эта разумная сила Божія во второй разъ выступаетъ изъ абсолютной Монады, принимаетъ на себя плоть человѣческую, становится Сыномъ и образомъ Божиимъ, и составляетъ

(1) Contr. Marcell., lib. I, c. 4, p. 720; De eccles. theolog., lib. I, cap. 17, p. 857; lib. III, cap. 4, p. 1004.

(2) C. Marcell., lib. II, cap. 2, p. 783.

(3) Contr. Marcell., lib. I, cap. 4, p. 717, 724; lib. II, cap. 4, p. 777.

(4) Ibid. Маркеллъ говоритъ, что Слово Бога *«ὁμῶς τῷ ἡμετέρῳ, ἐν σιωπῇ μὲν ἡσυχάζοντι, ἐν δὲ φθεγγόμενοις ἐνεργούντι»* (C. Marcell. lib. I, cap. 1, p. 177); или—въ другомъ мѣстѣ: *«λόγον εἶναι ἐνθον ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ, ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα, ποτὲ δὲ σημαντικῶς ἐνεργούντα, μόνῃ τε ἐνεργεῖε προϊόντα τοῦ Πατρὸς ὡς ἂν καὶ ἡμεῖς τι προστιόντες ἐν τῷ λέγειν τι καὶ λαλεῖν, ἐνεργήσαιμην»* (C. Marcell., lib. II; cap. 4, p. 777).

(5) De eccles. theolog., lib. II, cap. 11 и 13.

(6) C. Marcell., lib. II, cap. 2; De eccles. theol. lib. II, c. 9 и 13 lib. III, c. 3.

(7) De eccles. theolog., lib. III, cap. 4, p. 1004: *«λόγον ἢ μονάδα φαίνεται, πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα»*... B. Theolog. haer. fab. lib. II, cap. 10.

второе распространение или расширение Монады (1). Наконецъ, сосредоточенная въ некоторое время въ одномъ человѣкѣ—Иисусъ, она выходитъ на вѣрующихъ какъ Духъ Святый, и образуетъ третье распространение Монады, „распространение распространения“ (*παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως*), по выраженію бл. Теодорита (2). Такимъ образомъ, Отецъ, Сынъ и Духъ Святый являются у Маркелла не отдѣльными божественными Лицами, отъ вѣчности существующими самостоятельно, — а только тремя различными именами, или тремя различными проявленіями и модусами одной и той же вѣчной и абсолютной Монады: „*ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πνεῦμα*“, — говоритъ Маркеллъ, — *τρίων ὁνομάτων κατὰ μὴ ὑποστάσεως μετέων*“ (3), Модализмъ въ ученіи о Троицѣ, общій всѣмъ вообще антитринитаріямъ, у Маркелла проявляется особенно ясно.

Въ ученіи о Богѣ и Троицѣ вообще Маркеллъ ближе всѣхъ стоитъ къ Савеллію; но въ ученіи о лицѣ І. Христа въ частности онъ гораздо больше приближается къ Павлу самосатскому, чѣмъ въ Савеллію. Христосъ, по ученію Маркелла, есть только простой человѣкъ (4), получившій начало своему личному существованію уже въ *последніе дни* (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*) (5), около *четырехъ сотъ лѣтъ* тому назадъ (*ἀπὸ τετρακοσίων ἐτῶν*) (6). До такого ученія Маркеллъ строго логически дошелъ путемъ полемики съ своими противниками. Эти послѣдніе, чтобы представить Бога Сына ниже Бога Отца, пользовались тѣми именами и названіями, которыя усвоилъ св. Писаніе второму лицу св. Троицы — Богу Словоу, — *образа невидимаго Бога, Сына, первоорожденнаго всея твари*, и т. д., — превратно толкуя и совершенно извращая настоящій смыслъ этихъ именъ и названій. „Если Богъ Слово І. Христосъ есть образъ невидимаго Бога, — говоритъ напр. главный противникъ Маркелла Астерій, — значить онъ настолько же разнится отъ Бога Отца, насколько

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) De eccles. theolog., lib III, cap 4, p. 1003.

(4) Церк. ист. Сокр. (кн. 4, гл 36) и Созомена (кн. II, гл. 36).

(5) Contr. Marcell., lib. II, cap. 2, p. 784.

(6) Contr. Marcell., lib. I, cap. 4, p. 721; lib. II, cap. 1, p. 777.

простой портретъ разнится отъ своего оригинала“ (*). Точно также заключали противники Маркелла и изъ понятій— „Сына“ и „перворожденнаго всея твари“: Богъ Слово есть Сынъ Бога Отца; стало быть Онъ ниже Его, потому что Сынъ всегда послѣ и ниже своего Отца; Богъ Слово есть „перворожденный всея твари“, т. е. первый изъ всего творенія, первая тварь. Въмѣсто того, чтобы уяснить настоящій смыслъ этихъ названій, Маркеллъ избралъ другой путь для опроверженія своихъ противниковъ. Онъ совершенно отдѣлилъ Слово или Логосъ отъ Христа Спасителя, и сталъ трактовать ихъ какъ два различныхъ существа. Всѣ означенныя названія, говоритъ Маркеллъ, вовсе не относятся къ Логосу, и не могутъ быть относимы: Логосъ вовсе не есть образъ невидимаго Бога (*); какъ Онъ можетъ быть образомъ невидимаго Бога, когда Онъ самъ невидимъ (*)? Логосъ вѣченъ и не рожденъ (*οὐδὸς καὶ ἀγέννητος*) (*); Онъ отъ вѣчности существуетъ вмѣстѣ съ Богомъ и въ Богѣ, и составляетъ въ Немъ тоже, что умъ въ человѣкѣ (*); какъ же Онъ можетъ быть названъ Сыномъ Божиимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ это ариане? Логосъ не *родился*, а *произошелъ* отъ Бога (*). Точно также онъ не можетъ быть названъ и „перворожденнымъ всея твари“. Всѣ эти названія— „образа невидимаго Бога“, „Сына Божія“, „перворожденнаго всея твари“, и т. п., Логосъ получилъ уже впоследствии, когда явился на землю и принялъ на себя плоть человѣческую (*). До рожденія отъ Дѣвы Христа Спасителя не было ни перворожденнаго всея твари, ни образа невидимаго Бога,

(*) Contr. Marcell., lib. I, cap. 4, p. 764—764.

(*) S. Epiphani. Adv. haer., haer. LXXII, 6; Contr. Marcell., lib. II, c. 2. p. 784.

(*) Contr. Marcell., lib. I, cap. 4, p. 764—764.

(*) Contr. Marcell., lib. I, cap. 1, p. 720.

(*) Contr. Marcell., lib. II, cap. 1, p. 777; *αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον φάσκων, συμφυεῖ τῷ Θεῷ οὐδὲ αὐτῷ συνόντα καὶ ἡνωμένον οἷος ὃν εἶη καὶ ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.*

(*) De eccles. theolog., lib. II, cap. 8, p. 913.

(*) Contr. Marcell., lib. I, cap. 1, p. 724; lib. II, cap. 1, p. 777

ни Сына,—а былъ только просто Логосъ⁽¹⁾. Сынь Божій явился уже во времени,—Опъ не существовалъ вмѣстѣ съ Богомъ отъ вѣчности⁽²⁾, а началъ существовать только уже въ послѣдніе дни, около четырехъ сотъ лѣтъ тому назадъ⁽³⁾; это—простой и обыкновенный человѣкъ, съ которымъ соединился для совершенія дѣла спасенія божественный Логосъ.

Подобно Савеллію и всѣмъ вообще антитрипитаріямъ Ш вѣка, Маркеллъ положительно отрицалъ вѣстасное единеніе божественной и человѣческой природы въ лицѣ І. Христа. Личность Спасителя составляетъ, по нему, только одна человѣческая природа, съ которою соединяется не самъ Богъ, какъ существо личное, а только простое Его свойство, Логосъ. И это соединеніе простаго божественнаго свойства съ человѣческою природою въ І. Христѣ Маркеллъ не признавалъ соединеніемъ существеннымъ, неразрывнымъ и вѣчнымъ. Такое соединеніе было невозможно съ точки зрѣнія той школы, къ которой принадлежалъ Маркеллъ. Гностическая мысль о невозможности дѣйствительнаго общенія между существомъ неограниченнымъ, безпредѣльнымъ, и существами ограниченными, конечными,—между Богомъ и человѣкомъ,—мысль, послужившая основаніемъ для всего вообще ученія антитрипитаріевъ,—высказывается Маркелломъ очень ясно и опредѣленно. „Плоть человѣческая, говоритъ Маркеллъ, не есть и не можетъ быть достойнымъ органомъ божественнаго Логоса (тѣмъ болѣе значить самого Бога), хотя бж Опъ чрезъ свое воскресеніе и сдѣлалъ ее безсмертною; потому что не все то, чтѣ безсмертно, достойно Бога. Богъ несравненно выше и самаго безсмертія, такъ какъ оно въ полной степени зависитъ отъ Его воли. Начала, власти и ангелы хотя и бессмертны, однакожъ не имѣюгъ ничего общаго съ един-

(1) Contr. Marcell., lib. II, cap. 2; p. 784; De eccles. theolog., lib. I, cap. 18, p. 361.

(2) Contr. Marcell., lib. II, cap. 1, p. 777; *μητε εἶναι, μητε προϋφιστάσθαι, μητε ὄλως πάλποτε Ἰὼν ὑπάρξει τῷ Θεῷ, πρὸ τοῦ τεχθῆναι διὰ τῆς Παρθένου, δεξάξων.*

(3) Contr. Marcell. lib. II, cap. 2, p. 784; lib. I, cap. 1, p. 821; lib. II, cap. 1, p. 777.

ствомъ (ἐνόησι) Бога⁽¹⁾. Въ силу этого, соединеніе Логоса съ человѣческой природою въ І. Христвъ,—по ученію Маркелла,—есть соединеніе только внѣшнее, механическое, временное и преходящее. Христосъ Спаситель не будетъ существовать вѣчно, какъ вѣчная глава человѣчества. Когда Богъ, по слову апостола, всѣхъ враговъ покорить подъ ноги Его,—тогда царство Христова навсегда кончится⁽²⁾. Послѣ времени всеобщаго суда Логосъ навсегда оставитъ человѣческую плоть, которую онъ нѣкогда принималъ,—и снова возвратится въ Бога и будетъ тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ до своего явленія на землю; тогда ни будетъ не Сына Божія, ни Сына человѣческаго⁽³⁾; все будетъ въ Богѣ и Богъ будетъ во всемъ.

Ересь патрипассіанскихъ антитринитаріевъ была гораздо опаснѣе для Церкви и христіанскаго міра, чѣмъ ересь антитринитаріевъ евіонейскихъ. Подрывая христіанскую вѣру въ самыхъ ея основахъ, низводя божественнаго Основателя христіанства на степень простаго и обыкновеннаго смертнаго, а само христіанство—на степень естественнаго человѣческаго ученія, съ обыкновенными человѣческими недостатками и заблужденіями,—евіонейскіе антитринитаріи, по крайней мѣрѣ, дѣйствовали при этомъ прямо и открыто, вовсе не стараясь прикрываться маскою благочестія и чисто-христіанскими интересами. Для каждаго было очевидно, что проповѣдуемое ими ученіе чуждо духа христіанства и противорѣчитъ самымъ кореннымъ его вѣрованіямъ. Между тѣмъ патрипассіанскіе антитринитаріи точно также, если еще не больше, далеки отъ сущности и духа христіанскаго ученія, представ-

(1) Вотъ подлинныя слова Маркелла, какъ передаетъ ихъ Евсевій (Contr. Marcell. lib. II, cap. 4, p. 817): «Εἰ δὲ τις λέγει, διὰ ταῦτα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα ἀξίαν εἶναι τοῦ λόγου, ἵτι διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀθάνατον αὐτὴν ἀπειροχόλατο, γινώσκω, ὅτι οὐ πᾶν ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον Θεοῦ. Μελίαν γὰρ καὶ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ὁ Θεός, ὁ τῇ εαυτοῦ βουλήσει καὶ τὰ μὴ ὄντα θάνατα ποιεῖν δυνάμενος. Ὅτι δὲ οὐ πᾶν τὸ ἀθάνατον ἠνδοσθαι Θεῷ ἄξιον δῆλον, ὅτι καὶ ἀπὸ τοῦ, ἀρχαῖς, καὶ ἑξουσίας, καὶ ἀγγέλους, ἀθανάτους ὄντας μὴ δὲν διαφορεῖν τῇ ἐνόησι τοῦ Θεοῦ».

(2) Contr. Marcell., lib. II, cap. 4, p. 812, см. также,—De eccles. theolog., lib. II, cap. 6; lib. III, cap. 9, 11, 12.

(3) Contr. Marcell., lib. I, cap. 4, p. 721—723; lib. II, cap. 4, p. 777.

ялись дѣйствующими въ видахъ искренняго религіознаго благочестія и какъ можно большаго прославленія и возвышенія І. Христа; такъ по крайней мѣрѣ мотивировали свое ученіе Праксей и Ноетъ и ихъ ближайшіе послѣдователи; дальнѣйшіе представители патрипассіанской школы антитринитаріевъ хотя и значительно отступили отъ ученія своихъ предшественниковъ, однакожъ и они старались представляться поборниками и ревнителями истины и припаровлять свое ученіе къ церковнымъ символамъ. Ересь евіонейскихъ антитринитаріевъ было опасна только для немногихъ изъ христіанъ,—ихъ доктрина могла увлечь за собою только людей научно образованныхъ, проникнутыхъ духомъ языческой мудрости и рационализма, и при этомъ не усвоившихъ какъ слѣдуетъ силы и духа христіанства,—людей съ пытливымъ и скептическимъ умомъ, и съ сухимъ діалектическимъ складомъ мыслей; а такихъ людей, не оживленныхъ началами христіанства и не освященныхъ благодатію Духа Святаго, было мало въ первенствующей Церкви, вообще обильной благочестіемъ и вѣрою. Другое совѣмъ представляла ересь патрипассіанскихъ антитринитаріевъ, особенно на первыхъ порахъ ея появленія. Прикрываясь чисто религіозными интересами, дѣйствуя повидимому въ видахъ истиннаго христіанскаго благочестія, въ видахъ какъ можно большаго возвышенія и прославленія личности божественнаго Основателя христіанской вѣры,—патрипассіанскіе антитринитаріи могли дѣйствовать и увлекать за собою цѣлыя массы христіанъ. Ученіе евіонейскихъ антитринитаріевъ не было новостію для христіанскаго міра; слабость и несостоятельность его съ точки зрѣнія христіанской была уже прежде раскрыта и доказана въ борьбѣ Церкви съ язычествомъ, евіонействомъ и гностицизмомъ. Между тѣмъ, ученіе патрипассіанскихъ антитринитаріевъ авилось уже совершенно въ новой формѣ, чѣмъ всѣ прежнія ереси, и ни одинъ изъ церковныхъ писателей предшествовавшаго времени не имѣлъ дѣла ни съ чѣмъ подобнымъ. Евіонейскіе антитринитаріи по крайней мѣрѣ оставляли за христіанствомъ значеніе новаго и лучшаго ученія, чѣмъ всѣ прежнія, ученія полсвнаго и благотворнаго для человѣчества,—хотя и снимали съ него ореолъ сверхъестественности, непогрѣшимости и божественности. Патрипассіанскіе антитринитаріи совершенно отнимали у христіанства его собственный характеръ, его особенное зна-

ченіе для человѣчества, сравнительно напр. съ іудействомъ. Очень мѣтко выражается въ этомъ отношеніи Тертуліанъ въ своей книгѣ „Adversus Praxeam“. „Вѣровать въ единство Бога,—говоритъ онъ,—не признавая въ тоже время единства съ Нимъ Сына и Духа Святаго, есть не что иное, какъ только имѣть вѣру іудеевъ. Чтò насъ и отличаетъ отъ нихъ, какъ не это различіе? Чтò останется отъ дѣла Евангелія и сущности новаго завѣта, если мы не станемъ вѣрять, что Богъ существуетъ въ трехъ Лицахъ, въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ? Считать Сына вѣмъ-либо другимъ, а не Сыномъ, значить не вѣровать въ Сына“ (¹).

Очень естественно послѣ всего этого, если ученіе патриасіанскихъ антитринитаріевъ на первыхъ же порахъ своего появленія встрѣтило себѣ самыхъ сильныхъ противниковъ среди поборниковъ и ревнителей христіанской истины. Церковные писатели видѣли въ немъ гораздо больше опасности для чистоты христіанскаго ученія, для блага и спокойствія Церкви и вѣрующихъ, чѣмъ въ ученіи другой партіи антитринитаріевъ. Нашлись люди между ними, которые взяли на себя трудъ опровергнуть и показать всю несостоятельность ихъ ученія, посвятивъ этому дѣлу особая спеціальныя сочиненія. Праксей нашель себѣ сильнаго противника въ Тертуліанѣ, Ноетъ—въ св. Ипполитѣ; противъ Савеллія и его послѣдователей писали—св. Діонисій александрійскій, св. Діонисій римскій, Евсевій кесарійскій, св. Афанасій великій, и др. До насъ сохранилась довольно значительная церковно-полемическая литература противъ патриасіанскихъ антитринитаріевъ, замѣчательная и въ догматическомъ, и въ эзегетическомъ отношеніяхъ. Церковные писатели, дѣйствовавшіе противъ этихъ антитринитаріевъ, не ограничивались однимъ только опроверженіемъ ереси; они излагали вмѣстѣ съ этимъ и положительное ученіе Церкви своего времени. Въ ихъ сочиненіяхъ вполнѣ отразился весь характеръ современнаго имъ церковнаго ученія. Главный догматъ, противъ котораго возставали антитринитаріи, былъ догматъ троичности Лицъ въ Божествѣ; этотъ-то догматъ и былъ самымъ главнымъ предметомъ направленныхъ противъ нихъ

(¹) Advers. Praxeam., с. 31.

полемическихъ сочиненій. *Дѣйствительное различіе лицъ пресвятой Троицы, при строгомъ единствѣ Божества*,— вотъ тема всѣхъ этихъ сочиненій. Ученіе о Троицѣ раскрывается въ нихъ съ такою подробностію и обстоятельностію, что въ нему обращались даже церковные писатели послѣдующаго періода, столь богатаго христіанскою письменностію и столь славнаго въ исторіи христіанскаго просвѣщенія,—обращались при раскрытіи ученія о каждомъ лицѣ св. Троицы въ частности. Полемическіе труды современныхъ патрипассіанамъ церковныхъ писателей замѣчательны и въ эзегетическомъ отношеніи. Въ доказательство своего ученія еретики часто ссылались на мѣста св. Писанія, извращая и искажая постоянный смыслъ ихъ. Писавшіе противъ нихъ церковные писатели, вслѣдствіе этого, между прочимъ ставили себѣ цѣлю—дать этимъ мѣстамъ правильное толкованіе, и обыкновенно пользовались ими противъ самихъ же еретиковъ. И вообще, раскрывая тотъ или другой пунктъ христіанскаго ученія, они постоянно и главнымъ образомъ учили на основаніи мѣстъ св. Писанія, показывая при этомъ ихъ настоящій смыслъ и значеніе.

Первое мѣсто между церковно-полемическими твореніями III вѣка, направленными противъ патрипассіанскихъ антиринитаріевъ, и по времени своего появленія, и по внутреннему своему достоинству и значенію, по богатству содержанія и обилію мыслей, по цѣльности, законченности и выдержанности, занимаетъ книга Тертуліана—*„Adversus Praxeam“* (1). Эта книга написана въ 209 году по Р. Христовомъ, вскорѣ послѣ того какъ открыта была въ римской церкви ересь Праксея. Главная цѣль книги—опровергнуть ученіе Праксея о личномъ тождествѣ Бога Отца съ Богомъ Сыномъ, и доказать вопреки ему триничность Лицъ въ Богѣ при строгомъ единствѣ божественнаго существа. Цѣль эта достигнута Тертуліаномъ съ полнымъ успѣхомъ. Ересь Праксея опровергнута съ такою силою и искусствомъ,—истина христіанскаго ученія о Троицѣ представлена такъ убѣдительно, ясно и осозательно,—что самъ даже Праксей, прочитавъ книгу тертуліана, сознавался въ своемъ заблужде-

(1) См. *Patrolog. curs. complet.*, ed. Migne, 1844 г., т. II.

ніа, торжественно отрекся отъ него и снова вступилъ въ общеніе съ Церковію. Всю книгу приблизительно можно раздѣлить на двѣ части: въ первой (сар. I—IX) излагается главнымъ образомъ положительное ученіе о Богѣ и св. Троицѣ; вторая часть (сар. X—XXXI)—собственно полемическая, и состоитъ изъ критическаго разбора разныхъ пунктовъ ученія и разныхъ частныхъ воззрѣній Праксея и его послѣдователей.

Тертуліанъ начинаетъ свою полемику противъ Праксея употребившимся въ его время церковнымъ символомъ, — какъ главнымъ основаніемъ, на которомъ онъ хочетъ строить свое ученіе, — какъ главною точкою опоры въ борьбѣ съ своимъ противникомъ. „Съ самаго пачала евангелія мы научены вѣровать и вѣруемъ, вопреки Праксею⁽¹⁾, во единого Бога и Его едивороднаго Сына—Слово, которое произошло отъ Него самого, *Имъ-же вся быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. 1, 3). Мы вѣруемъ, что Онъ посланъ былъ Отцемъ своимъ въ утробу Дѣвы Маріи, родился отъ нея вмѣстѣ и человѣкомъ и Богомъ, сыномъ человѣческимъ и Сыномъ Божиимъ, — что имя Его есть І. Христосъ, — что Онъ страдалъ, умеръ и былъ погребенъ по писанію, потомъ воскресенъ былъ своимъ Отцемъ, и, вознесая на небо, сѣлъ одесную Его, — что Онъ опять вѣкогда придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Мы вѣруемъ, что оттуда по обѣщанію своему Онъ низпослалъ отъ Отца своего Св. Духа Утѣшителя (Paracletum), Освятителя (Sanctificatorem) всѣхъ вѣрующихъ въ Отца, Сына и Духа“⁽²⁾. Эта вѣра въ три Лица св. Троицы, которыя отличны одно отъ другаго и самостоятельны, — вѣра, общая всѣмъ истиннымъ христіанамъ, и требуемая божественнымъ домостроительствомъ нашего спасенія, — нисколько не противорѣчитъ ученію св. писанія о Богѣ единомъ, и не есть вѣра въ „трехъ боговъ“, какъ упрекаютъ насъ наши противники⁽³⁾. Мы вѣруемъ въ Бога Сына и Бога Духа Святаго, —

(1) Отрадавшему личное бытіе Сына и Духа Святаго.

(2) Adv. Praxeam, сар. 2.

(3) Ibid сар. 3.

но не раздѣляемъ ихъ отъ Бога Отца; мы признаемъ ихъ имѣющими *одну и ту же сущность* (substantiam) и занимающими только второе и третье мѣсто послѣ Него (¹). Отецъ, Сынъ и Духъ Святой суть три не по достоинству, но по степени,—не по сущности, но по образу своего бытія,—не по существу, но по личнымъ особенностямъ; всѣ они имѣютъ одну и ту же сущность, одинаковое достоинство и равную власть, потому что Богъ только одинъ есть и отъ Него одного исходятъ эти степени, эти различныя формы и личныя особенности подъ именами Отца, Сына и Св. Духа (²). Праксей и его послѣдователи напрасно говорятъ, что вѣра въ триничность Лицъ противорѣчитъ единовластительству (unico imperio, monarchiae) Бога. Единовластительство не требуетъ непременно, чтобы единоподержавный правитель не имѣлъ сына, или не исполнялъ своихъ обязанностей посредствомъ лицъ, къ нему близкихъ и ему благоугодныхъ (³). Исключительно одному лицу, безъ помощи другихъ, даже и невозможно управлять своимъ государствомъ. Если единоподержавный государь имѣетъ у себя сына и дѣлаетъ его участникомъ своей власти; то единоподержавіе этихъ нисколько не уничтожается и не перестаетъ быть единоподержавіемъ. Въ полной степени все это приложимо и къ Богу Сыну съ Богомъ Духомъ Святымъ въ отношеніи ихъ къ Богу Отцу (⁴). Такъ какъ Праксей и его послѣдователи соблазнялись главнымъ образомъ ученіемъ Церкви о Сынѣ,—то Тертуліанъ обращаетъ свое вниманіе особенно на этотъ пунктъ, и раскрываетъ дальше, что вѣра въ Сына Божія нисколько не препятствуетъ единовластительству Бога. Сынъ ничего не дѣлаетъ безъ воли своего Отца (sine Patris voluntate) (⁵). Власть, которую Онъ имѣетъ теперь надъ міромъ, дарована.

(¹) Adv. Praxeam, cap. 3.

(²) Adv. Praxeam, cap. 2: «Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctus deputantur».

(³) Adv. Praxeam., cap. 3.

(⁴) Ibid.

(⁵) Ibid.

Ему никѣмъ другимъ, какъ Богомъ Отцемъ; это—не Его собственная власть, а власть самого Бога Отца, которую Онъ долженъ нѣвогда снова передать Ему по слову апостола: *подобаетъ бо му царствовать, дондеже положитъ аса драги подѣ ногами своими; егда же покоритъ Ему всяческая, тогда и самъ Сынъ покорится покоршему Ему всяческая, дабудетъ Богъ всяческая во всякъ* (1 Кор. XV, 24—28) (1) Такимъ образомъ, изъ словъ апостола выходитъ, что Сынъ нисколько не нарушаетъ единодержавія въ Богѣ; Онъ получаетъ свою власть отъ Отца, и снова долженъ передать еѣ Отцу. Изъ словъ апостола видно только, что Отецъ и Сынъ суть не одно лицо, какъ учитъ Правсей, а два: одинъ даетъ царство, другой принимаетъ,—одинъ покоряетъ, другой покоряется (2).

Продолжая развѣивать свою главную мысль, что и при троичности Лицъ въ Божествѣ сохраняется единство,—Тертуллианъ излагаетъ дальше довольно подробно и обстоятельно ученіе объ отношеніи Сына и Духа Святаго къ Богу Отцу; онъ старается выяснитъ, что отношеніе это—самое тѣсное внутреннее отношеніе, какое только можетъ существовать между тремя единосущными лицами, и что поэтому—вѣра въ личное существованіе Сына и Духа Святаго нисколько не можетъ противорѣчить ученію о Богѣ единомъ; Богъ единъ по существу, но троиченъ въ Лицахъ. И опять главнымъ образомъ все вниманіе Тертуллиана обращено на Сына и Его происхожденіе, Его природу и отношеніе къ Богу Отцу; о Духѣ Святомъ онъ говоритъ не много и въ самыхъ общихъ словахъ. „Такъ какъ наши противники,—пишетъ онъ,—непремѣнно хотятъ смѣшивать двухъ въ одно, такъ чтобы Отецъ былъ тоже, что и Сынъ,—то надобно основательно рассмотреть,—существуетъ ли Сынъ, кто Онъ и каковъ Онъ“ (3). Прежде всякаго начала Богъ существовалъ только одинъ; Онъ самъ для Себя составлялъ и міръ и пространство (locus) и все (4). Но Онъ былъ одинъ только

(1) Adv. Praxeam, cap. 4.

(2) Ibid.

(3) Ibid. cap. 5.

(4) Ibid. „Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia“.

въ томъ смыслѣ, что внѣ Его не было ничего другаго (aliud)⁽¹⁾. Собственно же нельзя сказать, чтобы Онъ былъ одинъ совершенно и въ полномъ смыслѣ; отъ вѣчности вмѣстѣ съ Нимъ существовалъ Его Разумъ (ratio), который Онъ имѣлъ въ Себѣ самомъ (in semetipso), и отъ котораго все потомъ произошло⁽²⁾. Этотъ Разумъ есть не что иное, какъ Его Премудрость (sensus). Греки навываютъ Его—*Λογοςъ*, а мы—*Слово* (sermo)⁽³⁾. Дальше Тертуллианъ различаетъ Разумъ въ Богѣ отъ Слова,—и говоритъ, что Разумъ въ Богѣ прежде, чѣмъ Слово. Слово Богъ родилъ въ началѣ, Разумомъ Онъ обладалъ прежде начала⁽⁴⁾. Слово послѣ разума,—Разумъ есть его сущность⁽⁵⁾. Не смотря на неопредѣленность и темноту этихъ выраженій,—понятна однакожъ мысль Тертуллиана. Подъ Разумомъ (ratio) очевидно онъ разумѣетъ здѣсь тоже самое, что восточные Отцы и учителя Церкви разумѣли подъ словомъ—*„Λογοςъ ενδιὰθετος“*,—т. е. внутреннее бытiе Слова у Бога, бытiе Его до творенiя, какъ Первообраза всѣхъ сотворенныхъ Имъ впоследствии вещей; а именемъ Слова (sermo) у него обозначается *„Λογοςъ προφορικος“* восточныхъ учителей,—т. е. Слово въ Его дѣятельности, Творецъ и Устроитель мiра. Первымъ названiемъ Онъ выражаетъ внутреннюю природу Слова и Его единосуцiе съ Богомъ Отцемъ; вторымъ указываетъ на Его происхожденiе и рожденiе отъ Бога, на Его дѣятельность и проявленiе вовнѣ, какъ Творца и Устроителя мiра. Въ другомъ мѣстѣ Тертуллианъ выражается нѣсколько яснѣе. „Какъ скоро Богъ, говоритъ онъ, захотѣлъ дать бытiе тѣмъ сущностямъ и видамъ (substantiis et speciebus), которые предварительно уже были распределены и устроены Его Разумомъ, Премудростiю и Словомъ,—Онъ родилъ (protulit) тогда свое Слово,—чтобы все сотворено бы-

(1) Adv. Praxeam, cap. 5.

(2) Ibid. «Caeterum, ne tuus quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus, et ratio in ipso prius; et ita, ab ipso omnia».

(3) Ibid.

(4) Adv. Praxeam, cap. 5: «quia non serminalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium».

(5) Ibid. «quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat».

ло тѣмъ самымъ, которымъ уже прежде были распределены и устроены типы всѣхъ вещей, или лучше сказать, въ которомъ всѣ вещи были уже осуществлены въ мысли Божіей“ (*). Слово, произшедшее отъ Бога, стало такимъ образомъ перворожденнымъ Сыномъ Божіимъ, потому что только оно одно зачато и рождено отъ Бога въ Его сердцѣ (de vulva cordis ipsius), какъ и самъ Богъ Отецъ свидѣтельствуется: „отрыву сердце мое Слово благо“ (Псал. 44, 1) (*). Богъ родилъ изъ себя Слово не какъ пустой звукъ, подобно звуку человѣческаго голоса, но какъ существо реальное, какъ сущность дѣйствительную,—такъ что Слово существуетъ отдѣльно отъ Него, и живетъ особою, личною и самостоятельною жизнью, занимая второе послѣ Отца мѣсто (*). Богъ есть сущность безконечная; какъ же отъ Него можетъ произойти что-нибудь несущее, пустое и несостоятельное? Богъ—Слово лично сотворилъ все то, что сотворено; какъ же теперь можно представить, чтобы тотъ, безъ кого ничто не могло произойти, что произошло, самъ былъ ничто,—чтобы пустое и несостоятельное сотворило твердое и полное, а безтѣлесное (incorporealis) произвело тѣлесное (*). Богъ Слово, хотя и Духъ, тѣмъ не менѣе обладаетъ своего рода тѣломъ (*),—точно также, какъ и всѣ вообще невидимыя существа, какія бы они ни были, имѣють у Бога и свое тѣло и свою форму, посредствомъ которыхъ они бывають видимы только одному Богу (*).

Представивши происхождение и рождение Бога Слова изъ существа Бога Отца въ качествѣ дѣйствительной сущности,—какъ особаго и самостоятельнаго Лица, по существу единосущнаго съ Богомъ Отцемъ, а по образу своего бытія отличнаго отъ Него,—Тертуллианъ выясняетъ это дальше разными сравненіями, обычными у церковныхъ писателей его времени. Богъ произвелъ (protulit) свое Слово,—говоритъ

(*) Adv. Praxeam, cap. 6.

(*) Ibid. cap. 7.

(*) Ibid.

(*) Ibid.

(*) Ibid. «Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie».

(*) Ibid. «Sed et invisibilia illa quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per se soli Deo visibilia sunt».

онъ,—какъ происходитъ дерево отъ корня, ручей отъ источника, лучъ отъ солнца (*). Какъ дерево, ручей и лучъ суть *истечения* (*probolae*) корня, источника и солнца; такъ и Сынъ есть *истечение* своего Отца (*). Это не значитъ впрочемъ,—оговаривается Тертуллианъ,—чтобы подъ *истечениемъ* (*probolâ*) я разумѣлъ *истеченія* Валентина. Валентинъ отличаетъ свои *истеченія* и отдѣляетъ ихъ отъ Отца; онъ ставитъ ихъ въ такомъ далекомъ разстоянн отъ Него, что послѣдннй зонъ не знаетъ своего Отца; онъ ревностно желаетъ познать Его, но не достигаетъ этого (*). Напротивъ, Богъ-Слово, Сынъ Божий, только одинъ знаетъ Отца,—все слышалъ и видѣлъ у Отца,—говорилъ только то, что заповѣдано Ему Отцемъ, исполнялъ не свою волю, но волю Отца своего. Слово всегда пребывало въ Отцѣ: *Азъ во Отцѣ* (Иоан. 14, 11); Оно всегда было въ Немъ, и никогда не отдѣлялось и не различествовало отъ Него: *И Слово бѣ у Бога* (Иоан. 1, 1); *Азъ и Отецъ едино есмь* (Иоан. 10, 30). Вотъ въ какомъ смыслѣ,—заключаетъ Тертуллианъ,—нужно понимать *истечение*, когда рѣчь идетъ о Сынѣ (*). По мнѣнню Тертуллиана, означенныя сравненія достаточно опредѣляютъ и выражаютъ,—какого рода отношенне существуетъ между Богомъ-Отцемъ и Богомъ-Сыномъ; они указываютъ вмѣстѣ и на единство ихъ сущностей и на разность ихъ Лиць. Отецъ по отношенню къ Сыну есть „*tota substantia*“, а Сынъ по отношенню къ Отцу есть „*derivatio et portio totius (substantiae)*“ (*),—точно также какъ солнце по отношенню къ лучу, и лучъ по отношенню къ солнцу. Дерево, ручей и лучъ связаны съ корнемъ, источникомъ и солнцемъ, можно сказать, такою же родственною связью, какъ дѣти съ своимъ отцемъ (*). Если дерево, ручей и лучъ не могутъ быть отдѣлены отъ корня, источ-

(*) Adv. Praxeam., cap. 8: «Protulit enim Deus Sermonem, sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium».

(*) Ibidem.

(*) Ibid. «Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore; et ita longe ab eo ponit, ut aeon patrem nesciat. Denique, desiderat nosse, non potest; imo et pene devoratur, et dissolvitur in reliquam substantiam».

(*) Adv. Praxeam., cap. 8.

(*) Ibid. cap. 9.

(*) Ibid. cap. 8.

ника и солнца, тѣмъ болѣе Слово, у котораго несравненно ближе и тѣснѣе отношеніе къ Отцу, и которое въ собственномъ смыслѣ (proprіe) есть Сынъ Божій, не можетъ быть отдѣлено отъ своего Отца (¹). Отецъ и Сынъ суть два тѣсно связанныя, единосущныя, но въ тоже время отличныя другъ отъ друга и особыя существа. Корень и дерево хотя и двѣ вещи, но соединены (conjunctae) между собою; источникъ и ручей хотя и два особенныхъ предмета (species), но всегда нераздѣльны (indivisae); лучъ и солнце хотя и двѣ различныхъ формы, но представляютъ вѣчто неразрывное (cohaerentes); точно также и Отецъ съ Сыномъ (²). Всякая вещь, происходящая отъ другой вещи, необходимо составляетъ вторую вещь въ отношеніи къ той, отъ которой происходитъ,—но отъ нея никогда не отдѣляется (³). Отецъ—первое Лицо св. Троицы, Сынъ—второе. Что сказано о Сынѣ, тоже самое нужно сказать и о Духѣ Святомъ. Онъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, какъ плодъ отъ дерева, какъ потокъ, вытекающій изъ рѣки, какъ свѣтъ, происходящій отъ луча. Онъ занимаетъ во св. Троицѣ третье мѣсто, какъ плодъ составляетъ какъ бы третью часть въ отношеніи къ корню, какъ потокъ есть вѣчто третье въ отношеніи къ источнику, и какъ свѣтъ также есть вѣчто третье въ отношеніи къ солнцу. (⁴) Онъ также, какъ и Сынъ, нераздѣленъ и единосущенъ съ Богомъ Отцемъ, хотя въ тоже время и отличенъ отъ Него, какъ особое и самостоятельное Лицо. „Alius Pater, et alius Filius, et alius Spiritus est.“ (⁵). Но и Отецъ и Сынъ и Духъ Святой—одной и тойже природы,—какъ корень, дерево и плодъ, или источникъ, ручей и потокъ, или солнце, лучъ, и происходящій отъ него свѣтъ. Такимъ образомъ, св. Троица,—заключаетъ Тертуліанъ,—исходящая отъ Отца, какъ отъ своего источника, чрезъ всѣ степени, нераздѣльно, связанныя и соединенныя между собою,

(¹) Adv. Praxeam, cap. 8.

(²) Ibid.

(³) Ibid.

(⁴) Ibid. „Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus Et fructus. et tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio.“

(⁵) Adv. Praxeam, cap. 9.

несколько не нарушаетъ единоначальства Бога, и въ полной степени согласна съ божественнымъ домостроительствомъ (1).

Въ этомъ вся сущность ученія Тертуліана о Богѣ и Троицѣ, о разности Лицъ въ божествѣ при строгомъ единствѣ въ Немъ. Вторая часть его книги,—не смотря на то, что она по объему гораздо больше первой (отъ главы X и до XXXI),—по содержанію бѣднѣе ея. Тертуліанъ занимается въ ней, главнымъ образомъ, критическимъ разборомъ разныхъ пунктовъ ученія своего противника,—при чемъ вѣдается часто въ діалектику, и не пренебрегаетъ разными логическими тонкостями, чтобы только показать всю несообразность и нелѣпость ученія Праксея. Новаго въ этой части его книги сравнительно съ первою частію почти ничего нѣтъ; на основаніи св. Писанія онъ развиваетъ и доказываетъ здѣсь только то, что уже сказано имъ прежде. Главная мысль, проходящая во всей этой части, и главная задача, которую преслѣдуетъ здѣсь Тертуліанъ, тѣже самыя, какія мы видѣли и въ первой части его книги; это—доказать троичность Лицъ въ единомъ Богѣ, и особенно—личное различіе Отца отъ Сына, такъ какъ это—самый главный пунктъ его полемики съ Праксеємъ.

Праксей и его послѣдователи, между прочимъ, говорили,—что „Отецъ самъ сдѣлался собственнымъ своимъ Сыномъ“: *Ipse se, inquit, Filium sibi fecit.* (2) Тертуліанъ разбираетъ это положеніе въ цѣлыхъ двухъ главахъ (cap. 10 и 11), и до наглядности ясно показываетъ, какъ оно несостоятельно и логически несообразно. Тертуліанъ употребляетъ здѣсь въ дѣло всю свою діалектику, чтобы побѣдить своего противника. Какъ образецъ тонкой діалектической полемики, это мѣсто—самое замѣчательное въ книгѣ Тертуліана. Вся сущность дѣла основана здѣсь на понятіяхъ „отецъ“ и „сынъ“. Само собою слѣдуетъ, пишетъ Тертуліанъ (3), что тотъ, кто отецъ, долженъ имѣть сына,

(1) Adv. Praxeam, cap. 8: «Ita trinitas per consertos et connexos, gradua a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepat, et oeconomicae statum protegit».

(2) Adv. Praxeam, cap. 10.

(3) Ibid.

а сынъ долженъ имѣть отца. Родиться взаимно одному отъ другаго невозможно, такъ чтобы отецъ былъ собственнымъ своимъ сыномъ, а сынъ—собственнымъ своимъ отцемъ. Необходимость требуетъ, чтобы отецъ имѣлъ сына, дабы быть отцемъ,—а сынъ имѣлъ отца, дабы быть сыномъ. Чтобы, наприм., быть мужемъ, мнѣ нужно имѣть жену; я не могу быть самъ для себя женою. Равнымъ образомъ, чтобы быть отцемъ, я долженъ имѣть сына, я не могу быть самъ своимъ сыномъ; а чтобы быть сыномъ, я долженъ имѣть отца; я не могу быть собственнымъ своимъ отцемъ. Я отецъ, когда имѣю сына, я сынъ, когда имѣю отца. Если я вмѣстѣ тотъ и другой, если я самъ и отецъ и собственный свой сынъ,—то я не могу быть ничѣмъ въ особенности,—ни отцемъ, потому что я же и собственный свой сынъ,—ни сыномъ, потому что я же и собственный свой отецъ. Скажутъ, что „такъ—почеловѣчески,—но для Бога нѣтъ ничего невозможнаго; ему не трудно было сдѣлаться вмѣстѣ и Отцемъ и Сыномъ, вопреки обыкновенному порядку вещей“. Что для Бога дѣйствительно нѣтъ ничего труднаго и невозможнаго, отвѣчаетъ Тертуллианъ ⁽¹⁾, въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія. Но если мы станемъ простираť божественное могущество на всѣ прихоти нашего воображенія; то легко можно предположить, что Богъ устроаетъ все такъ, какъ намъ угодно, потому только, что имѣетъ къ тому возможность. Дѣло не въ томъ, что для Бога возможно, а въ томъ, что ему угодно и что Онъ дѣлаетъ. Ему угодно было родить изъ Себя Сына, свое Слово, какъ отдѣльную и личную сущность,—и Онъ родилъ Его. Если бы Онъ самъ былъ собственнымъ своимъ Сыномъ, Онъ не сказалъ бы: *отрыну сердце Мое Слово благо* (Ис. 44, 1),—а сказалъ бы: *отрыну сердце Мое Меня самаю въ Слово благо* ⁽²⁾. Богъ говоритъ своему Сыну: *Сынъ мой еси Ты, Азъ днесъ родихъ Тя* (Ис. 2, 7),—тогда какъ, если бы Онъ былъ самъ собственнымъ своимъ Сыномъ, онъ выразился бы такъ: *рече Господь самому Себѣ: Азъ Сынъ Мой есмь, Азъ днесъ родихъ Себе* ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Advers. Praxeam, cap. 10.

⁽²⁾ Ibid., cap. 11.

⁽³⁾ Ibid.

Пли: *Азъ Господь создахъ Мя начало путей Моихъ въ днѣа Моя, прежде всѣхъ холмовъ родихъ Ми* (Прем. 8, 22) ⁽¹⁾, и т. п. Если же Богъ въ св. Писаніи называетъ Слово своимъ Сыномъ, и если Сынъ есть не иной кто, какъ изшедшій изъ Его чрева, и если Слово произошло изъ Его утробы, то стало быть Сынъ есть это именно Слово, а не тотъ, изъ чей утробы Оно произошло ⁽²⁾.

Въ послѣдующихъ главахъ своей книги Тертуллианъ исключительно становится на почву св. Писанія, и на основаніи большаго количества текстовъ старается убѣдить своего противника, что кромѣ Бога Отца есть Богъ Сынъ и есть Богъ Духъ Святой, которые единосущны по существу и различны по личному своему бытію.—Противъ Ираксея,—пишетъ Тертуллианъ,—говорить *множественность* Лицъ, которыя открываетъ намъ св. Писаніе въ своемъ ученіи о Богѣ. Если Богъ только единоличенъ,—то какъ понимать тогда: „сотворимъ чловѣка по образу нашему и по подобію“,—или: „се Адамъ бысть яко единъ отъ Насъ“? Ужъ не къ ангеламъ ли обращается здѣсь Богъ,—какъ думаютъ іудей, непризнающіе Сына за Бога? Нѣтъ,—причина, почему Богъ говоритъ: „сотворимъ“... „по образу нашему“... „единъ отъ Насъ“... заключается въ томъ, что вмѣстѣ съ Лицемъ Отца существовали тогда Лицо Сына—Его Слово, и Липо Св. Духа; въ единствѣ Троицы (ex unitate Trinitatis) Богъ бесѣдовалъ тогда, съ одной стороны, съ своимъ Сыномъ, который долженъ былъ нѣкогда облечься въ чловѣческую плоть,—а съ другой—съ Духомъ Святымъ, Освятителемъ людей,— бесѣдовалъ съ ними, какъ съ своими „*ministris et arbitris*“ ⁽³⁾. И въ другихъ мѣстахъ св. Писаніе точно также проповѣдуетъ намъ множественность Лицъ въ Божествѣ: „помаза Тя, Боже, Богъ твой елеемъ радости“ (Пс. 44, 8); „и рече Господь Господеви моему: сѣди одесную Мене“... (Пс. 109, 1); „Господь оджди на Содомъ и Гомморъ жупель и огнь отъ Господа съ небесе“ (Быт. 19, 24); „въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ у Бога, и Богъ бѣ Слово“ (Іоан. 1, 1), и

⁽¹⁾ Adv. Praxeam., cap. 11.

⁽²⁾ Ibid.

⁽³⁾ Ibid. cap. 12.

т. д. ⁽¹⁾. Св. Писаніе открываетъ намъ Бога *невидимаго* и Бога *видимаго*. Когда Моусей пожелалъ видѣть Господа, ему сказано было: „не возможели видѣти Лица Моего; не бо узрѣть человекъ Лице Мое и живъ будетъ“ (Исх. 33, 13, 20). Между тѣмъ, мы знаемъ, что многіе видѣли Бога и не умерли,—напр. изъ патриарховъ—Авраамъ и Іаковъ, изъ пророковъ—Исаія и Іезекіилъ. Что же это значить? Въ этомъ случаѣ возможно только одно удовлетворительное объясненіе: Богъ невидимъ въ существѣ своемъ, и видимъ въ своемъ проявленіи или явленіи: невидимый Богъ—это Отецъ, который невидимъ по причинѣ полноты Его величія (pro plenitudine majestatis); видимый Богъ—это Сынъ, который видимъ по причинѣ своего происхожденія (pro modulo derivationis); на солнце въ дѣломъ его составѣ мы не можемъ смотрѣть, между тѣмъ какъ глаза наши легко переносятъ солнечныя лучи, падающіе на землю ⁽²⁾. Богъ, являвшійся и дѣйствовавшій въ ветхомъ завѣтѣ, это Богъ Сынъ. Онъ сокрушилъ столпотвореніе гордыни, разсѣялъ языки, наказалъ вселенную потокомъ, одождилъ на Содомъ и Гоморру жупель и огонь отъ Господа съ небесе. Онъ также являлся на землю бесѣдовать съ человекомъ, отъ Адама до патриарховъ и пророковъ, въ видѣніи, во снѣ и т. п.,—устроая съ самаго начала то дѣло, которое Онъ долженъ былъ впоследствии довести до конца. Онъ же всегда поучалъ людей. Да и кто другой могъ обращаться на землѣ съ людьми, какъ не Богъ-Слово, имѣвшій воплотиться ⁽³⁾? Что невидимый Богъ есть Отецъ, а видимый—Сынъ, Тертуліанъ доказываетъ это довольно пространно (сар. 14—17), множествомъ текстовъ св. Писанія какъ новаго, такъ и ветхаго завѣта.

Въ подтвержденіе своего ученія о личномъ тождествѣ Бога Отца съ Богомъ Сыномъ Праксей и его послѣдователи ссылались, между прочимъ, на нѣкоторыя мѣста св. Писанія, напр. изъ новаго завѣта: „видѣвый Мене, видѣ Отца Моего“; „Азъ въ Отцѣ, и Отецъ во мнѣ есть“ (Іоан. 14, 8—9); „Азъ и Отецъ едино есма“ (Іоан. 10, 30). Тертуліанъ говоритъ противъ этого, что такихъ мѣстъ чрезвычайно мало сравни-

⁽¹⁾ Adv. Praxeam, сар. 13

⁽²⁾ Ibid., сар. 14.

⁽³⁾ Ibid., сар. 16.

тельно съ безчисленнымъ множествомъ другихъ, въ которыхъ ясно и опредѣленно отличается Богъ Отецъ отъ Бога Сына,—что недобросовѣстно въ виду большаго числа текстовъ пользоваться и давать силу гораздо меньшему числу (1). Далѣе, онъ цитуетъ огромное количество мѣстъ, въ которыхъ Отецъ отличается отъ Сына (ср. 21—25). „Евангеліе Іоанна,—пишетъ онъ,—все отъ начала и до конца проповѣдуетъ, что иное есть Лицо Отца, и иное Лицо Сына“ (2). Потомъ, обращаясь къ тѣмъ мѣстамъ Писанія, которыми пользуются его противники, Тертуліанъ доказываетъ, что мѣста эти вовсе не даютъ мысли о личномъ тождествѣ Бога Отца съ Богомъ Сыномъ, и обличаетъ своихъ противниковъ въ намѣренномъ извращеніи ихъ смысла. Изреченія—„видѣвый Мене видѣ Отца Моего“, „Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ есть“,—указываютъ только на тѣсный внутренній союзъ между Отцемъ и Сыномъ (*diuina personarum coniunctio*), на союзъ двухъ отличныхъ одно отъ другаго и самостоятельныхъ Лицъ,—но никакъ не на личное тождество ихъ (3). Въ силу этого союза Сынъ есть—такъ сказать—намѣстникъ (*vicarius*) своего Отца и представитель (*representator*) Его на землѣ; совершающій дѣла Его, говорящій слова Его и исполняющій волю Его (4). Отецъ открывается въ Сынѣ своими чудесами и своимъ чудеснымъ ученіемъ, которыя совершаетъ и которое проповѣдуетъ Сынъ,—такъ что невидимый и непостижимый Отецъ становится въ Сынѣ видимымъ и постижимымъ,—при чемъ личность Сына остается неприкосновенною. Это—то собственно и хотеть сказать А. А. Христосъ озпаченными изреченіями (5). Точно также нужно понимать и слова Спасителя: „Азъ и Отецъ едино есмь“. Спаситель прямо указываетъ здѣсь на два Лица; Онъ говорить „Азъ“ и „Отецъ“,—очевидно отличая Себя отъ Отца; онъ говоритъ—„есмы“, а не—„есмя“, во множественномъ, а не въ единственномъ числѣ,—тогда какъ нужно бы сказать на оборотъ, если бы Спаситель разумѣлъ Себя тождествен-

(1) Adv. Praxeam, cap. 20.

(2) Ibid. cap. 23.

(3) Ibid. cap. 24.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

нымъ съ Богомъ Отцемъ. Если бы Онъ и Отецъ составляли только одно Лицо,—Онъ сказалъ бы „одинъ“, а не „едино“, въ мужскомъ, а не въ среднемъ родѣ (¹). Вообще весь составъ текста указываетъ не на одно, а на два Лица,—указываетъ на ихъ „unitatem, similitudinem, conjunctionem et dilectionem Patris, qui Filium diligit, et obsequium Filii, qui voluntati Patris obsequitur“ (²). Изъ текста видно, что Отецъ и Сынъ и единосущны по своему существу, и различны по личному своему бытію: „Unum sumus, dieens, Ego et Pater, ostendit duos esse, quos aequat et jungit“ (³).

Другимъ замѣчательнымъ дѣятелемъ противъ патринасіанскихъ антиринитаріевъ былъ св. *Ипполитъ*, еп. римской крѣпости Остіи. Онъ дѣйствовалъ противъ нихъ на мѣстѣ самаго большаго распространенія ихъ ученія, т. е. въ римской церкви,—и во время ихъ особенной силы и значенія тамъ, когда они пользовались покровительствомъ сразу двухъ римскихъ епископовъ—Зефирина и Каллиста. Въ первой четверти III вѣка въ Римѣ господствовало ученіе Ноета, которое привалъ даже одинъ изъ римскихъ епископовъ того времени, Каллистъ; противъ этого-то собственно ученія и подвизался св. Ипполитъ, особенно въ званіи римскаго пресвитера. Кромѣ „*Philosophumena*“ (⁴), памятникомъ его дѣятельности противъ патринасіанскихъ антиринитаріевъ сохранилась до насъ его книга—„*Contra haeresin Noeti*“ (⁵). Книга эта почти вдвое меньше „*Adversus Praxeam*“ (въ ней XVII главъ), и гораздо бѣднѣе ея по содержанію. Планъ книги очень простъ и немногосложенъ: въ первой половинѣ ея (сар. I—VIII) св. Ипполитъ разбираетъ тѣ мѣста св. Писанія, на которыя ссылались послѣдователи Ноета для подтвержденія своего ученія; во второй (сар. IX—XVII) онъ излагаетъ собственное свое ученіе о Богѣ и св. Троицѣ. Подобно Тертуллиану, онъ старается доказать своимъ противникамъ, что въ Богѣ единомъ есть три различныхъ и еди-

(¹) Adv. Praxeam., сар. 22.

(²) Ibidem.

(³) Ibidem.

(⁴) Ереся Ноета св. Ипполита касается въ IX и X кн. «Philosophumena».

(⁵) См. «Patrolog. curs. completus», ed. Migne 1837 г., t. X.

посущныхъ между собою Лица—Отець, Сынь и Св. Духъ. Подобно Тертуллиану же онъ главнымъ образомъ излагаетъ ученіе о Богѣ Сыни,—Его происхожденіи и отношеніи къ Богу-Отцу,—Его воплощеніи и явленіи на землю,—и доказываетъ, что Онъ есть вмѣстѣ и истинный Богъ и истинный человѣкъ. Сходство между книгою Ипполита и книгою Тертуллиана—очень замѣтное, какъ въ полемическихъ приемахъ, такъ особенно въ ученіи о Богѣ и св. Троицѣ, которое онъ излагаетъ въ ~~в~~ некоторыхъ мѣстахъ почти буквально словами Тертуллиана. Въ сомнѣніи онъ писалъ свою книгу подъ сильнымъ влияніемъ „Adversus Praxeam“,—сравнительно съ которою новаго въ его книгѣ почти нѣтъ ничего.

Послѣдователи Ноета въ доказательство своего ученія ссылались, между прочимъ, на слѣдующія мѣста Писанія: Исаи 45, 14 и 15; Варух. 3, 36—38; Рим. 9, 5; Иоан. 10, 30 и 14, 8—9,—гдѣ говорится или о Богѣ единомъ и исключается всякій другой богъ, или Христосъ называется Богомъ, или—гдѣ самъ Сынь Божій говоритъ о своемъ единствѣ съ Богомъ Отцемъ. Изъ всѣхъ этихъ мѣстъ они выводили, что Христосъ и Богъ Отець есть одно и тоже Лицо,—что самъ Богъ Отець воплотился и спасъ человѣчскій родъ ⁽¹⁾. Св. Ипполитъ упрекаетъ своихъ противниковъ въ намѣренномъ искаженіи смысла избираемыхъ ими мѣстъ Писанія ⁽²⁾,—и даетъ этимъ мѣстамъ ихъ подлинное и настоящее значеніе,—стараясь доказать, что въ нихъ вовсе не заключается мысли о личномъ тождествѣ Отца и Сына,—что напротивъ Богъ Отець и Богъ Сынь отличаются въ нихъ другъ отъ друга. Разсматривая мѣсто пророка Исаи—14, 14 и 15 ⁽³⁾, св. Ипполитъ обращается къ контексту рѣчи, и, чтобы правильно понять мысль этого мѣста, онъ начинаетъ

⁽¹⁾ Contr. haeres. Noet., cap. 2.

⁽²⁾ Ibid., cap. 3.

⁽³⁾ Мѣсто это читается такъ: «утрудися Египеть, и куши египетскія, и саваннскія мужи высоты къ Тебѣ перейдутъ, и Тебѣ будутъ раби, и въ сладъ Тебѣ пойдутъ связаны узами ручными, и перейдутъ къ Тебѣ, и поклонятся Тебѣ, и въ Тебѣ помолются: яко въ Тебѣ Богъ есть, и рекуть: нѣсть Богъ развѣ Тебѣ, Ты бо еси Богъ, Богъ Шравель Сиасъ».

его нѣсколько выше, со стиха 11. По его толкованію выходитъ, что здѣсь рѣчь не объ одномъ, а о двухъ Божественныхъ Лицахъ—Отцѣ и Сынѣ. Говорящимъ представляется Богъ Отецъ,—а Лицо, о которомъ говорится, есть Богъ Сынъ. „Яко въ Тебѣ Богъ есть“, говорится, въ 14 стихѣ. Въ комъ это „въ Тебѣ“,—воскликаетъ св. Ипполитъ,—какъ не въ І. Христѣ, Слово Отца (τῷ Πατρὶ λόγῳ)? Богъ говоритъ здѣсь о воплощеніи Его и о рожденіи отъ Духа Святаго и Дѣвы Маріи,—говоритъ здѣсь о Немъ какъ о Человѣкѣ, въ которомъ пребывать будетъ Богъ (¹). Выше въ ст. 13 говорится: „Азъ возставихъ Его съ правдою Царя, и вси путіе Его прави“. Это опять не можетъ бытъ приложимо ни къ кому другому, кромѣ І. Христа. Здѣсь разумѣется воскресеніе Его изъ мертвыхъ силою и могуществомъ Отца Его,—какъ и апостолъ Павелъ свидѣтельствуетъ: „Аще ли же духъ воскресившаго Христа изъ мертвыхъ живетъ въ васъ, воздвигий Христа изъ мертвыхъ оживотворитъ и мертвенныя тѣлеса ваша“ (Рим. 8, 2) (²). Мѣсто книги пророка Варруха— „сей Богъ вашъ и не вмѣнится инъ къ Нему. Изобрѣйте всякъ путь хитрости, и даде ю Іакову отроку своему, и Израилю возлюбленному отъ Него. Посемъ на земли явися я съ человѣки поживе“ (3, 36—38)—это мѣсто опять есть не что иное, какъ пророчество объ І. Христѣ. Кто этотъ Іаковъ отрокъ Его и Израиль возлюбленный Его, какъ не тотъ, о которомъ самъ Богъ Отецъ говоритъ: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немъ же благоволихъ? Онъ получилъ отъ Отца своего „всякій путь хитрости“, т. е. званія,—Онъ есть совершенный Израиль и истинный Іаковъ,—Онъ „на землѣ явися и съ человѣки поживе“. Имя „Израиль“ значитъ видящій Бога (ἰσὼν τὸν Θεόν); а видигъ и знаетъ Бога одинъ только Сынъ (πᾶς) и совершенный человѣкъ; Онъ одинъ только знаетъ совѣты Отца; Онъ есть Тотъ, о которомъ Іоаннъ говоритъ: „Бога никтоже видѣ нигдѣже; едиnorodный Сынъ снъ въ лонѣ Отчи Той исповѣда“ (Іоан. 1. 18) (³). Что касается словъ ап. Павла въ посланіи къ Рим-

(¹) Contr. haeres. Noet, cap. 4.

(²) Ibid.

(³) Ibid. cap. 5.

лннамъ—„ихже отцы, и отъ нихже Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ благословенъ во вѣки“ (9, 5),—они безспорно и исключительно относятся къ I. Христу. Онъ есть „сый надъ всѣми“,—потому что самъ о Себѣ говоритъ: „вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ“ (Матѣ. 11, 27). Онъ есть „Богъ благословенъ во вѣки“, о которомъ св. Іоаннъ говоритъ: „сый, и же бѣ, и грядый вседержитель“ (Апок. 1, 8). Христосъ истинно есть Богъ вседержитель, которому „вся предана Отцемъ Его“ (Матѣ. 11, 27),—и которому „подобаетъ царствовать, дождеже положитъ вся враги подъ ногами своимъ“ (1 Кор. 15, 25). По слову апостола, Христу все покорено, „развѣ покоршаго Ему вся“, которому и „Онъ Самъ покорится, да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“ (1 Кор. 15, 27—28). Христу принадлежитъ господство надъ всѣмъ (*πάντων κρατεῖ*),—а господство надъ Нимъ самимъ принадлежитъ Отцу (*αὐτοῦ δὲ κρατεῖ ὁ Πατήρ*)⁽¹⁾. Такимъ образомъ, во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ Писанія св. Ипполитъ находить совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ каковой находили послѣдователи Ноета; путемъ сличенія этихъ мѣстъ съ другими мѣстами Писанія, преимущественно новаго завѣта, онъ доказываетъ своимъ противникамъ, что во всѣхъ нихъ говорится не объ одномъ только Богѣ Отцѣ въ Его тождествѣ съ Богомъ Сыномъ,—но главнымъ образомъ—объ I. Христѣ, какъ совершенно самостоятельномъ, отличномъ и отдѣльномъ Лицѣ отъ Бога Отца. Св. Ипполитъ опровергаетъ также ихъ толкованіе словъ Спасителя: „Азъ и Отецъ едино есмь“ (Іоан. 10, 30); видѣмый Мене видѣ Отца; Азъ въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть“ (Іоан. 14, 8—9). Св. Ипполитъ объясняетъ эти слова почти точно также, какъ объясняетъ ихъ Тертуліанъ⁽²⁾. Христосъ не сказалъ—„едино есмь“, но „есмы“; Онъ разумѣлъ здѣсь не одно Лицо, а два (*δύο πρόσωπα*),—одну только силу (*μὴν δὲ δύναμιν*)⁽³⁾. Съ изреченіемъ Христа „Азъ и Отецъ едино есмь“—очень сходны слѣдующія Его слова: „И Азъ славу, юже далъ еси мнѣ, дахъ имъ, да будутъ едино, яко же мы едино есмь; Азъ въ

(1) Contr. haeres. Noet., cap 5.

(2) См. Adv. Praxeas, cap 22.

(3) Contr. haeres. Noet., cap 7.

нихъ и Ты во мнѣ, да будутъ совершены во едино" (Іоан. 17, 22—23). Здѣсь, во первыхъ, ясно различаются—Сынъ, говорящій о себѣ въ первомъ лицѣ, и Отецъ, къ которому Онъ обращается. Во вторыхъ,—единство или единеніе вѣрующихъ въ І. Христа здѣсь сопоставляется и сравнивается съ единствомъ и единеніемъ Бога Отца съ Богомъ Сыномъ. Какъ мы всѣ, вѣрующіе въ І. Христа, составляемъ одно тѣло по существу (*ἐν ὅμα κατὰ τὴν ὁυσίαν*), силѣ и единомыслию (*τῇ δυνάμει καὶ διαθέσει τῆς ὁμοφροσύνης*), различаясь въ то же время другъ отъ друга личными и индивидуальными особенностями; такъ и Сынъ (*πῶς*), посланный въ міръ и не узнаваемый тѣми, къ которымъ Онъ былъ посланъ, исповѣдуетъ,—что Онъ едино есть со Отцемъ,—едино по силѣ и расположенію (*δυνάμει καὶ διαθέσει*) а не по личному бытію⁽¹⁾. Онъ имѣетъ одинъ умъ съ Нимъ⁽²⁾. И слова—„видѣмый Мене видѣ Отца Моего; Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть“, скъзанныя Спасителемъ въ отвѣтъ на просьбу Филиппа—„покажи намъ Отца, и довлѣтъ намъ“, точно также не заключаютъ въ себѣ той мысли, какую даютъ имъ послѣдователи Ноета. Смыслъ этихъ словъ такой: І. Христосъ есть образъ Бога Отца; кто не знаетъ образа, тотъ не можетъ знать и первообраза,—кто не знаетъ Сына, тотъ не знаетъ и Отца; а кто знаетъ образъ Отца, Сына, тотъ можетъ знать и первообразъ, т. е. самого Отца. І. Христосъ есть путь, ведущій къ познанію Бога Отца⁽³⁾. Итакъ, заключаетъ св. Ипполитъ, послѣдователи Ноета напрасно ссылаются на означенныя мѣста св. Писанія. Они понимаютъ ихъ неправильно и толкуютъ превратно. Мѣста эти, напротивъ, научаютъ насъ вѣровать во единого Бога, безначальнаго, безстрастнаго и безсмертнаго, творящаго все, что Онъ хочетъ, какъ хочетъ и когда хочетъ⁽⁴⁾,—въ Бога Отца Вседержителя, Сына Божія І. Христа, истиннаго Богочеловѣка, которому Отецъ все покоряетъ, кромѣ Себя Самого,—и въ Духа Святаго,—т. е. вѣровать въ три Лица св. Троицы⁽⁵⁾. Гогъ

(1) Contr. haeres. Noet., cap. 7.

(2) Ibid. «Ἔς γὰρ νοῦς Πατρὸς οὗ πῶς».

(3) Ibid. cap. 7.

(4) Ibid. cap. 8.

(5) Ibid.

единъ по силѣ (*κατὰ τὴν δύναμιν*), и тринчевъ по домострои-
тельности (*κατὰ τὴν οἰκονομίαν*), по своему проявленію въ устрое-
ніи дѣла нашего спасенія (¹). Это составляетъ переходъ къ
слѣдующей части книги св. Ипполита, въ которой на осно-
ваніи св. Писанія онъ довольно подробно и обстоятельно из-
лагаетъ ученіе о Богѣ единомъ и тринчномъ въ Лицахъ,—
въ особенноти о Богѣ Сынѣ,—о Его отношеніи къ Богу
Отцу, происхожденіи и природѣ.

Богъ отъ вѣчности былъ только одинъ, не имѣя ничего
себѣ совѣчнымъ (*σύγχρονον*) (²), ничего т. е. инаго, кромѣ
Него самаго,—ничего изъ сотвореннаго. Но будучи одинъ
(т. е. по существу своему), Онъ былъ въ тоже время и
многій: *αὐτὸς δὲ μόνος ὢν, πολλὸς ἦν*. (³). Ибо Онъ не былъ безъ
разума, безъ мудрости безъ силы и совѣта; все было въ Немъ,
и Онъ былъ все (⁴). Когда захотѣлъ и какъ захотѣлъ, Онъ
сотворилъ міръ мыслию, волею и словомъ (*ἐννοηθεὶς, θελήσας
καὶ φθεγγόμενος*),—но не Самъ Его сотворилъ, а чрезъ свое
Слово, которое Онъ открылъ (*ἔδειξε*) въ опредѣленное Имъ
самимъ время (*καιρῶν ὀρισμένων παρ' αὐτῶ*) (⁵). Все существую-
щее Онъ сотворилъ своимъ Словомъ и Мудростію (*διὰ τοῦ λόγου
καὶ σοφίας*); Слово творило, Мудрость устроила (⁶). Богъ все
сотворилъ, какъ хотѣлъ,—потому что Онъ Богъ. Онъ родилъ
для этого Слово, отъ вѣчности сущее въ Немъ,—родилъ Его,
произнесши первый звукъ (*πρωτέραν φωνὴν φθεγγόμενος*), и—какъ
свѣтъ отъ свѣта. Онъ сдѣлалъ Его начальникомъ, совѣтни-
комъ и устроителемъ всего сотвореннаго; собственный свой
умъ (т. е. Сына) Онъ сдѣлалъ Господомъ твари; невидимаго
прежде Онъ сдѣлалъ видимымъ для всего міра и являемымъ,

(¹) *Const. haeres. Noet.*, cap. 8.

(²) *Ibid.* cap. 10. Все послѣдующее ученіе св. Ипполита о Богѣ и
происхожденіи отъ Него Слова очень живо напоминаетъ собою ученіе Тер-
туліана о томъ же самомъ предметѣ: *Adv. Prax.*, cap. 5.

(³) *Ibid.*

(⁴) *Ibid.* ὅτι οὐτε γὰρ ἄλογος, οὐτε ἄσπορος, οὐτε ἀδύνατος, οὐτε
ἀζούλευτος ἦν. Πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῶ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν.

(⁵) *Ibid.* cap. 10.

(⁶) *Ibid.* Безъ сомнѣнія, подъ Словомъ св. Ипполитъ разумѣетъ дѣль-
второе Лицо св. Троицы, а подъ Мудростію—Духа Мудрости, третье Лицо.

чтобы міръ, увидѣвши Его, могъ спастися (¹). Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Богомъ отъ вѣчности существовавъ другою (*παράστατο αὐτῷ ἕτερος*) (²), не въ томъ однакожъ смыслѣ, чтобы было два Бога, но какъ стѣтъ отъ свѣта, вода отъ источника, лучъ отъ солнца,—такъ и Сынъ отъ Отца (³). Едина сила отъ всего; все есть Отецъ, а сила—Слово (⁴), умъ Божій, явившійся въ міръ Сыномъ Божиимъ (⁵). Все чрезъ Сына, а самъ Онъ отъ Отца. Не два Бога, а единъ Богъ, прославляемый въ двухъ лицахъ—Отцѣ и Сынѣ; третье—домостроительство, благодать Св. Духа: „*ἁκονομία δὲ τρίτη, ἢ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος*“ (⁶). Богъ есть единъ въ трехъ лицахъ; первое лицо—Отецъ, второе—Сынъ, а третье—Духъ Святый (⁷).—Въ этой св. Троицѣ сохраняется строгое единство. Отецъ заповѣдуетъ (*ἐπιτέλλεται*), Сынъ совершаетъ (*αὐτοτελεῖ*) и отвергается,—Отецъ чрезъ Него познается (⁸). Въ домостроительствѣ и устроеніи нашего спасенія всѣ три Лица св. Троицы дѣйствуютъ согласно: Отецъ повелѣваетъ (*κελεύει*), Сынъ повинуется (*υπακούει*), Св. Духъ наставляетъ и сообщаетъ вѣдѣніе (*τὸ δὲ σπικεῖλον ἁγίου Πνεύμα*) (⁹). Отецъ—„падъ всѣмъ“ Сынъ—„чрезъ все“ Духъ Святый—„во всемъ“ (Еф. 4 6) (¹⁰). Иначе мы не можемъ познать сдипаго Бога какъ только

(¹) Вотъ подлинныя слова св. Исаакиа: „*Τῶν δὲ γενομένων ἀρχηγὸν καὶ ἀμφοτέρων καὶ ἐσχάτην ἐγένετο λόγον, ὃν λόγον ἔχον ἐν αὐτῷ ἀσφατὸν τε ἄντα τῷ κτισθμένῳ κόσμῳ, ὁρατὸν ποιῆι, προτέραν φωνὴν φεγγυμένως, καὶ φῶς ἐκ φωτός γεννῶν, προῆγεν τῇ κτίσει Κύριον, τὸν ἴδιον νοῦν, ἀπὸ μόνου πρώτερον ὁρατὸν ἵπαρχοντα, τῷ δὲ γενομένῳ κόσμῳ ἰωρατὸν ἄντα, ὁρατὸν ποιῆι, ὅπως δια τῶν φανῆται ἰδῶν ὁ κόσμος, σαφῆσαι διωρηθῆι.*“ (Ibid).

(²) Contr. haeres. Noet., cap. 11.

(³) Ibid. „*ἕτερον δὲ λέγων ὃν δύν Θεοὺς λέγο, ἀλλ. ὡς φῶς ἐκ φωτός, ἢ ὡς ὕψος ἐκ πηγῆς, ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου.*“

(⁴) Ibid. „*Ἄνωταις γὰρ μία ἢ ἐκ τῶν παντός, τὸ δὲ πᾶν Πατῆρ, ἐξ ὃν δύναιμις Λόγος.*“

(⁵) Ibid. „*Οὗτος δὲ νοῦς, ὃς πρώτως ἐν κόσμῳ ἰδεῖντο παῖς Θεοῦ.*“

(⁶) Contr. haeres. Noet., cap. 11.

(⁷) Ibid.

(⁸) Ibid.

(⁹) Ibid.

(¹⁰) Ibid.

вѣрою въ Отца, Сына и Св. Духа. Иудеи славилн Отца, но лишены были благодати, потому что не знали Сына; ученики Господа знали и Сына, но не въ Духѣ Святомъ, котораго они еще не знали (¹). Нужно прославлять Бога такъ, какъ Онъ Самъ хочетъ, и какъ требуетъ этого Спаситель, который заповѣдывалъ своимъ ученикамъ учить народы „во имя Отца и Сына и Св. Духа“ (Мате. 28, 19). Спаситель показываетъ этими словами, что всякій, кто опуститъ хоть одинъ изъ этихъ трехъ членовъ исповѣданія св. Троицы, будетъ не вполнѣ славить Бога, прославляемаго въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ (²).

Въ этомъ вся сущность ученія св. Ипполита о св. Троицѣ,—о трехъ вѣчныхъ и самостоятельныхъ Лицахъ въ Божествѣ, при строгомъ единствѣ въ Немъ. Въ остальныхъ главахъ своей книги онъ въ частности старается доказать своимъ противникамъ, на основаніи Писанія,—что не Отецъ, а Сынъ, какъ отдѣльное отъ Него Лицо, явился на землю и спасъ родъ человѣческій (³), что именно Онъ родился отъ Дѣвы Маріи и Духа Святаго сверхъестественнымъ и непостижимымъ для насъ образомъ, принявъ истинную плоть и истинную душу человѣческія, и совмѣстилъ въ своемъ Лицѣ истиннаго Бога и истиннаго человѣка,—сталъ Богочеловѣкомъ (⁴). Эту послѣднюю мысль св. Ипполитъ развиваетъ особенно подробно, ясно и опредѣленно (въ главѣ XVII своей книги). Ученіе его о двухъ природахъ въ І. Христѣ, связанныхъ въ Немъ нераздѣльно и несліянно, едва ли не самое замѣчательное мѣсто во всей его книгѣ. Этимъ своимъ ученіемъ онъ какъ нельзя выпуклѣе и рѣзче представляетъ вопреки ученію своихъ противниковъ—особность и личное отличие Бога Сына отъ Бога Отца. Во всей своей жизни и дѣятельности на землѣ,—пишетъ св. Ипполитъ,—(⁵), Спаситель представляется намъ вмѣстѣ и истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ,—представляется какъ *дѣйствитель-*

(¹) Contr. haeres. Noet., cap. 14.

(²) *Ib. d.*

(³) Эту тему св. Ипполитъ развиваетъ въ XII, XIII, XV, XVI и XVII главахъ своей книги.

(⁴) Contr. haeres. Noet., cap. 15 и 16.

(⁵) *Ibid.* cap. 17.

нос *Лицо*—Богочеловѣкъ. Онъ—Богъ, но въ тоже время работаетъ и утомляется, чувствуетъ голодъ и жажду, ѣсть и пьетъ, спасается бѣгствомъ, когда Его преслѣдуютъ. Какъ Богъ обладая природою, не нуждающагося во снѣ, Онъ спитъ; сошедши на землю для страданія за мѣръ, Онъ устрашается чаши своихъ страданій, и молится своему Отцу, чтобы эта чаша миновала Его. Въ душевной скорби и тѣснотѣ подкрѣпляется ангеломъ тотъ, кто самъ укрѣпляетъ вѣрующаго въ Него, и кто самъ учитъ пренебрегать смертію ради истины. Иудею предается тотъ, который знаетъ, кто таковъ Иуда. Каиафою уничижается тотъ, кого самъ же Каиафа прославляетъ какъ Бога. Иродомъ презирается и Пилатомъ наказывается Господь и Владыка всей вселенной, сошедшій на землю понести наказаніе за грѣхи мѣра. Воинами схватывается и въ темницу заключается тотъ, кому предстоятъ и служить тьмы темъ ангеловъ и архангеловъ. На деревѣ распинается устроившій небо, *аки коміру*; Отцу своему предаетъ духъ нераздѣльный съ Нимъ,—умираетъ имѣющій власть „положити душу свою и паки пріяти ю“,—полагается во гробъ воскрешающій мертвыхъ,—въ третій день послѣ смерти воскрешается Отцемъ своимъ тотъ, кто самъ есть жизнь и воскресеніе. Онъ славословится ангелами, принимаетъ поклоненіе отъ пастырей,—Его ожидаетъ Сумеонъ, какъ чаюніе языковъ,—о Немъ свидѣлствуетъ Анна,—къ Нему идутъ волхвы,—на Него указываетъ Іоаннъ (креститель),—о Немъ говоритъ съ неба Отецъ: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, того послушайте“ (Матѣ. 17, 5),—Его искушаетъ и имъ побѣждается діаволь. Иисусъ изъ Назарета, а не Богъ Отецъ, претворяетъ въ Канѣ галилейской воду въ вино,—утишаетъ бурное море, и ходитъ по-морю, какъ по-суху. Это Онъ исцѣляетъ слѣпца отъ рожденія, воскрешаетъ Лазаря, творитъ безчисленные чудеса, отпускаетъ грѣхи и облакаетъ апостоловъ силою свыше. Это ради Его именю смерти помрачается солнце, тьма покрываетъ землю, распадаются камни, разрывается церковная завѣса, колеблются основанія земли, отверзаются гробы и воскрешаютъ мертвые. Это Иисусъ изъ Назарета, по воскресеніи своемъ изъ мертвыхъ, является въ апостоламъ чрезъ заключенныя двери,—возносится въ виду ихъ на него и возсѣдаетъ одесную Отца, какъ Царь славы,—чтобы снова придти для суда надъ живыми и мертвыми. Онъ есть истинный Богъ, ради

насть сдѣланійся человекомъ, которому *вся предѣла суть* *Смишемъ Ею.*

Наконецъ, третьимъ церковнымъ писателемъ, дѣйствовавшимъ въ III вѣкѣ противъ патрипассіанскихъ антитринитаріевъ, былъ св. *Діонисій еп. александрійскій.* Тертуліанъ и св. Ипполитъ писали противъ самой первой формы ученія патрипассіанскихъ антитринитаріевъ, противъ ученія Праксея и Ноета,—св. Діонисій писалъ противъ послѣдней формы этихъ антитринитаріевъ, противъ ученія Савеллія и его послѣдователей. Полемика св. Діонисія съ Савелліемъ известна впрочемъ не столько по своему содержанию,—такъ какъ отъ его сочиненій сохранились до насъ только одни отрывки,—сколько по тѣмъ спорамъ, которыя происходили по поводу ея въ христіанской церкви, какъ еще при жизни св. Діонисія, такъ и въ послѣдствіи, въ IV вѣкѣ, когда аріане хотѣли воспользоваться его авторитетомъ для подкрѣпленія своего ученія, и ссылались на него, какъ на своего единомышленника.

Ученіе Савеллія,—отрицавшаго личное существованіе всѣхъ трехъ божественныхъ упостасей, и считавшаго ихъ только различными проявленіями или дѣятельностями одной и тойже абсолютной Монады, которую Онъ и его послѣдователи называли иногда „Отцемъ“,—особенно сильно распространилось въ Африкѣ, въ верхней Ливіи, гдѣ приняли его даже нѣкоторые епископы,—распространилось до такой степени, что, по замѣчанію св. Афанасія, „въ церквахъ перестали уже проповѣдывать о Сынѣ Божіемъ“⁽¹⁾. Св. Діонисію, какъ епископу верховствующей африканской церкви, принадлежалъ главный надзоръ надъ всѣми прочими африканскими церквами—⁽²⁾, и очень естественно послѣ этого, если вѣсть о распространеніи ереси Савеллія даже между предстателями этихъ церквей была принята имъ горячо, и пробудила въ немъ благочестивую ревность по вѣрѣ. Св. Діонисій явился самымъ сильнымъ и дѣятельнымъ противникомъ этой ереси, дѣйствуя противъ ея и устно и письменно⁽³⁾. Онъ написалъ противъ Савеллія нѣсколько посланій къ

⁽¹⁾ Твор. св. Афан. ч. 1, стр. 366.

⁽²⁾ Ibid.

⁽³⁾ Церк. ист. Евсев. кв. VII, гл. 6.

разнымъ лицамъ⁽¹⁾.—изъ которыхъ впрочемъ ни одно не сохранилось въ цѣлости до насъ. Сохранился только одинъ незначительный отрывокъ изъ его „послания къ Евфранору и Аммонію противъ Савеллія“ въ „epistola de sententia Dionysii Alexandrini“ св. Аванасія, — тотъ самый отрывокъ, на который особенно указывали аріане, какъ на доказательство единомыслія съ ними св. Діонисія; да еще самъ Діонисій въ своей книгѣ „Elenchus et Apologia“, написанной имъ уже впоследствии противъ взводимыхъ на него обвиненій, приводитъ нѣсколько словъ изъ того же самого посланія. Защищая противъ Савеллія разность и личное отличіе Бога Отца, Бога Сына, и Бога Духа Святаго, — св. Діонисій нѣсколько увлекся полемикою съ своими противниками, и дозволялъ себѣ нѣкоторыя крайнія и неосторожныя выраженія въ ученіи о св. Троицѣ и Сынѣ Божіемъ. По его „посланію къ Евфранору и Аммонію“ выходило, что Отецъ, Сынъ и Духъ Святыя суть три различныя силы, три отдѣльныя божества и три чуждая одна другой вѣстаси⁽²⁾, — и что Сынъ Божій есть промаведеніе и тварь, не рожденъ, а сотворенъ Богомъ Отцемъ; было время, когда Его не было, когда Богъ не былъ Отцемъ, и былъ безъ Слова⁽³⁾; Сынъ Божій чуждъ по своей сущности Богу Отцу; Богъ Отецъ находится въ Немъ въ такомъ же отношеніи, въ какомъ — дѣлатель къ выноградной лозѣ и судостроитель — къ ладіѣ⁽⁴⁾. Такое ученіе св. Діонисія, неосторожно допущенное имъ въ означенномъ „посланіи“, нашло себѣ противника и обличителя въ другомъ св. Діонисіѣ, еп. римскомъ. Нѣкоторые изъ братьевъ александрійской церкви, — рассказываетъ св. Аванасій⁽⁵⁾, — были смущены ученіемъ своего епископа, — и, не узнавши какъ слѣдуетъ дѣла не спросивъ его самого, почему онъ такъ именно учитъ, отправились въ Римъ и обвинили его предъ тамошнимъ епископомъ Діонисіемъ. Это и подало поводъ римскому епи-

(1) Церк. ист. Евсев. кн. VII, гл. 6.

(2) Такъ передаютъ враги св. Діонисія; см. творенъ св. Аван., ч. 1, стр. 379.

(3) Такъ передаетъ самъ св. Аванасій, защищавшій Діонисія; см. твор. Аван., ч. 1, стр. 377.

(4) Ibid. стр. 365.

(5) Ibid. стр. 373.

скопу написать посланіе вмѣстѣ и противъ савелліанъ и противъ „раздѣляющихъ и разсѣкающихъ божественное единоначаліе (*τὴν μοναρχίαν*) на какія—то три силы, три божества и отдѣльныя вѣности“⁽¹⁾,—а также и противъ тѣхъ, которые считаютъ І. Христа „тварію и произведеніемъ“⁽²⁾.

Посланіе св. Діонисія римскаго, которое надписывается—*Adversus Sabellianos*⁽³⁾, можетъ служить образцомъ и самымъ лучшимъ выраженіемъ современнаго ему ученія церкви. Догматическая точность и опредѣленность языка, которымъ написано это посланіе,—вѣрность, правильность и чистота изложеннаго въ немъ ученія ставятъ его на ряду съ святоотеческими твореніями слѣдующаго IV вѣка. Въ отрывкѣ, который сохранился до насъ, св. Діонисій ничего не говоритъ противъ Савеллія,—кромя того, что называетъ его учене „хулою на Бога“. Онъ говоритъ въ немъ противъ тѣхъ, которые впадаютъ въ противоположную Савеллію крайность—которые проповѣдуютъ нѣкоторымъ образомъ трехъ боговъ, и раздѣляютъ святую единицу (*τὴν ἀγίαν μονάδα*) на три отдѣльныя и одна другой чуждыя вѣности (*εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ζῆνας, ἀλλήλων παντάπασιν κεχωρισμένους*)⁽⁴⁾ Такое ученіе есть маркіоново ученіе; а Маркіонъ училъ не какъ ученикъ Христовъ, а какъ ученикъ діавола; маркіониты не знаютъ ясно Троицы, проповѣдуемой божественнымъ писаніемъ; ни ветхій, ни новыи завѣтъ не учатъ о трехъ богахъ⁽⁵⁾. „Божественному Слову,—пишетъ св. Діонисій,—необходимо быть въ единеніи съ Богомъ вселесныхъ, и Св. Духу должно пребывать и вселяться въ Богѣ,—такъ чтобы божественная Троица оглаждалась и сосредоточивалась въ Богѣ Вседержителѣ, какъ въ своей главѣ (*εἰς κορυφὴν τίνα*)“⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Творен. св. Асая, ч. 1; стр. 350.

⁽²⁾ Ibid.

⁽³⁾ Это посланіе сохранилось до насъ не во весь свой объемъ; лишь довольно значительной отрывокъ его (состоящій изъ трехъ главъ) цитируется св. Асанаіемъ въ его «De decretis synodi Nicaenae». Подлинный текстъ этого посланія можно читать еще въ «Patrolog. curs. complet.», ed Migne, 1844 г., т. V.

⁽⁴⁾ Patrolog., curs. comp., 1844 г., т. V. p. 112.

⁽⁵⁾ Ibid. p. 112—114.

⁽⁶⁾ Ibid. p. 112.

Даліне св. Діонисій говорить противъ тѣхъ, которые считаютъ Сына Божія не „рожденнымъ“, а „произведеніемъ“ Бога Отца, одною изъ тварей. Если Сынъ сотворенъ, то было время, когда Его не было; но Онъ всегда былъ, потому что *Онъ во Отцѣ*, какъ Онъ самъ говоритъ. По ученію писанія, І. Христосъ есть Слово, Сила, Мудрость, которая суть силы Божія (*διουσιες τῶν Θεῶν*), всегда присущія Богу. Если, стало быть, было время, когда Сына Божія не было, значитъ не было въ Богѣ и этихъ силъ,—что уже совершенно нелѣпо (*). Въ изреченіи премудраго—„Господь созда Мя начало путей своихъ“,—слово „созда“ вовсе не одно и тоже съ словомъ „сотвори“; „созда Мя начало путей своихъ“ значитъ: „поставилъ Меня надъ дѣлами своими“, которая сотворены самимъ же Сыномъ Божиимъ (*). И можемъ ли быть тварію „Первороденный всея твари“ (Кол. 1, 15), „рождаемый изъ чрева прежде денницы“ (*)? И такъ не должно чудную и божественную единицу (*τῆς ἀσχεκότητος καὶ Θεῶν Μονάδα*),—заключаетъ св. Діонисій (*),—раздѣлять на три божества, и словомъ—*сотворение*—унижать безмѣрное величіе и достоинство Господа; нужно вѣровать въ Бога Отца Вседержителя, въ І. Христа Сына Его и въ Духа Святаго,—нужно вѣровать, что Богъ Слово—едино со Отцемъ, какъ Онъ и самъ о себѣ говоритъ: „Азъ и Отецъ едина есмы; Азъ въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть“. И такимъ образомъ останутся непрямословленными—и божественная Троица и святая проповѣдь о единоначаліи.

Прочитавши это посланіе, св. Діонисій александрійскій написалъ въ свое оправданіе и отослалъ къ римскому Діописію „Elenchus et Arologia“ (въ четырехъ книгахъ),—въ которомъ онъ защищается отъ взведенныхъ на него обвиненій, и старается оправдать свои неосторожныя выраженія о Лицахъ св. Троицы вообще и Сынѣ Божіемъ вѣчности поводомъ и обстоятельствами, заставившими его употребить эти выраженія,—т. е. чтобы какъ можно рѣзче и выпуклѣ представить своимъ противникамъ разность и личное от-

(*) Patrolog. curs. compl., 1844 г., т. V, p. 116.

(*) Ibid.

(*) Ibid.

(*) Ibid.

лице между Богомъ Отцемъ, Сыномъ и Духомъ Святымъ; и въ доказательство своего православія онъ излагаетъ истинное учение о Богѣ и св. Троицѣ. Отъ „Elenchus et Apologia“ св. Діонисія сохранилось до насъ только нѣсколько отрывковъ въ „Epistola de sententia Dionysii Alexandrini“ св. Афанасія⁽¹⁾, который взялъ на себя трудъ защитить своего предшественника по епископской кафедрѣ отъ гѣхъ обвиненій, которыя возводили на него ариане, старавшіеся прикрыть свое ученіе авторитетомъ св. учителя,—защитить его мѣстами изъ собственныхъ его сочиненій, и особенно изъ его „Elenchus et Apologia“. По св. Афанасію, все дѣло представляется слѣдующимъ образомъ. Называя Сына Божія тварію и произведеніемъ, Діонисій разумѣлъ только Его человѣческую природу, а не божескую; ученіемъ о чело­вѣчествѣ І. Христа онъ хотѣлъ доказать—вопреки ученію Савеллія—отличіе Бога Сына отъ Бога Отца,—что не Отецъ, а Сынъ содѣлался за насъ чело­вѣкомъ, и что поэтому Отецъ—не Сынъ. Діонисій называлъ Отца *дымателемъ*, а Сына *лозою*; онъ хотѣлъ этимъ только сказать, что чело­вѣчество Сына чуждо божества Отца, точно также какъ виноградная лоза не то по своей сущности, что дыматель⁽²⁾. Но о божествѣ І. Христа и вообще о всей св. Троицѣ св. Діонисій училъ вполне православно. Сынъ Божій точно также вѣченъ, какъ и Отецъ. Не было времени,—ишетъ онъ въ первой книгѣ своего „Elenchus et Apologia“,—когда бы Богъ не былъ Отцемъ⁽³⁾. Христосъ существуетъ всегда, потому что Онъ Слово, Премудрость и Сила, которыя присущи Богу отъ вѣчности⁽⁴⁾. Онъ есть сіяніе вѣчнаго свѣта: „ἀπαύρασμα φωτός αἰδίου“; поэтому и самъ Онъ—вѣченъ. Свѣтъ существуетъ всегда, и не можетъ быть безъ сіянія; поэтому—и сіяніе существуетъ всегда. Богъ Отецъ есть свѣтъ вѣчный, безначальный и безконечный (ὁ Θεὸς αἰώνιον ἐκ φῶς, οὐτε ὀρεξόμενος, οὔτε λήξόν ποτε); слѣдовательно и Богъ Сынъ, свѣто-

(1) Твор. св. Афан., ч. 1, стр. 361—392. Подлинный текстъ этихъ отрывковъ можно читать также и въ „Patrolog. curs. complet., 1844 г. т. V.

(2) Твор. св. Афан., ч. 1, стр. 367. 374. и др.

(3) Fragm. 1 ex primo libro (Elenchus et Apologia); въ „Patrolog. curs. complet., 1844 г., т. V, и въ твор. св. Афан., ч. 1.

(4) Fragm. 2 ex primo libro. Ibid.

варное сіяніе Его, безначаленъ, безконеченъ и вѣченъ⁽¹⁾. Онъ есть вѣчный Сынъ вѣчнаго Отца, и свѣтъ отъ свѣта: „*ὄντος οὐκ ἀπὸ τοῦ τοῦ Πατρὸς ἀϊδιος ὁ Υἱὸς ἐστὶν, φῶς ἐκ φωτός ὄν*“⁽²⁾; Онъ всегда соприсущъ Отцу, исполненъ сущаго и самъ есть сущій отъ Отца⁽³⁾. Богъ Отецъ—не Творецъ Его, а Отецъ въ собственномъ смыслѣ этого слова,—и Сынъ не сотворенъ, а роженъ⁽⁴⁾. И Христосъ находится къ Богу Отцу точно въ такомъ же отношеніи, какъ сынъ къ своему отцу,—Онъ одинаковой съ Нимъ природы,—Онъ *единосущенъ* (*ὁμοουσιος*) съ Нимъ, хотя въ то же время и отличенъ отъ Него, какъ особое и самостоятельно существующее Лицо⁽⁵⁾. Онъ неотлученъ и нераздѣленъ отъ Него до такой степени, что когда говорится—„Отецъ“, то само собою разумѣется и Сынъ,—а когда говорится—„Сынъ“, разумѣется и Отецъ⁽⁶⁾. Точно также неотлученъ и неотдѣлимъ отъ Отца и Сына и Духъ Святой⁽⁷⁾. „Гдѣ же я проповѣдую, спрашиваетъ св. Діонисій,—что три Лица св. Троицы суть отдѣльныя и чуждыя одна другой впостаси⁽⁸⁾? Гдѣ же я учу, что Христосъ—не единосущенъ съ Богомъ Отцемъ? Напротивъ, я употребляю о Немъ такія выраженія, которыя представляютъ мое ученіе совсѣмъ въ иномъ видѣ⁽⁹⁾. Онъ происходитъ отъ Отца, какъ рѣка отъ источника, растеніе отъ корня, дитя отъ родителя. Рѣка, растеніе и дитя различны и обладаютъ другимъ бытіемъ, чѣмъ истопникъ, корень и родитель; но въ то же время однородны (*ὁμογενεις*) и рѣка съ источникомъ, и растеніе съ корнемъ, и дитя съ своимъ родителемъ. Точно также и Богъ Сынъ относится къ Богу Отцу; Онъ единосущенъ съ Нимъ, но въ то же время и отличенъ отъ Него⁽¹⁰⁾. Онъ роженъ отъ Него, какъ живнъ отъ жизни, какъ

(1) Fragm. 3, *Ibid.*

(2) Fragm. 4, *Ibid.*

(3) Fragm. 5, *Ibid.*

(4) Fragm. 10 ex libro secundo.

(5) Fragm. 6 ex primo libro.

(6) Fragm. 8 ex secundo libro.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) Fragm. 6 ex primo libro.

(10) *Ibid.*

свѣтоварный свѣтъ отъ неугасимаго свѣта⁽¹⁾. Богъ Отецъ по отношеніи къ Сыну, пишетъ св. Діонисій⁽²⁾, тоже самое, что мысль по отношеніи къ слову. Мысль и слово отличны другъ отъ друга, и занимаютъ свое собственное и отдѣльное отъ всего прочаго мѣсто; мысль пребываетъ и движется въ сердцѣ, а слово на языкѣ и на устахъ; однакожь, они—неразлучны, и ни на одну минуту не оставляютъ другъ друга. Ни мысль не бываетъ безъ слова, ни слово—безъ мысли; но мысль рождаетъ слово, сама проявляясь въ немъ,—а слово выражаетъ и обнаруживаетъ мысль, получивъ въ ней бытіе свое. Мысль есть какъ бы внутреннее слово, а слово—вовнѣ выраженная. Мысль исходитъ въ слово, а слово заключаетъ мысль въ умахъ слушателей; и такимъ образомъ, мысль виѣдряется въ душахъ слушающихъ, проникая туда вмѣстѣ съ словомъ. Мысль есть какъ бы отецъ слову,—а слово есть какъ бы сынъ мысли; прежде мысли слово не возможно, оно происходитъ и является не совнѣ откуда нибудь, а изъ самой мысли. Такъ и Отецъ, высочайшая и всеобъемлющая Мысль, имѣетъ Сына, свое Слово, которое служить Его выразителемъ, истолкователемъ и вѣстникомъ.

Церковная полемика съ монархіанами собственно прекращается съ окончаніемъ третьяго вѣка. Въ слѣдующемъ, четвертомъ вѣкѣ является новая ересь, которая исключительно овладѣваетъ вниманіемъ церковныхъ писателей, и опредѣляетъ собою характеръ и направленіе всей христіанской письменности этого вѣка; ересь эта есть *аріанство* во всѣхъ его формахъ. Правда, церковные писатели четвертаго вѣка въ своихъ полемическихъ произведеніяхъ противъ аріанства касаются иногда и ученія нѣкоторыхъ представителей прежняго монархіанства,—но касаются только случайно и мимоходомъ, по поводу какого-нибудь положенія аріанства. Чаще всего они останавливаются на ученіи Савелія и его школы,—но въ большинствѣ случаевъ они останавливаются на немъ съ тою цѣлію, чтобы уничтожить упрекъ, который дѣлали православнымъ аріане,—будто православные своимъ ученіемъ о единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, по

(1) Fragm. 13 ex tertio libro.

(2) Fragm. 7 ex primo libro, и Fragm. 11 ex libro quarto.

примѣру Савеллія и его послѣдователей, уничтожаютъ гностическое различіе между первымъ и вторымъ Лицами св. Троицы, отождествляя Ихъ и сливая въ одно Лицо. Указывая различіе православнаго ученія о единосущіи Сына Божія съ Богомъ Отцемъ отъ ученія Савеллія о Лицахъ св. Троицы, церковные писатели четвертаго вѣка вмѣстѣ съ эгиптянами должны были по необходимости высказывать свой взглядъ на ученіе Савеллія и его послѣдователей, и иногда вступать съ ними въ довольно пространную полемику. Но вообще все то, что находится относительно антитринитаріевъ въ полемическихъ произведеніяхъ четвертаго вѣка, не представляетъ собою почти ничего новаго и особеннаго сравнительно съ полемическими произведеніями третяго вѣка.

Задачею нашего сочиненія было—представить происхожденіе и историческое развитіе ереси антитринитаріевъ III вѣка, въ связи съ современною и непосредственно противъ нея направленною церковною письменностію. Мы прослѣдили исторію ереси во всѣхъ ея главнѣйшихъ и существенныхъ формахъ,—представили анализъ всѣхъ спеціально написанныхъ прогвъ нея церковно-полемическихъ произведеній III вѣка—и пришли къ слѣдующимъ несомнѣннымъ выводамъ. Ересь антитринитаріевъ III вѣка есть одна изъ многочисленныхъ формъ внутренняго противодѣйствія христіанству со стороны древняго, іудейско-языческаго міра,—есть продолженіе той реакціи старыхъ іудейско-языческихъ началъ и идей новымъ христіанскимъ идеямъ и вѣрованіямъ, которая началась еще въ первомъ вѣкѣ и со всею своею силою обнаружилась во второмъ вѣкѣ, въ евіонействѣ, назорействѣ и многочисленныхъ гностическихъ системахъ. На всѣхъ монархіанскихъ системахъ третяго вѣка одинаково отразился и духъ іудейства (позднѣйшаго, испорченнаго іудейства) и духъ язычества; только въ однихъ системахъ (евіонейскихъ) больше проходитъ духъ іудейства, а въ другихъ (патрипассіанскихъ)—духъ язычества. Вліяніе іудейства отразилось на монархіанскихъ системахъ въ формѣ теософіи александрійскихъ іудеевъ, главнѣйшимъ образомъ въ формѣ теософіи Филона, — а вліяніе язычества отразилось въ формѣ гностическихъ воззрѣній, усвоенныхъ монархіанами; отсюда, ересь монархіанъ есть не что иное, какъ смѣсь воз-

зрѣній филоновыхъ, гностическихъ и чисто христіанскихъ. Отъ александрійскихъ іудеевъ и Филона монархіане взяли идею единобожія, въ самомъ крайнемъ и одностороннемъ смыслѣ этого слова, съ исключеніемъ всякой возможности совместнаго существованія трехъ равныхъ и отличныхъ одно отъ другаго божественныхъ Лиць; у гностиковъ они взяли языческую идею непримиримой противоположности между Существомъ высочайшимъ и существами ограниченными, и абсолютной невозможности непосредственнаго и личнаго общенія Бога съ міромъ. Обѣ эти идеи составляютъ основу всѣхъ монархіанскихъ системъ третьяго вѣка, и опредѣляютъ собою всю сущность и все содержаніе ученія какъ евіонейскихъ, такъ и патрипассіанскихъ монархіанъ. Въ обоихъ направленіяхъ монархіанства—и въ евіонейскомъ и въ патрипассіанскомъ—однаково проходитъ полное и рѣшительное отрицаніе христіанскаго догмата триничности Лиць въ божествѣ: Существо высочайшее только едино въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова,—въ Немъ нѣтъ и быть не можетъ никакого внутренняго различія,—нѣтъ ни Сына Божія, ни Духа Святаго, какъ равныхъ Богу Отцу и самостоятельныхъ божественныхъ Лиць; Сынъ и Духъ Святыи представляются въ послѣднихъ монархіанскихъ системахъ обоихъ направленій (у Павла самосатскаго и Савеллія) только простыми свойствами, проявленіями или модусами, или даже только простыми именами одного и тогоже божественнаго Лица. Главнымъ, центральнымъ пунктомъ ученія всѣхъ монархіанскихъ системъ, какъ евіонейскаго, такъ и патрипассіанскаго направленія, служитъ Лицо Господа Спасателя, Его отношеніе къ Божеству и человѣчеству. Выхода изъ двухъ главныхъ основъ своего ученія, изъ идеи единобожія и изъ невозможности непосредственнаго общенія между Богомъ и человѣкомъ,—монархіане обоихъ направленій въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ одинаково отрицаютъ христіанскую идею боговоплощенія, истину упостаснаго, неразрывнаго и вѣчнаго единенія Бога Слова съ человѣческой личностію. Различіе между монархіанами обоихъ направленій состоитъ въ этомъ отношеніи только въ томъ, что евіонейскіе монархіане въ Лицѣ Иисуса Христа главною стороною поставляютъ човѣческую природу, считая Его только *ψιλὸς ἀνθρώπος*, простымъ човѣкомъ, дѣйствующимъ подъ вліяніемъ высшихъ божественныхъ силъ, или въ частности—подъ вліяніемъ

божественнаго Логоса, который живетъ въ Немъ какъ „другой въ другомъ“; а патриассіанскіе монархіане на первый планъ выставляютъ въ Лицѣ Иисуса Христа божественную сторону, одни—считая Его личнымъ воплощеніемъ самого Бога Отца (Ираксей и Ноетъ), а другіе—признавая въ Немъ одно изъ трехъ явленій въ мірѣ и человечествѣ божественнаго Логоса (Савеллій и его послѣдователи). Вмѣстѣ съ истинною боговоплощеніа, монархіане, какъ мы старались показывать при самомъ изложеніи ихъ системъ, отвергли и всѣ другія, непосредственно связанныя съ нею, христіанскія истины.

Характеръ и содержаніе ученія ереси антитринитаріевъ III вѣка уже естественно опредѣляли задачу, характеръ и содержаніе полемики съ нею современныхъ церковныхъ писателей. Какъ сама ересь была только непосредственнымъ продолженіемъ прежнихъ ересей, въ которыхъ выражалось внутреннее противодѣйствіе христіанскому ученію іудейско-языческихъ воззрѣній и вѣрованій; такъ и церковная полемика съ монархіанами была тоже непосредственнымъ продолженіемъ полемики съ прежними ересями, іудейскими и гностическими. Все, что было сказано прежними церковными писателями противъ іудейскихъ и языческихъ воззрѣній въ христіанскихъ ересяхъ, передшихъ и въ ересь антитринитаріевъ, повторяется въ общихъ чертахъ и церковными писателями третьяго вѣка, въ ихъ полемикѣ съ антитринитаріями; но на что мало было обращено вниманія прежде, и что вызвано было теперь разными особенностями ученія монархіанъ,—это раскрывается церковными писателями третьяго вѣка самостоятельно, и составляетъ особенность церковно-полемической литературы II вѣка. Ученіе монархіанъ требовало со стороны писавшихъ противъ него церковныхъ учителей раскрытія главнымъ образомъ слѣдующихъ догматовъ: во первыхъ, божества Иисуса Христа и Его равенства съ Богомъ Отцемъ, отрицаемаго обими направленіями монархіанизма, и въ особенности—евіонейскимъ; во вторыхъ—истинности и дѣйствительности Его воплощенія, страданій и смерти; и, наконецъ, въ третьихъ—впостнаго различія всѣхъ трехъ Лицъ божественной Троицы. Первые два догмата съ достаточною полнотою были уже раскрыты церковными писателями II вѣка, противъ евіонеевъ, отрицавшихъ божество I. Христа, и противъ гностиковъ, не признававшихъ

богочеловечія и считавшихъ страданія и смерть І. Христа совершившимся только повидимому, призрачными. Въ силу этого, церковные писатели Ш вѣка, дѣйствовавшіе противъ монархіалъ, немного останавливаются на этихъ догматахъ, представляя въ защиту ихъ почти тоже самое, что было высказано ихъ предшественниками. Но за то со всею подробностію и обстоятельностью они раскрываютъ третій изъ указанныхъ догматовъ, котораго прежніе церковные писатели весьма мало касались,—именно—догматъ личнаго, вѣстаснаго отличія всѣхъ трехъ божественныхъ Лицъ св. Троицы—Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго. Полное и всестороннее раскрытіе этого догмата противъ антиринитаріевъ патрипассіанскаго направленія составляетъ главную особенность церковно-христіанской полемической письменности Ш вѣка, отличающую ее отъ письменности какъ прежняго, такъ и послѣдующаго времени. Въ сочиненіяхъ Тертуліана, Ипполита, Діонисія александрійскаго и Діонисія римскаго, написанныхъ противъ патрипассіанскихъ антиринитаріевъ, истина вѣстаснаго различія между Богомъ Отцемъ, Сыномъ и Духомъ Святымъ достигаетъ той степени ясности, полноты и законченности, съ какими она является потомъ и у всѣхъ послѣдующихъ св. отцевъ и учителей церкви, касавшихся этой истины.

23472-8-

56

СОДЕРЖАНІЕ

ДЕКАБРЬСКОЙ КНИЖКИ ПРАВОСЛАВНАГО СОВѢЩАНІА 1872 Г.

страницъ.

Слово въ день преставленія святиителя
Гурія казанскаго, сказанное Высокопресвя-
щеннымъ Антоніемъ, архіепископомъ казан-
скимъ, 5 декабря 1872 года 353—360.

Опытъ объясненія 39-го псалма. *Н.*
Зусмана 361—403.

Приходское духовенство въ Россіи со
времени реформы Петра. *II. Знаменскаго.*
(окончаніе). 405—458.

Нѣсколько словъ по поводу бесѣды со
старообрядцами въ г. Казани, — за первый
годъ ихъ существованія. *Н. Паановскаго.*
(окончаніе). 459—483.

Былъ ли апостоль Іоаннъ въ Ефесѣ?
(окончаніе). 484—509.

Отвѣтъ рецензенту моей книги г. Грен-
кову. *Іоанна Халколыванова* 510—522.

Объявленія 1—IV.

Въ приложеніи:

Протоколы засѣданій совѣта казанской ду-
ховной академіи за 1872 годъ. *(окончаніе)* 255—314.

Ересь антиррипитаріевъ третьяго вѣка. *Д.*
Гусева. (окончаніе). 209—256.