

Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария с кратким очерком его жизни

профессор Анатолий Алексеевич Спасский

Предварительные замечания

«Нам весьма много принес бы пользы этот муж (Аполлинарий), как в отношении мирском, так и по отношению к любви, если бы единомысленно во всем согласовался со святою Божией церковию, а не вводил чуждого учения (Св. Епифаний Кипрский. Haer. LXXVII, 19; Migne, Patrolog. curs. compl., gr. s., t. 42, с. 669; Твор. св. Епифания ч. 5, стр. 204)».

«По своим сочинениям он мог бы сравняться с превосходнейшими строителями Церкви, если бы увлекаясь непотребною страстью к еретической пытливости, не выдумал что-то новое, чем и труды свои все осквернил и сделал то, что его учение называлось не столько строением, сколько искушением церкви. – (Викентий Лиринский, Commonitor., с. XI; Migne, Patrol. curs. compl., lat. s., t. 50, col. 653. Памятные записки Вик. Лир. в русс. пер., Казань, 1863, стр. 55)».

Предварительные замечания

Значение Аполлинария Лаодикийского и его учения в истории церкви никем не было так точно и удачно определено, как это сделал Дорнер в своей «Entwickelungs geschichte der Lehre vonder Person Christe»¹.

Установленная этим исследованием формула²: «Аполлинарий был первый, кто начал тринитарные результаты³ применять к христологии⁴», метко характеризуя положение его среди церковных писателей IV-го века, в тоже время указывает на обе главнейшие стороны его деятельности, по которым он выделяется из ряда других ересиархов, волновавших церковь своими учениями, и в истории доктрины приобретает особое, почти исключительное место. Прежде всего мы видим Аполлинария, и в жизни и литературе, горячо ратующим за

православное учение о св. Троице, идущим в одном направлении с великими отцами и учителями, другом свв. Афанасия, Василия, Серапиона и других виднейших лиц того времени. Это положительная, блестящая сторона деятельности Аполлинария, засвидетельствованная многочисленными отзывами древности. Как по своим богатым способностям и превосходному научному образованию, так и по своему нравственному характеру⁵, Аполлинарий на этом пути занял выдающееся место и «у православных всегда пребывал в любви, будучи поставлен в число самых первых»⁶. Своими сочинениями, составленными в опровержение враждебных вере заблуждений он стяжал себе славу «борца за правую веру (ὁ μέγας ἀγωνιστὴς ὑπὲρ τῆς ὁρθῆς πίστεως)», как его называл Акакий в письме к св. Кириллу⁷, и его ученый авторитет стоял так высоко в то время, что, по выражению Викентия Лиринского⁸, «ему большею частию чрезвычайно скоро верилось»⁹. Если, далее, отзыв арианина Филосторгия, который ставит Аполлинария не только выше Каппадокийских отцов, но и св. Афанасия¹⁰, несомненно должен быть уличен в намеренном умалении заслуг православных писателей, то мы еще имеем свидетельство историка Созомена, поставляющее Аполлинария первым в ряду защитников единосущия св. Духа с Отцом и Сыном¹¹. Но уже с самых первых шагов своей общественной деятельности Аполлинарий был вовлечен в область вопросов о Лице Богочеловека, интересовавших собою многочисленные кружки еще в первой половине IV-го века, и всецело отдался их разъяснению. Опираясь на православное учение о св. Троице, он первый систематически построил христологическую теорию, нашедшую себе много последователей и, – так как она заключала в себе прямое лжеучение, состоявшее в отвержении ума человеческого во Христе, – возбудившую в церкви новые споры и волнения, начавшиеся при жизни их виновника и на целые века занявшие собой церковную историю. Если в начале своей жизни и деятельности Аполлинарий является ревностным сыном церкви, вызывавшим благие надежды у своих современников¹², то, наоборот, он оканчивает свою жизнь, отвергнутый своими

лучшими друзьями, во главе целой школы, отделившейся от церкви и противопоставляющей свое учение учению вселенскому, и умирает, осужденный соборами за ересь о Лице Богочеловека. В деле Аполлинария, таким образом, нам предлежит тот историко-догматический процесс, в котором церковь естественным и необходимым путем переходила от борьбы за учение о св. Троице в IV-м веке к христологическим спорам последующих столетий.

Не смотря на это значение Аполлинария для истории своего и последующих времен, которое, казалось бы, в достаточной мере обеспечивало собой интерес к его личности и деятельности, древность не сохранила нам подробных сведений о нем. Внимание древних церковных историков и полемистов было почти исключительно направлено только на те особенности его учения, которые привели его к разрыву с церковью и осуждению, и если всё же церковные историки сохранили указания на некоторые факты из его жизни и деятельности, то лишь благодаря тому, что в их глазах эти факты освещали и уясняли то же отпадение Аполлинария от церкви и ее учения¹³. Вполне понятное и естественное, это обстоятельство тем не менее прискорбно, так как под руками историков, – Сократа, Созомена и Феодорита, – находилась «ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία» Филосторгия, откуда без труда со своей стороны они могли полною рукою черпать подробные сведения об Аполлинарии¹⁴. Оставивший в своей истории явные следы своих арианских симпатий и антипатий, Филосторгий, однако, уделял значительную долю внимания Аполлинарию, – горячemu противнику арианства: живая речь этого историка о нем, чувство уважения, с каким он говорит о Лаодикийском писателе¹⁵, знакомство с его сочинениями¹⁶ и пр. – всё это такие свойства известий Филосторгия, которые, обрисовывая личность Аполлинария в тенденциозно-усиленном освещении, в тоже время поражают своею неожиданностью под пером арианина и невольно вызывают догадку о зависимости его от аполлинарианских источников. Аполлинарий имел своего специального историка: говоря это, мы разумеем совершенно утраченную, не дошедшую до нашего времени ни в одном

извлечении, церковную историю Тимофея, епископа Беритского¹⁷. Ученик Аполлинария, преданный своему учителю и разделивший с ним судьбу¹⁸, Тимофея и был тем историком, который мог сообщить и сообщал полные сведения о жизни своего учителя, о его переписке и влиянии на ход церковной жизни IV-го века. Его «έκκλησιαστικὴ ἱστορία» была известна полемистам VI-го века против монофизитства¹⁹, и по отзыву одного из них Тимофея именно «не нашел никакой иной цели для своего труда, кроме восхваления Аполлинария», каковое он составил из писем, адресованных Аполлинарию и ответов на них²⁰; здесь же, вероятно, помещался и тот указатель сочинений Аполлинария (πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου), о котором упоминает автор «Patrum doctrina de Verbi incarnatione²¹». Если кто знал и пользовался в исторических целях трудом Тимофея, то это, – нужно думать, – был Филосторгий, младший современник Беритского аполлинариста; зависимость его от истории Тимофея, которая, разумеется, при современном состоянии вопроса не может быть доказана с несомненностью, и объясняет собой то превозношение и уважение, какие мы встречаем в устах историка-арианина, едвали когда-либо знавшего лично Аполлинария. Но, как известно, и труд Филосторгия не сохранился до нашего времени в полном виде: он получен в отрывочных извлечениях Фотия и Свиды, где сведения об Аполлинарии излагаются только между прочим, только потому, что их нельзя было выкинуть из связи других известий. – Эта бедность оставленных древними историками известий об Аполлинарии могла бы искупаться данными его собственных сочинений, но от богатой, поражавшей даже писателей IV-го века его литературной производительности до нашего времени ничего не дошло в целом виде и под именем их автора. Правда, по особым причинам, о которых мы будем иметь случай распространиться подробнее, не малое число отрывков догматических трудов Лаодикийского писатели сохранилось в творениях полемистов VI-го века, обличавших монофизитство, но до последнего времени заключающиеся в них известия не находили себе ни полного доверия, ни достаточного подтверждения в трудах позднейшего времени.

Отсюда, и новейшим исследованиям, касавшимся Аполлинария, предстояло: или тщательно собирать и упорядочивать разрозненные и отрывочные указания древности на внешние обстоятельства его жизни и деятельности²², или излагать в таком или ином порядке его учение²³, основываясь на современных Аполлинарию полемических трудах против него, причем в том и другом случае, как личность Аполлинария по характеру его догматических воззрений, так и объем и направление его писательской деятельности оставались невыясненными.

Появившееся только в 1879-м году исследование Каспари «Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und d. Glaubensregel»²⁴, положило собой новое направление в изучении литературной деятельности Аполлинария. Этим исследованием впервые был всесторонне раскрыт и доказан тот факт, что в настоящее время церковно-историческая наука владеет еще подлинными сочинениями Лаодикийского писателя в «Κατὰ μέρος πίστις», надписанном именем св. Григория Чудотворца, в «λόγος περὶ σαρκόσεως» св. Афанасия и некоторых подложных посланиях папы Юлия. Труд Каспари повлек за собой целый ряд новых изысканий в этой области. Выходя из того, ставшего несомненным после исследования Каспари положения, что сочинения Аполлинария дошли до нас под чужими именами, Иоганн Дрэзеке²⁵ обратил свое внимание на массу полученных от древности подложных произведений и здесь пытался отыскать тоже, что найдено Каспари в отношении к ложно надписанным сочинениям Григория Чудотворца, Афанасия и Юлия. Проявивши здесь поистине необычайное рвение в ряде исследований, напечатанных в самые последние годы в разных немецких повременных изданиях²⁶, Дрэзеке пришел к тому результату, что к упомянутым выше именам должно еще прибавить свв. Василия Великого и Иустина Философа, что часть переданного древностью под этими именами литературного материала принадлежит Аполлинарию. Таким образом, в настоящее время с именем Лаодикийского писателя выдвинута в науке целая группа сохранившихся в полном виде сочинений, изучение которых должно вести собой

не только к более полному и всестороннему представлению о литературной деятельности Аполлинария, но и к более точному и правильному воспроизведению той живой и многосложной эпохи, в какую действовал он. Благодаря этим открытиям, вместо отрывочных известий об Аполлинарии и фрагментов его догматических трудов, какими должны были довольствоваться прежние исследователи его деятельности, в распоряжении науки оказалось значительное количество новых источников, данные которых по своему достоинству и важности превосходят всё то, чем доселе владела наука относительно Аполлинария. Но на этом дело не остановилось... Основываясь на разсмотрении вновь указанных цельных произведений Аполлинария, протестантские историки пришли к ряду новых выводов, которые ни в каком случае не могут быть названы беспристрастными и которые характеризуются преувеличеными суждениями о значении этого писателя в деле церковно-исторического развития. Так, заканчивая свою последнюю статью об Аполлинарии, Дрэзеке говорит: «мы должны признать, что суждение Филосторгия, по которому Аполлинария следует считать величайшим церковным учителем четвертого века, вполне справедливо²⁷», и, потому «в развитии учения, в продолжении дела Афанасия, в выработке и обосновании учения о св. Духе» он вслед за Филосторгием ставит Аполлинария выше свв. Василия Великого и Григория Богослова²⁸. Еще более значения придает Аполлинарию в своей «Dogmengeschichte» Адольф Гарнак: он называет его «учителем Каппадокийцев²⁹» «самым значительнейшим богословом своего времени³⁰», который в своей христологии «энергично и с пафосом внутренняго убеждения» высказал то, «во что в сущности веровали все благочестивые Греки», что «тысячи до Аполлинария чувствовали» и что «один только он исповедал и возвестил³¹».

Если вообще изучение литературной деятельности Аполлинария в виду его значения в истории догматики не может быть безцельным и излишним, то в отношении к новооткрытым трудам его церковно-исторической науке предлежит прямая задача – не только подвергнуть еще раз проверке полученные

изследованиями Каспари и Дрэзеке результаты, но и обсудить степень состоятельности тех выводов, которые связываются с ними. Всего удобнее это можно сделать в особой монографии, посвященной как обзору оставшихся сведений об Аполлинарии и фрагментов его доктринальных трудов, так и разсмотрению и оценке результатов новых изысканий, относящихся к области его литературной деятельности. Желание иметь такую монографию давно уже было высказано в науке³², хотя после того новые исследования еще значительно увеличили число сочинений, признанных принадлежащими Аполлинарию. Навстречу этому желанию идет наш труд. Так как упомянутые нами новейшие исследования, составляющие повод нашего труда, касаются только литературного наследства, оставшегося от Аполлинария, то и главная его задача состоит в анализе памятников этой его деятельности, причем биографические сведения о лице этого писателя имеют значение лишь обстоятельного введения к разсмотрению его сочинений. В виду этой задачи, обозревая и оценивая результаты новейших изысканий Каспари и Дрэзеке, мы не могли и не считали себя вправе отказываться от обсуждения фрагментов важнейших доктринальных трудов Аполлинария и попытки возстановить их содержание и план в тех случаях, где доставленные древностью известия давали возможность к тому. Но мы исключили из материала, подлежащего нашему изучению, остатки экзегетических сочинений его, сохраняющиеся в катенах как потому, что эти остатки совершенно не затронуты новыми исследованиями, так и потому, что они представляют собой еще сырой материал, отчасти еще не изданный и во всяком случае требующий отдельных предварительных изысканий относительно своего происхождения и подлинности. Проверка результатов, вновь добытых исследованиями Каспари и Дрэзеке касательно литературной деятельности Аполлинария, привела нас во многих случаях к выводам, несогласным с ними. Это в особенности нужно сказать об исследованиях Дрэзеке. Сочинения, приписанные последним Аполлинарию, представляют собой особое явление в области древне-церковной литературы; – это своего рода блуждающие кометы

на небе древней письменности, которые еще не пристроены к определенному месту, не нашли для себя надежного пристанища. Было бы весьма легко определить отношение их к Аполлинарию, если бы до нашего времени сохранился тот πίαξ τῶν λόγων Ἀπολλίναρίου, о котором мы говорили, но при отсутствии внешних свидетельств, эти сочинения и в своем содержании заключают так мало характеристических признаков своего присхождения, что столь же приличествуют IV-му веку, сколько и всякому другому из ближайших последующих³³. От исследователя этих сочинений требуется работа в собственном смысле скрупулезная, требуется внимание к самым незначительным мелочам, к каждому малейшему намеку, так как только в таком случае можно надеяться напасть на твердый и правильный путь в определении их происхождения из-под пера того или другого церковного писателя. Естественно, что при этой работе, особенно, когда внимание исследователя направляется в какую-либо одну сторону дела, различные упущения и недосмотры оказались более частыми, чем это можно было ожидать; естественно, что в некоторых случаях решительное суждение было еще поспешным, не соответствующим качеству представленных доводов. Но отвергая результаты новых исследований относительно того или другого сочинения древности церковной, приписываемого Аполлинарию, мы не считали себя обязанными входить в подробные изыскания об имени его действительного автора, так как это может дать в себе достаточный материал для отдельного, самостоятельного труда. Только в одном случае мы сделали исключение из этого правила, – потому, главным образом, что изучение литературы IV-го века привело нас, как кажется, к более правильному и верному взгляду на дело, чем те, какие существовали доселе, и поэтому нам представлялось желательным и целесообразным изложить его здесь же. – Еще менее могли мы присоединиться к тем новым выводам, какие высказаны в западной науке относительно значения и положения Аполлинария в ряду современных ему церковно-исторических деятелей. Эти выводы не находят себе подтверждения в тщательном исследовании сочинений,

несомненно Аполлинарию принадлежащих, и должны быть призваны научно неоправданными. Иначе оценивали деятельность Аполлинария его знаменитые современники, — такие великие лица, как свв. Василий Великий, Епифаний, Григорий Богослов и др. Они не умаляли ни дарований Аполлинария, ни его блестящего образования в светских науках, ни его заслуг в борьбе за учение о св. Троице; но в то же время они не задумались решительно возстать против Аполлинария и осудить его, когда его деятельность стала явно клониться ко вреду церкви. Проводя грань между тем, что было похвального в Аполлинарии, как деятеле, и его заблуждениями, они отдавали должную дань первому и обличали второе. И таких правил древне-церковные писатели держались в обсуждении не только Аполлинария, но и некоторых других лиц, которые, как напр. Ориген или Феодор Мопсуестский, имели много общего с ним по своему положению в ходе церковной жизни. Так, изобразивши замечательные дарования Дидима Александрийского и искусство в диалектике Аэция-арианина, Созомен добавляет: «да не покажутся кому нибудь неприятными похвальные мои отзывы о некоторых еретиках; я хвалю их красноречие и ученость, но не хвалю их понимания догматов³⁴»; в отношении же к Аполлинарию мы тем более можем последовать за Созоменом, что на стороне приведенного им разграничения стоят и великие современники Аполлинария.

Отдел первый. Биографические сведения об Аполлинарии

Глава первая

Место и год рождения Аполлинария. – Характеристика его образования и решение вопроса о том, какой школе древнецерковных писателей принадлежит Аполлинарий. – Столкновения его с Феодотом и Георгием, епископами Лаодикии.

Родиной Аполлинария была Лаодикия; в ней он провел большую часть своей жизни³⁵, в ней он достиг епископства и, вероятно, здесь же и умер. С именем Лаодикии, весьма распространенным в провинциях Азии, было известно несколько городов³⁶, но родной город Аполлинария мы должны искать в Сирии. Иероним³⁷, Созомен³⁸ и Свида³⁹ прямо называют его епископом Лаодикии сирской или просто сириянином. В Сирии во времена Аполлинария имя Лаодикии было усвоено двум городам: один из них довольно бедный и малоизвестный городок лежал на верхнем течении Оронта, на пути из Дамаска в Емесу, вблизи последней⁴⁰. Другой, сильный цветущий город Лаодикия находился недалеко от Антиохии, к юго-западу от нее, на небольшом полуострове, образуемом береговой линией Средиземного моря⁴¹. Он входил в состав провинции „*Syria prima*“ и в отличие от Лаодикии на Оронте назывался *Laodicea ad marem*, т.е. Лаодикией приморской⁴²; этот последний город и был родиной Аполлинария⁴³. Так как значение и влияние епископа обусловливалось богатством и обширностью города его кафедры, то мы считаем нужным сказать несколько слов о родном городе Аполлинария. Лаодикия или Латакия построена была Селевком первым, царем Сирии, и свое имя получила в честь его матери – Лаодики; вместе с Антиохией, Апамеей и Селевкией, которые вели свое начало от того же Селевка, она составляла группу городов, носивших в древности название „сестер“⁴⁴. Прекрасное положение вблизи моря, создавшее торговое значение Лаодикии, как приморского порта, и плодоносная, богатая виноградниками равнина, окружавшая его, обеспечили городу блестящую будущность. Как один из передних городов Сирии, Лаодикия была обнесена стенами,

богато обстроена и снабжена водопроводом, бравшим начало в двух милях от города, от протекающей здесь реки⁴⁵. Еще Юлий Цезарь оказывал этому городу большие благодеяния, во времена же империи ему были даны преимущества колонии с итальянскими правами, а при Септимии Севере он на некоторое время сделался даже главным провинциальным городом. Неизвестно, когда было принесено христианство в Лаодикию⁴⁶; близость к Антиохии, этому разсаднику христианства и христианского имени⁴⁷, и приморское положение города заставляют полагать, что оно здесь распространилось очень рано, как и в большей части видных городов Сирии и Малой Азии. Епископы ее становятся известными с половины III-го века⁴⁸, принимают живое участие в событиях церковной жизни своего времени и славятся своею образованностью⁴⁹. В IV-м веке кафедра Лаодикии является ужо одною из самых видных и передовых⁵⁰. Это был век, когда и в политическом отношении Лаодикия стояла на высшей ступени доступного ей значения; этот город настолько был проникнут сознанием своего богатства и силы, что тягался с Антиохией о пальме первенства⁵¹. Когда своевольная антиохийская чернь, недовольная каким-то чрезвычайным налогом Феодосия императора, учинила возмущение и, низвергши медную статую Плакиллы, влачила ее по улицам, то царь не иначе хотел наказать этот себялюбивый город, как отнять от него преимущества и отдать старейшество соседней Лаодикии, – в справедливом расчете, что эта мера особенно подействует на антиохийцев⁵². Это гражданское соревнование Лаодикии к Антиохии не осталось без влияния и на ход церковных дел того и другого города. Лаодикийский епископ не только посещал Антиохию, но и считал себя вправе вмешиваться во внутреннюю жизнь тамошних христиан и устроить ее по своему усмотрению...

Ясно обозначая эту Лаодикию, как родину Аполлинария⁵³, историки, однако, не сохранили указаний относительно времени его рождения. Дошедшие до нас сведения о нем вообще дают весьма мало оснований к решению этого вопроса. Если историки и современники его, имевшие повод коснуться того или другого факта из его жизни, и обозначают его возраст, то

они употребляют при этом слишком общие и неопределенные выражения, чтобы основываясь на них можно было остановиться на определенном году. Св. Епифаний, говоря об Аполлинарии, называет его „*υέρων*” и „*πρεσβύτης*”⁵⁴; так как Епифаний свои книги против ересей, по его собственному указанию⁵⁵, начал в одиннадцатом году царствования Валентиниана и Валента, т.е. в 374-м⁵⁶ и ересь 66, 20 составил в средине 376 года⁵⁷, то, судя по прежнему ходу его дела, 77-ю ересь, в которой идет речь об Аполлинарии, он должен был написать в конце 376 года⁵⁸, каковой год и будет тем временем, когда Аполлинарий находился уже в старческом возрасте. Если положить 70-ть лет числом, соответствующим этому общему обозначению возраста, то истекающее первое десятилетие IV-го века должно быть временем рождения Аполлинария, причем он оказывается несколько моложе св. Афанасия⁵⁹. К этому же сводится столь же общее, как и у Епифания, указание Созомена. Разсказывая о столкновении Аполлинария и его отца с Феодотом, епископом Лаодикии, Созомен добавляет, что в это время Аполлинарий был еще „*в юношеских летах*” и пользовался уроками софиста Епифания⁶⁰. Эпизод этот падает на 330–332 гг., так как после 332 года и во всяком случае пред 335-м годом кафедру Лаодикии занял Георгий⁶¹. Аполлинарий в это время проходил уже должность чтеца в Лаодикийской церкви: имея в виду, что св. Василий достиг этого чина в 26–28 годах⁶² своей жизни, Григорий Нисский – около 360 года, следовательно, тоже 25–27 лет⁶³, и принимая тот же возраст для Аполлинария, мы получаем год его рождения в 305–310 гг. Отец Аполлинария, носивший тоже самое имя, не был постоянным жителем Лаодикии. Он происходил из Александрии и ранее своего переселения в Лаодицию преподавал грамматику в финикийском городе Берите⁶⁴. По обычанию риторов, редко учивших в том городе, в котором они рождены⁶⁵, и Аполлинарий-отец покинул Александрию, чтобы найти себе школу в Берите. Быть может, к Бериту его влекла и та слава, какою пользовался этот приморский город в кружках риторских. Риторская школа в Берите владела тем преимуществом, что она вместе с диалектическим образованием давала еще

юридическую подготовку, с целью ознакомить своих слушателей с состоянием римской юриспруденции и сделать их способными адвокатами⁶⁶. Это была цветущая школа, привлекавшая к себе многочисленных учеников⁶⁷ и учителей и снискавшая себе такую известность, что побудила Антиохию предпринять у себя устроение подобной же школы⁶⁸. Замечание Сократа, что Аполлинарий отец именно „учил“ в Берите⁶⁹, показывает, чтоalexандрийский ритор пришел сюда не столько затем, чтобы обогатиться новыми сведениями, сколько затем, чтобы дать исход своим силам и снискать славу⁷⁰. Неизвестно, когда и по каким побуждениям он переселился в Лаодикию. Лаодикия была соседним городом Берита и своим политическим значением превосходила последний. В отношении к образованности она едва-ли много уступала ему; она была слишком близка к Антиохии, чтобы не воспользоваться в должной мере духовными благами этого соседства, и посещалась знаменитыми риторами. Поселившись в Лаодикии, Аполлинарий здесь женился и имел сына, тоже Аполлинария⁷¹. Александриец не мог себя чувствовать чужим среди лаодикиян; этот город вел постоянные и частые сношения с Александрией, доставляя жаркому Египту прохладительные напитки из своих виноградников⁷², и охотно принимал к себе ученых alexандрийцев. Так, из шести епископов, преемственно управлявших Лаодикийскою церковию во второй половине III-го века, двое, – и, притом, знаменитейшие и славившиеся своею образованностью, происходили из Александрии, и оба они были избраны Лаодикийской братией, „задержаны“ в Лаодикии⁷³. В тоже время Лаодикия лежала на торговом пути из Египта на Запад и сама принимала участие в торговле; неудивительно, поэтому, что до Лаодикии быстро доходили известия о событиях alexандрийских и что alexандрийское семейство, переселившееся сюда, могло поддерживать постоянные сношения со своими египетскими друзьями.

Древность не сохранила нам сведений о ходе воспитания и образования Аполлинария; точно также и дошедшие до нас памятники его литературной деятельности не дают в себе достаточных данных для характеристики его образованности,

так как от важнейших для этой цели апологетических произведений его не осталось ни одной строчки. В этом вопросе наука должна довольствоваться только общими отзывами об учености Аполлинария, идущими от его современников, не имея возможности развить и подтвердить их анализом собственных его сочинений. Основываясь на этих отзывах, мы должны сказать, что по своим познаниям в области светских наук Аполлинарий принадлежал к числу первых и выдающихся лиц своего времени. Он родился в счастливых условиях для того, чтобы в совершенстве усвоить себе светскую образованность. Первого и ближайшего учителя себе он нашел в лице своего отца, „не известного грамматика”⁷⁴, и, как сын ритора, по самому своему происхождению, оказался в кругу лиц, живших интересами науки и являвшимися носителями образованности своего времени. Сократ еще о юноше-Аполлинарии замечает, что он вместе со своим отцом был очень дружен с софистом Епифанием и питал к нему уважение⁷⁵; а Свида, вероятно, на основании Филосторгия, дает такое же свидетельство об отношениях его к Ливанию⁷⁶. О значении Епифания в деле образования Аполлинария мы имеем прямое известие Созомена, что уроки этого софиста весьма усердно посещались Аполлинарием⁷⁷. Ливаний же был несколько моложе Аполлинария, а потому и не мог иметь такого влияния на ход его умственного развития, как Епифаний. Это был скорее опытный советник и ученый сотрудник в занятиях Аполлинария классической литературой, чем учитель. Знакомство и дружба обоих этих лиц, по всем вероятиям, начались в то время, когда Ливаний, оставивши Константинополь, навсегда поселился в Антиохии (354 г.), то есть, в том возрасте Аполлинария, когда он вышел из периода воспитания и встал на самостоятельный путь⁷⁸. Говоря о школе Ливания в отношении к Аполлинарию, нужно, поэтому, разуметь школу не в смысле учебно-воспитательного института, а как корпорацию людей науки и знания, какого рода корпорации действительно находили себе место среди образованного мира того времени и при Ливании существовали в Антиохии⁷⁹. – Этими связями Аполлинария с знаменитыми риторами IV-го века и условливалась та

выдающаяся светская его ученость, о которой единогласно говорят нам отзывы его современников. Так, св. Епифаний, который не иначе упоминает об Аполлинарии, как добавляя эпитеты „ученый», „мудрый», „ученейший»⁸⁰, следующими словами характеризует его образованность: „этот муж, – говорит он, – получил образование не случайное, начав его с наук предуготовительных и эллинского учения и искушившись во всяком диалектическом и софистическом искусстве⁸¹». Викентий Лиринский, читавший его сочинение против Порфирия, недоумевал, кто бы мог сравниться с Аполлинарием „по проницательности ума, по трудолюбию, по учености»⁸². Свида, и здесь, – без сомнения, – повторяющий Филосторгия, называет его выдающимся поэтом и замечательным оратором, много потрудившимся в изучении философии⁸³. Эти широкие познания Аполлинария в области светских наук оказали большое влияние в дальнейших обстоятельствах его жизни⁸⁴ и прежде всего отразились на его положении в современном ему христианском мире. Своей выдающейся образованности он был обязан знакомством с виднейшими деятелями христианской церкви и тем уважением, какое он некоторое время встречал в их рядах⁸⁵. Ученость Аполлинария давала последним основание возлагать на него благие надежды⁸⁶, ожидать от него особых заслуг на пользу церкви⁸⁷, – тем более, что и сам обладатель этой учености на первых порах заявил себя горячей преданностью интересам православия.

Кто был учителем Аполлинария в области христианской веры? – Первый эпизод, передаваемый историками из его жизни, рисует его не только как христианина, но как уже принадлежащего к клиру церкви Лаодикийской и проходящего должность чтеца в то время, как отец его был пресвитером этой церкви⁸⁸. В этом последнем указании уже дан ответ на поставленный вопрос: отец Аполлинария, очевидно, прошел те ступени развития, которые столь часто тогда людей преданных вере приводили к церковным должностям. Оставивши риторство, он посвятил себя служению церкви и, как лицо, облеченнное духовным саном, ближе всего мог быть наставником своего сына в области веры. Это обстоятельство должно было

определить собой главное направление богословской образованности Аполлинария. Лаодикия лежала вблизи Антиохии, где во время воспитания Аполлинария цвело училище веры, где действовали наследники духовных сокровищ, оставленных пресвитерами Лукианом и Дорофеем. Св. Евстафий, епископ антиохийский, которому принадлежало высшее руководство в школьном антиохийском деле, был именно таким лицом, которое высоко могло держать ученое знамя этой школы. Один из выдающихся представителей историко-грамматического метода в области экзегезиса, сознательный и горячий противник Оригена⁸⁹, Евстафий счастливо соединял в себе преданность традициям своей школы с твердостью и чистотою своих догматических убеждений. Был ли Аполлинарий в антиохийской школе? Слушал ли он ее учителей? – на эти вопросы нет ответа в сохранившихся о нем сведениях. Позднее Антиохия является местом, где он развивает широкую и разнообразную деятельность, занимается экзегезисом⁹⁰, рукополагает нового епископа Виталия⁹¹ и пр., но всё это происходило в то время, когда богословское направление Аполлинария сложилось и определилось и когда его догматические воззрения окончательно выработались. Если иметь в виду св. Евстафия и те идеи, которые он вносил в школу и жизнь, то мы должны отрицать всякую близкую связь Аполлинария с антиохийским училищем и его направлением⁹². Аполлинарий был противником антиохийских богословов, а не последователем их⁹³. Благодаря руководству своего отца, александрийца по происхождению, его богословская мысль направлена была по совершенно иному руслу, и это направление укреплено было связями его с слишком светлым и великим лицом, которое не могло оставить подле себя места какому-либо другому влиянию. Разумеем близкие отношения Аполлинария к св. Афанасию, епископу александрийскому. Начало знакомства между Афанасием и Аполлинарием обыкновенно относят к 346-му году, когда св. Афанасий возвращался в Египет из своего второго изгнания и проездом останавливался в Лаодикии⁹⁴. Здесь, по известию Созомена⁹⁵, „Аполлинарий познакомился с

ним и сделался его искренним другом». Однако, это известие не вполне отвечает истинному положению дела: св. Афанасий, вероятно, в первый раз видел Аполлинария во время этой остановки в Лаодикии, но в отношении к Аполлинарию известие Созомена указывает не на первое возникновение его преданности и уважения кalexандрийскому епископу, а на закрепление личным знакомством связей, давно уже начавшихся. Имя св. Афанасия блистало славой у всех богословствовавших в духе определений Никейского собора; тем более это нужно думать обalexандрийском семействе, не прерывавшем сношений с родиной и внимательно следившим за ходом дел alexандрийской церкви. Аполлинарий был предан Афанасию еще тогда, когда нельзя было во всей широте предвидеть то важное дело, совершившее которое предназначено было Афанасию. Он с живою радостью приветствовал еще самое избрание Афанасия в преемники св. Александру и усматривал в этом проявление божественного указания и чудесный дар прозорливости Александра. В своей истории Созомен сохранил важную в этом отношении выдержку из неизвестного сочинения Аполлинария, содержащую рассказ об избрании св. Афанасия в епископы. „Нечестие, – писал Аполлинарий⁹⁶, – не медлит враждовать и после сего⁹⁷: сначала оно вооружилось против блаженного учителя⁹⁸ этого мужа⁹⁹, которому содействовал он, как сын отцу, а потом и против него самого, когда, не смотря на многократное бегство, ему пришлось сделаться преемником епископства. При помощи Божией он был найден, равно как по божественному же указанию блаженный муж избрал его, а не кого-либо другого своим преемником, когда передавал ему епископство. Отходя от сей жизни и уже кончаясь, он призывал Афанасия по имени, но Афанасий был в отсутствии. Находившийся тут другой соименный отозвался на зов епископа, но он ничего не говорил ему, так как не его разумел, и опять стал звать. Повторив это несколько раз, блаженный Александр не отвечал присутствовавшему, но, обращаясь к отсутствующему, сказал: Афанасий! ты думаешь избегнуть, но не избегнешь, – давая этим знать, что призывал его на подвиги». Осведомленность

Аполлинария о малейших событиях в жизни св. Афанасия, теплота чувства, ясно проглядывающая в приведенных словах, чрезвычайно благосклонный взгляд на избрание Афанасия, как на дело божественного указания, – всё это побуждает думать, что еще в то время, когда св. Афанасий только что занялalexандрийскую кафедру, Аполлинарии, следившие за событиями в Александрии, признали его избрание, как желательное, и встретили его с горячим сочувствием. Дальнейшие подвиги св. Афанасия в борьбе с арианством должны были укрепить это чувство уважения к заслугам и достоинствам св. отца, и когда он проездом посетил Лаодицию, Аполлинария не сдержали никакие клятвенные запрещения местного епископа-арианина в желании общения и беседы с ним. Этот же 346-й год, – год личного знакомства Аполлинария с св. Афанасием, – вероятно, положил начало и переписке между ними¹⁰⁰, которая должна была бы пролить яркий свет на их взаимные отношения, если бы она не была утрачена до последнего слова. Два отрывка писем Аполлинария к другим лицам, сохраненные в одном противо-монофизитском сочинении¹⁰¹, в которых упоминается имя св. Афанасия, дают очень немногое для характеристики их. Однако, и эти фрагменты показывают, что всюду, где бы Аполлинарий ни говорил об Афанасии, он говорит о нем с чувством глубокого уважения; он величит его „своим господином“ и в согласии с св. Афанасием в богословских воззрениях видит верное ручательство их истинности¹⁰². Он чутко прислушивался ко всему, происходившему в Александрии¹⁰³, и хотел быть только последователем Афанасия; даже тогда, когда, уже после смерти св. Афанасия, отделившись от церкви, он стал усиленно защищать свое лжеучение, он продолжал настаивать на своем согласии с св. Афанасием; в письме к епископам, сосланным в Диокесарию, он выражался так: „Афанасий знал, что мы с ним согласны в доктринах и во всем держимся его обычая“¹⁰⁴. – Как св. Афанасий относился к Аполлинарию, – на этот вопрос ответить трудно. Во всяком случае, пока Аполлинарий шел рука об руку с защитниками единосущия, он был достойным сотрудником их¹⁰⁵, и св. Афанасий, как и Епифаний, дорожил

его ученостью и даровитостью. За это говорят слова самого Аполлинария, что он „всегда” получал ответы от Афанасия на свои письма¹⁰⁶, и сделанное св. Епифанием замечание, что Аполлинарий пользовался постоянной любовью (*άει ἀυτῆς*) блаженного папы Афанасия и всех православных¹⁰⁷ „до проповедания своего учения»¹⁰⁸.

Этими отношениями Аполлинария к св. Афанасию уже само собой решается спорный вопрос о том, к какому из двух главнейших направлений богословской мысли, господствовавших на всём протяжении IV-го века, должен быть отнесен Аполлинарий¹⁰⁹? Нам известны только два основания, которые могут располагать к зачислению Аполлинария в ряды антиохийцев: а) Аполлинарий писал сочинение против Оригена¹¹⁰ и б) он защищал хилиазм, вытекавший из буквального понимания Апокалипсиса¹¹¹. Правда, что борьба против Оригена составляла одну из характеристичных черт, отличавших собой представителей антиохийской школы, но в отношении к Аполлинарию этот признак не может быть решительным уже потому, что от сочинения его против Оригена не осталось ни одного слова. Возможно, что полемика с Оригеном у Аполлинария направлялась не против его экзегетического метода, а занималась тем или другим пунктом его догматической системы¹¹², и Иероним, сопоставляя труд Аполлинария против Оригена с его сочинениями „против ариан, евномиан и других еретиков»¹¹³, делает вероятным именно это предположение¹¹⁴. К тому же во время Аполлинария Ориген не имел уже авторитетного значения ни в сфере догматической, ни в области экзегезиса. Что же касается до хилиастических воззрений Аполлинария, то они могли обусловливаться не методом его экзегезиса¹¹⁵, а богословскими основаниями всей его христологической системы, требовавшей для устранения противоречий в учении об оправдании признания тысячелетнего земного царства Христа¹¹⁶. Этим шатким догадкам, основанным на предположениях и аналогии, должно предпочесть свидетельство самого Аполлинария о том, что он согласен с Афанасием в догматах и во всём держится его обычая¹¹⁷. Принадлежность Аполлинария кalexандрийскому

направлению доказывается не только его отношениями к Афанасию, но и его связями со всеми видными деяниями этого направления, равно как и основным характером его богословских воззрений. Это было отмечено еще древними церковными историками, Филосторгием¹¹⁸ и Сократом¹¹⁹, поставлявшим Аполлинария, как защитника православного учения о Троице, в один ряд с свв. Афанасием, Василием и Григорием Богословом. Св. Василий, действительно, называл его „одним из наших», „человеком единодушным и близким»¹²⁰; Григорий Богослов, даже когда поднялись споры об учении Аполлинария, на которые он смотрел сначала, как на „братскую распрю», писал о нем: „даже и мы имеем между собою разности, – мы, которые мыслим здраво и стоим за одно и тоже»¹²¹. Согласно с этим и св. Епифаний причисляет Аполлинария к „от нас исшедшем и притом в великой почести бывшим, всегда возвеличиваемым похвалами и среди нас и среди всех православных»¹²².

Древние историки сохранили нам два факта из более раннего периода в жизни Аполлинария: один из них рисует нам его, как юношу, преданного классическому образованию, другой свидетельствует о приверженности его к защитникам единосущия. В то время, когда Аполлинарий еще не закончил своего образования, в Лаодикии процветал знаменитый софист Епифаний¹²³. Это был один из выдающихся носителей древнеклассической науки, оратор, знаток философии и поэт¹²⁴. Ученик достаточно известных риторов Юлиана и Ульпиана, он сам достиг громкой славы, уча в Афинах и Сирии, и оставил после себя целый ряд сочинений¹²⁵. С немалыми познаниями Епифаний соединял в своей душе горячую привязанность к язычеству и принадлежал к числу тех лиц, которые ревностно желали и домогались возстановления древней религии. Вместе с Ливанием, с которым он переписывался¹²⁶, Епифаний понимал христианство и язычество, как две непримиримые противоположности¹²⁷, и со всем фанатизмом идеализирующего язычника был предан паганизму, от которого он не отделил литературу и философию. Христианин в его глазах был „нечистым», недостойным воспринять тайны

оплатонизированного язычества, и он не допускал христиан к присутствию во время совершения таинств¹²⁸. В этом направлении он действовал и в Лаодикии, но его страстная привязанность к язычеству не мешала Лаодикийским христианам посещать его собрания, а оба Аполлинарии даже стояли с ним в дружественных отношениях, при чем Аполлинарий-сын обучался у Епифания¹²⁹. Тогдашний епископ Лаодикии, Феодот, человек мягкого, всепрощающего характера¹³⁰, справедливо опасаясь, чтобы от частого сношения с Епифанием члены его паствы не были поколеблены в вере, издал запрещение продолжать им это¹³¹. Пастырское мероприятие не удержало, однако, Лаодикийских христиан от желания послушать Епифания, и это желание было тем сильнее, что у знаменитого ритора готовилось необычное, возбуждавшее любопытство зрелище. Владевший поэтическим даром, Епифаний составил свой гимн в честь Диониса и намеревался его исполнить¹³². На сей случай явились к нему и некоторые из христиан; когда же, пред произношением стихов, „Епифаний по обычаю декламаторов этого рода повелел непосвященным и нечистым выйти вон», то „ни молодой, ни старый Аполлинарий, и никто из присутствовавших при чтении христиан не отказались от слушания». Поведение христиан, нарушивших прямое повеление епископа, стало известным последнему и вызвало у него решительные меры: виновных, принадлежащих к мирянам, Феодот, несколько укорив, простил, а двух Аполлинариев, как клириков, подвергнул публичному обличению и отлучил от церкви¹³³. Действие епископа оказало свое влияние: оба Аполлинария постом и покаянием очистили свой грех увлечения и были Феодотом вновь приняты в церковное общение¹³⁴.

Вскоре после этого случая Феодот скончался и его кафедру занял Георгий, человек иного склада характера, иных убеждений и с значительным прошлым¹³⁵. Александриец по происхождению¹³⁶, он был рукоположен в пресвитера еще св. Александром, но лишенный им же за арианство церковного общения¹³⁷, он переселился в Антиохию, где пытался снова вступить в клир, но не был принят св. Евстафием¹³⁸, и наконец

достиг епископства в Лаодикии. В истории доктринальных движений того времени Георгий стяжал себе недобрую славу: со стороны своих умственных способностей он зарекомендовал себя изобретением одного очень популярного софизма в пользу арианства¹³⁹, а его поведение еще у св. Александра вызывало решительные меры и очень частые обличения у св. Афанасия¹⁴⁰. Тем не менее в арианских кружках он пользовался известностью и играл видную роль. Император Константин в послании к епископам, собравшимся в Антиохии в 332-м году, выставлял его в качестве кандидата на антиохийскую кафедру¹⁴¹, а Феодорит прямо усвояет ему имя „вождя арианства»¹⁴². Не смотря на свою образованность¹⁴³ и наклонность к литературным трудам¹⁴⁴, что должно бы было, по-видимому, располагать Георгия к сближению с Аполлинарием, новый епископ Лаодикии нашел в нем своего обличителя и горячего противника. При глубоком интересе тогдашнего времени к вопросам доктринальным, при страсти к спорам и словопрениям о Божестве Сына Божия, нельзя думать, чтобы лаодикийская церковь, столь близко находившаяся к Антиохии и имевшая во главе епископа-арианина, оставалась безучастной к общему движению. Аполлинарий-сын, насколько он рисуется нам в действиях своей дальнейшей жизни, обладал именно таким характером, что препятствия и противоречия могли только разжигать его энергию. Епископ-арианин, поэтому, не мог иметь хороших отношений с Аполлинарием, и историк Сократ сохранил известие¹⁴⁵, что „Аполлинарии рассорились с Георгием, потому что он проповедывал странности и иногда признавал Сына Божия подобным Отцу, как принято на соборе Селевийском, а иногда уклонялся в арианство»¹⁴⁶.

Поводом к окончательному разрыву Аполлинария с Георгием послужило прибытие Афанасия в Лаодицию в 346-м году¹⁴⁷. Вместе с собой св. Афанасий нес на Восток торжество Никейского символа; он возвращался с Запада после собора Сардиийского, – одного из самых лучших и чистых в своей истории соборов того времени, – на котором произошло формальное отделение и прекращение общения между

православными и их противниками¹⁴⁸. Приезд его в города Сирии вызывал собой в них те же явления, какие имели место при открытии Сардикийского собора, и его личность в этом случае служила пробным камнем, на отношениях к которому резко выражались убеждения встречавших его лиц. Георгий Лаодикийский более, чем кто-либо иной, был заинтересован прибытием Афанасия: он был низложен Сардикийским собором, лишен священства и объявлен чуждым кафолической веры¹⁴⁹. Это обстоятельство только усиливало вражду и без того злобно расположенного к Афанасию Георгия; уже свое изгнание из Александрийской церкви Георгий мог рассматривать, как дело Афанасия, тогдашнего влиятельного помощника св. Александра, и ставить это в личную обиду себе; достигши епископства и ставши человеком значительным в арианских кружках, Георгий не опускал случая заявить свою ревность там, откуда выходили все планы и козни, направленные против Афанасия. Второе изгнание Александрийского поборника было отчасти делом его: он принадлежал к составу антиохийского собора 341 г., открывшего поход против Афанасия, и вместе с другими обвинял его в незаконном занятии кафедры¹⁵⁰. Сам Афанасий хорошо знал Георгия, чувствовал на себе происки его и называл его „злейшим из ариан». Можно представить себе, какова должна быть встреча этих диаметрально-противоположных лиц и характеров; можно предвидеть и то, как отнесется Георгий к тем из своей паствы, которые окажутся на стороне Афанасия... Но распоряжение арианина-епископа и клятва филиппопольская не удержали Аполлинария от сношений с прибывшим в Лаодикию Афанасием; он не только вошел с ним в общение, но и „сделался искренним другом» защитника единосущия, и между обоими „установились дружеские отношения»¹⁵¹. Мы не знаем, чем в частности выражалась эта дружба во время пребывания св. Афанасия в Лаодикии; Созомен рассказывает только о следствиях ее для Аполлинария. „Епископ Георгий, – пишет историк, – за сношение с Афанасием, вопреки правилам и законам иероев, изгнал Аполлинария из церкви»¹⁵². Этим изгнанием Георгий одновременно и выражал свою вражду к Афанасию и наказывал Аполлинария, и это был естественный

вывод из отношений установившихся между всеми тремя лицами. Однако, лишая Аполлинария церковного общения за сношение с Афанасием, Георгий чувствовал у себя под ногами не вполне твердую почву и, чтобы оправдать свой поступок, видел себя вынужденным ссылаться на старый грех Аполлинария; по замечанию Созомена, „Георгий вместе с тем поносил его и за совершение грехов давних, очищенных покаянием», то есть, за знакомство с софистом Епифанием.

Как отнесся Аполлинарий к отлучению, произнесенному Георгием? – Об этом делает заметку Созомен: „Аполлинарий многократно просил Георгия о принятии себя в общение», – говорит он¹⁵³, предваряя свое замечание словом „λέγεται». Это многозначительное „говорят» невольно возбуждает сомнение в исторической верности сообщаемого им сведения; этого „говорят» Сократ не знает, и, вероятно, не знал его и Филосторгий. Скорее всего оно представляет продукт собственной догадливости Созомена. Созомен приводит это сообщение в доказательство той сентенции, что „человеческая природа быв презираема становится тем самолюбивее, вдается в споры и нововведения, а пользуясь чем должно, обыкновенно сохраняет мерность и постоянство», – и успокаивается на мысли, что если бы Георгий, подобно Феодоту, принял раскаяние Аполлинария, то и ереси, называемой его именем, не было бы¹⁵⁴. Позволительно, однако, сомневаться в состоятельности этого суждения Созомена и вместе с тем в применимости его к данному случаю. Чтобы примириться с Георгием, Аполлинарию нужно было отказаться от общения с Афанасием, а признать это препятствует известие самого Созомена, что именно с 346 года установились дружеские отношения между Аполлинарием и св. Афанасием. „Искренний друг» Афанасия, он тем менее мог „многократно просить Георгия о принятии себя в общение», что и сам был противником догматических воззрений своего епископа¹⁵⁵. Аполлинарий высоко ценил свою связь с св. Афанасием и выставлял ее на вид¹⁵⁶, а поэтому отлучение арианином от церкви по причине дружбы с св. Афанасием в глазах его самого, как и во мнении православного Востока, служило лишь к чести

Аполлинария и его славе. Аполлинарий мог только радоваться случаю, давшему ему повод выказать силу своей дружбы с таким великим лицом, а не „снедаться скорбию», как представляет дело Созомен.

Глава вторая

Был ли Аполлинарий епископом и когда он им сделался? – Изгнание Аполлинария и путешествие его в Италию и Египет. – Возвращение его в Сирию: переписка Аполлинария с св. Василием и ее обсуждение. – Литературная деятельность его в царствование Юлиана.

Период времени от 346 года по 362-й – самый темный в жизни Аполлинария. О деятельности и жизненных отношениях Аполлинария за это время не сохранилось никаких известий у древних церковных историков; нет также и у современников полных и достаточно ясных указаний. Отлученный Георгием от церковного общения, Аполлинарий, спустя эти 16-ть лет, является уже в сане епископа той самой церкви, во главе которой стоял Георгий. Поэтому, внести свет в этот темный период жизни Аполлинария и распутать недоумения, как нам кажется, может только предварительное решение вопроса о том, когда Аполлинарий стал епископом Лаодикийской церкви и был ли он вообще когда-либо епископом?

Фотий подвергает сомнению вычитанное им у Филосторгия известие, что Аполлинарий был епископом¹⁵⁷; позднейшие писатели, действительно, называют его только пресвитером; точно также и древние церковные историки, сообщая сведения об Аполлинарии, нигде не упоминают о том, чтобы он носил сан епископский. Это молчание историков об епископстве Аполлинария получает еще большее значение ввиду того, что и современники его, хорошо его знавшие, как свв. Василий, оба Григория и Епифаний ни разу не прилагают к его лицу епископского имени. Но все эти *argumenti e silentio* не в силах поколебать прочность прямого свидетельства Филосторгия, без основания заподозренного Фотием и блестательно подтверждаемого рядом других указаний. Так св. Афанасий в своем послании к антиохийцам ясно называет епископа Аполлинария, легаты которого присутствовали на Александрийском соборе 362 г.¹⁵⁸ Равным образом, Свида¹⁵⁹, Немезий¹⁶⁰, Руфин¹⁶¹ и Иероним¹⁶² решительно говорят о его

епископстве, причем свидетельство одного последнего само по себе могло бы составить достаточное ручательство за действительность епископства Аполлинария, так как Иероним лично был в Антиохии и слушал экзегезис его¹⁶³. В сущности такое же положение дела предполагают известия об Аполлинарии и у св. Василия и Феодорита. По Феодориту Аполлинарий рукополагает Виталия в епископа Антиохии¹⁶⁴, что, как известно, составляет исключительно епископское право, и св. Василий обсуждает свои отношения к Аполлинарию, как отношения епископа к епископу¹⁶⁵, упоминая между прочим и о рукоположениях, произведенных им в чужих епархиях¹⁶⁶. Наконец, дошедшие до нас остатки литературной деятельности Аполлинария, где он говорит о нашем соборе¹⁶⁷ и где соборные постановления подписываются его именем¹⁶⁸, не оставляют места сомнениям в его епископстве.

Если, таким образом, Аполлинарий несомненно был епископом, то совершенно невозможно с такою же несомненностью решить вопрос о том, когда он достиг этого сана. Изследователи, имевшие повод коснуться этого вопроса, даже отказываются от возможности высказать какие-либо догадки на этот счет¹⁶⁹; но нам кажется, что и здесь оставлены древностью очень, правда, слабые указания, по которым всё же можно напасть на близкий к истине путь. Точкой отправления в этом случае может служить тот факт, что на Александрийском соборе 362 г. уже присутствовали легаты епископа Аполлинария. В это время личность Аполлинария пользовалась известностью в церкви¹⁷⁰, и его деятельность захватывала собой широкие сферы; он вел обширную переписку¹⁷¹ и составил не малое число посланий в защиту себя и своего учения. Такое значение и положение в церкви не могло быть достигнуто вдруг: оно предполагает собой продолжительную работу в области жизни и знания и доказанную временем и опытом стойкость убеждений. Среда, в которой действует Аполлинарий в 360-х годах, была очень осторожна; такие люди, как свв. Афанасий, Василий, Епифаний, Серапион, не любили расточать похвал и, не имея в руках доказательств, вступать в близкие отношения с кем бы то ни было. Всё это вместе

располагает отодвигать начало епископства Аполлинария к более раннему периоду, чем 362 г., и здесь искать указаний на деятельность его, как епископа.

Приурочивать начало епископства Аполлинария к 360-м годам обыкновенно давало повод то ложное представление, по которому он считается преемником своего противника Георгия. В 359 году Георгий присутствовал на соборе Селевкийском¹⁷², в 360-м он участвовал в переводе Мелетия на антиохийскую кафедру¹⁷³ и в день его прибытия в Антиохию произнес беседу на Прит. 8:22¹⁷⁴; этим в истории и заканчиваются указания на Георгия, и потому нужно думать, что вскоре после 360 г. он скончался; так как теперь Аполлинарий является с титулом епископа в первый раз в документах 362-го года, то отсюда уже остается только один шаг до признания в нем непосредственного преемника Георгия. Но этот шаг поспешен. Георгий помимо Аполлинария имел своего преемника в лице Пелагия. Подпись Пелагия впервые встречается в послании Антиохийского собора 363 г. к императору Иовиану¹⁷⁵, и Созомен точно обозначает, что это был епископ Лаодикии сирской¹⁷⁶. Поставленный в епископы арианином Акакием¹⁷⁷, Пелагий, однако, во всей своей дальнейшей деятельности является солидарным с православными сферами; вместе с Григорием Назианзином он участвует на соборе в Тианах¹⁷⁸; вместе с Мелетием он изгоняется Валентом¹⁷⁹; Василий Великий пишет ему письмо, в котором выражает желание и надежду лично видеть его¹⁸⁰; наконец, он присутствует на втором вселенском соборе¹⁸¹, и здесь его правоверие и личность так высоко оценены отцами, что общение с ним поставлено знаком правомыслия¹⁸². О нем шла добрая молва, как о человеке благочестно управляющем церковью¹⁸³, и Феодорит, свидетельствуя о силе его нравственного характера, замечает, что Пелагий по прославившему его целомудрию и другим добродетелям, был „общим приговором» возведен на степень предстоятеля¹⁸⁴. Таким образом, непрерывный ряд сведений от 362– 382 гг. представляет нам Пелагия епископом родного города Аполлинария. В тоже время параллельно этим сведениям идут указания на епископство самого Аполлинария:

в 362 г. он посыпает легатов на Александрийский собор¹⁸⁵, в 363 году он не отстает от других партий и шлет послание от своего имени Иовиану царю¹⁸⁶, в 70-х годах он рукополагает Виталия¹⁸⁷, толкует Свящ. Писание¹⁸⁸ и пр., словом, является таким же полноправным епископом, как и Пелагий. У него свой круг интересов, своя область действий и своя школа; очевидно, вместе с Пелагием он был епископом Лаодикии или его антиепископом, что в то время споров и волнений составляло довольно обычное явление и ближайший пример чему давала Антиохия. Но при Пелагии не было нужды в антиепископе; его образ мыслей был вполне православный, и поэтому поставление другого православного же епископа в Лаодикии при Пелагии являлось бы ничем неоправдываемым излишеством. Напротив, в епископство Георгия, рьяного полуарианина и врага св. Афанасия, Лаодикийская кафедра в глазах всего православного Востока оставалась без истинного пастыря, который бы строго держался определений Никейского собора и действовал в интересах правой веры; при Георгии поставление в епископы такого лица, как Аполлинарий, – поскольку православие его ни мало не подвергалось сомнениям в первую половину его жизни, – было делом явной необходимости для этой церкви.

На епископство Аполлинария в годах 50-х указывают и некоторые другие побочные сведения о нем. Св. Епифаний¹⁸⁹ и Нил пустынножитель¹⁹⁰ свидетельствуют, что Аполлинарий потерпел гонение за веру: он находился в изгнании, потому что не хотел соглашаться с арианами. Так как до 346-го года, когда Аполлинарий был лишен церковного общения Георгием, этого не могло случиться, то в данном случае мыслимы два момента времени, когда противников арианства изгоняли по повелению императоров, – царствование Констанция или Валента. Ни Епифаний, ни Нил не определяют точно того, когда имела место ссылка Аполлинария, но остатки собственных его трудов дают более вероятности тому заключению, что время правления Валента было для него временем мирной и покойной жизни. В начале 370-х годов, на которое падают самые сильные мероприятия Валента против лиц православных убеждений,

Аполлинарий жил в Лаодикии и Антиохии¹⁹¹ и вел деятельную переписку. В сохранившемся до нашего времени фрагменте его письма к египетским епископам, сосланным в Диокесарию¹⁹², нет ни малейшего указания на то, чтобы он терпел в это время какое-либо преследование; напротив, всё сводится к тому, что он наслаждается внешним миром и занимается раскрытием своих воззрений. Из послания видно, что еще ранее он писал к этим епископам пространное письмо, ждал от них ответа и, не дождавшись его, пишет новое; причиной замедления ответа он не ставит ни дальность разстояния, ни неизвестность его местонахождения, а лишь одно то, что его первое письмо могло оказаться не вполне понятным для читателей. Упоминания о ссылке в этом послании нужно было бы ожидать не только потому, что оно назначалось ссылочным епископам, но и потому, что в нем Аполлинарий всеми мерами старается расположить этих епископов в свою пользу. Если, таким образом, царствование Валента прошло для Аполлинария без перемены в его внешней жизни, то преследования его за веру со стороны ариан падают на время Констанция. – Ясное подтверждение этому выводу мы получаем уже с совершенно другой стороны. С 354-го года Ливаний навсегда поселился в Антиохии, познакомился здесь с Аполлинарием и вступил с ним в переписку. В ряду полученных от древности писем этого ритора некоторые носят надписание „к Аполлинарию“, под которым ученые видят именно Аполлинария Лаодикийского¹⁹³, – но для нашей цели важно письмо № 449, назначенное Анатолию. В нем Ливаний ходатайствует за путешествующего в Италию Аполлинария, который изображается преследуемым людьми, обходящими города, чтобы поглотить его¹⁹⁴. Насмешка, какою звучат слова Ливания о врагах Аполлинария, при сопоставлении с известиями Епифания и Нила об изгнании его, едва ли могут оставлять место сомнению в том, что в этих людях Ливаний разумеет ариан и преимущественно арианских епископов¹⁹⁵. Так как письменные сношения Ливания с Аполлинарием начались не ранее 354-го года, так как, далее, Анатолий, к которому адресовано письмо, после некоторого прерыва в должности, в начале 356-го года снова стал

префектом и летом означенного года находился в Италии, при дворе, где он хлопотал за Ливания¹⁹⁶, то написание письма № 449, а вместе с ним и путешествие Аполлинария в Италию, надобно относить к 356-му году, именно к средине или концу его¹⁹⁷.

Ссылка Аполлинария в 356-м году за противодействие арианам должна свидетельствовать о том, что уже в это время он был епископом. Если вообще изгнания, вытекавшие из желания овладеть кафедрами, касались только епископов, то это тем более нужно сказать о преследовании защитников православия после соборов в Медиолане и Аrimине, когда требовалась только подпись под соборными определениями, — подпись, которую мог и должен был давать епископ. Если так, то и начало епископства Аполлинария нужно относить к 346–356 годам. И это вполне сообразно с тем положением, в какое поставлена была церковь Лаодикийская определениями Сардикского собора. Мы уже упоминали, что Георгий, действительный епископ Лаодикии, подпал на этом соборе давно заслуженному наказанию: он был лишен епископского сана и объявлен чуждым церкви, и Лаодикийская церковь осталась без пастыря, между тем это была церковь важная и влиятельная по своему значению и положению. Если в других менее значительных городах в это время торжества Никейского символа арианские епископы должны были уступить свое место православным¹⁹⁸, то тем более „злейший из ариан» епископ, еще в пресвитерстве зарекомендовавший себя дурной нравственностью, оказывался не у места. Это был момент, когда церковь Лаодикийская нуждалась в преданном Никейскому символу епископе, когда Аполлинарий, следовательно, всего скорее мог начать быть им. В самом деле, в истории борьбы с арианством первые, последовавшие за Сардикским собором, годы и характеризуются стремлением со стороны православных усилить свое влияние в церкви через постановление на кафедры принимающих Никейский символ епископов. С одной стороны, опираясь на результаты этого собора, изгнанные защитники Никейского вероучения возвращаются на свои епархии и изгоняют арианских

епископов, с другой, – там, где церкви находились под исключительным управлением ариан, вновь поставляются в епископы люди, исповедающие единосущие, вместо арианствующих, низложенных собором. „По прибытии в Египет, – говорит Созомен, – Афанасий известных себе лиц с ариевым образом мыслей низложил, а кого сам испытал и одобрил, тем поручил церкви и веру Никейского собора, заповедав им ревностно держаться ея»¹⁹⁹. Написанное в первый же год по прибытии в Египет пасхальное послание Афанасия, действительно, извещает о назначении 19-ти новых епископов, из числа которых относительно трех выразительно замечено, что они признаны Афанасием епископами лишь после того, как были „вновь приобретены для церкви“²⁰⁰. Так было в Египте; так было и в других восточных странах. Уже о св. Афанасии Сократ повествует, что „возвращаясь чрез Пелузум, он учил по лежащим на его пути городам удаляться от ариан и иметь общение с исповедниками единосущия, а в некоторых церквях, – добавляет историк, – он совершил и рукоположения“²⁰¹. Эти рукоположения имели место „в чужих епархиях“²⁰², в „городах, нисколько не принадлежащих“ Афанасию, „у других народов, где он проезжал и находил церкви под управлением ариан“²⁰³, то есть, очевидно, в Сирии и Палестине. Нужно думать, что эта деятельность Афанасия на пользу православия не осталась без подражания со стороны других правоверующих епископов Востока, и имя Лаодикии само собой напрашивается на язык для пополнения известий Сократа и Созомена. Свою борьбою с арианином Георгием и своими отношениями к Афанасию Аполлинарий успел зарекомендовать себя, как человека, преданного Никейскому собору и его главному защитнику, Афанасию, – и тому православному епископу, который в видах борьбы с арианством вознамерился дать Лаодикии православного пастыря, естественно было остановить свой выбор на ученом чтеце этой церкви, подававшем столь благие надежды в первую половину своей жизни и деятельности²⁰⁴. Таким образом, самым вероятным временем, когда Аполлинарий достиг епископства, будут ближайшие к Сардиийскому собору годы (346–356)²⁰⁵.

Вместе с этим выводом для нас уясняются и все те отрывочные сведения, оставленные древностью об Аполлинарии, какие относятся к этому периоду его жизни. Уже самые условия, при которых Аполлинарий занял епископскую кафедру в Лаодикии, вызывали его на борьбу с арианством и в ней указывали его главнейшую задачу. Вероятно, и после разрыва с Георгием Аполлинарий не удалялся из Лаодикии и продолжал противодействовать ему. По словам Созомена, он „мстил своему врагу, чем мог, то есть, искусством слова и доказывал, что он, как лучший, низложен тем, который в преподавании божественного учения хуже его»²⁰⁶. Очищая и распространяя это известие Созомена, мы можем сказать, что борьба с арианством и составляла главный предмет его деятельности за это время. С свежими силами и с всепоглощающим интересом нового деятеля Аполлинарий присматривался к окружающим его лицам и партиям... Это были годы, когда арианские кружки напрягали все усилия к новому низвержению св. Афанасия, и в числе подготовительных мер к этому результату выдвинули на сцену осуждение Маркелла и Фотина. С именем Маркелла и Фотина в истории арианских волнений мы вступаем в тот поворотный пункт, когда тринитарные споры естественно переходили в христологические и то, что раскрыто было в учении о Троице, применялось к пониманию Лица Богочеловека. Так, самые первые шаги на поприще общественной деятельности должны были направить внимание Аполлинария на христологические вопросы и побудить его к разработке их. Это обстоятельство определило судьбу Аполлинария и его значение в истории догматики. Маркеллом и Фотином арианские кружки пользовались, как живым упреком для православных, и Аполлинарий должен был определить свое отношение к ним или, лучше сказать, отношение Никейского учения о Троице к учению о Лице Христа, как воплотившегося Сына Божия²⁰⁷. Вскоре после осуждения Маркелла и Фотина Аполлинарий сам был изгнан...

Светлые надежды и радостные чувства, с какими шел Афанасий в Александрию и с какими его встречали в Сирии, и Палестине, еще раз должны были остаться без осуществления.

В упорной борьбе православных с арианами одна сторона брала на время перевес над другой, как бы для того, чтобы дать возможность своим противникам собраться с силами и потерпеть от них большее поражение. На сей раз внешнее торжество исповедников единосущия было обязано слишком случайным условиям для того, чтобы оно могло быть продолжительным и твердым. Властолюбивый Констанций вынужден был склониться перед грозной дилеммой, поставленной ему братом Констансом, этой „христолюбивой душой“, как называет его Афанасий²⁰⁸: или готовиться к войне, или отдать Александрию Афанасию²⁰⁹. Со смертию Констанса (350 г.) эта дилемма потеряла свою силу, когда, вслед за поражением Магненция, Констанций стал повелителем обеих половин римской империи и принял титул *αἰώνιος βασιλέυς*. Возбуждавший сначала благие надежды у Афанасия²¹⁰, Констанций, – излишнюю доверчивость которого к своим советникам отмечает Евтропий²¹¹, – отдался теперь влиянию ариан и, усвоивши превратные догматические убеждения, предоставил господство их исповедникам. Эта перемена в расположениях императора отразилась и на судьбе Аполлинария. Противоепископ его Георгий, ставший опять одним из первых деятелей против Афанасия и православных, всего менее мог оставить в покое Аполлинария; в его планах лицо Аполлинария не отделялось от Афанасия, и на всё, сделанное против первого, он имел право смотреть, как на возмездие последнему. При новых течениях, открывшихся в сферах политических, Георгий мог воспользоваться своими близкими связями с Македонием для достижения своих целей. Занявши во второй раз Константинопольскую кафедру²¹², Македоний сумел стать влиятельным лицом при дворе и приобрел себе такое доверие царя, что все его намерения, по выражению Сократа, утверждались законом²¹³. Георгий Лаодикийский имел с ним особенно дружественные отношения и в затруднительных случаях обращался к нему: когда Евдоксий и Аэций, исповедники неподобия, начали по своему усмотрению распоряжаться в Антиохии, Георгий искал помощи против них именно через Македония²¹⁴, и его старания не остались

безуспешными²¹⁵. В отношении к Аполлинарию интересы Георгия и Македония могли совпадать между собою, и изгнание его при этой новой комбинации партий на Востоке было делом вполне понятным и естественным. Оно, как мы видели, должно падать на 356-й год.

Насколько можно судить по изложенным выше²¹⁶ сведениям, свое невольное путешествие Аполлинарий начал с Рима. В то время догматических споров и церковных распреи Рим был тем местом, куда Восток обращался за авторитетной поддержкой. Начиная с первого изгнания, св. Афанасия, сюда являются один за другим целый ряд восточных епископов, и этот наплыв, по словам Каспари, особенно усиливается со временем Маркелла и Фотина, хотя о пребывании и деятельности их в Риме и не сохранилось никаких известий²¹⁷. Аполлинарий шел, таким образом, дорогой хорошо известной Востоку, и его путешествие сюда могло мотивироваться столь же желанием видеть этот древний город, сколько и попыткой заручиться поддержкой папы²¹⁸. Оно не было вполне безопасным, и вызвало заботливость Ливания о своем друге, любовь которого всё возрастала к нему²¹⁹. К этому времени пребывания Аполлинария в Риме и нужно отнести начало знакомства его с выдающимся в истории папства и влиятельнейшим впоследствии лицом, – Дамасом, – принадлежавшим, по всем вероятиям, к числу тех знаменитостей IV-го века, с которыми Аполлинарий вел переписку²²⁰. Мало положительного можно сказать о том, какое значение в делах Рима имела личность Дамаса во время посещения Аполлинария и насколько знакомство с ним могло быть полезным последнему, так как древность сохранила весьма скучные сведения о Дамасе до избрания его в епископы Рима²²¹. Во всяком случае Дамас, к 355-му году ставший архидиаконом римской церкви²²², занимал в ней уже выдающееся положение, и заявил себя между прочим преданностью сосланному в то время Констанцием папе Ливерию²²³. Знакомство с этим лицем – единственный результат путешествия Аполлинария в Италию, о каком еще можно догадываться, и этот результат оказался не маловажным в виду того значения в делах Востока, какого достиг Дамас с

избранием в епископы. Связи с Дамасом впоследствии давали Аполлинарию возможность чувствовать под ногами более твердую почву²²⁴ и от общего знакомства Аполлинарий выиграл, без сомнения, более Дамаса, вынужденного в конце концов подвергнуть Аполлинария осуждению.

С вероятностью можно утверждать, что из Рима Аполлинарий двинулся обратно к Востоку чрез Египет. Посетить Египет было естественно для Аполлинария: это была родина его отца и центр господства Никейского символа. Что Аполлинарий действительно был в Египте, на это указывает обширное знакомство его с знаменитостями этого края, открывающееся из остатков переписки его, сохранившихся до нашего времени. Египет привлекал его и сильно развитым здесь подвижничеством. Аполлинарий принадлежал к числу тех лиц IV-го века, которые с блестящим классическим и богословским образованием соединяли глубокую склонность к подвижничеству и проводили строго аскетическую жизнь²²⁵. И его близкие сношения с кружком египетских подвижников служат лучшим тому доказательством. Сюда принадлежит прежде всего Серапион, епископ Тмуитский, защитник Афанасия²²⁶, „великий и знаменитый отец монахов», как называет его Созомен²²⁷. Настоящее время еще владеет двумя отрывками²²⁸ из переписки между этим Серапионом и Аполлинарием²²⁹, относящимися ко времени после Александрийского собора 362-го года²³⁰. В этот же кружок знакомых Аполлинарию египетских подвижников входил, вероятно, и известный аскет Ринокурусы, Дионисий²³¹, о котором упоминает Созомен²³² и которому адресованы письма Аполлинария²³³, дошедшие до нас с надписанием „к Дионисию²³⁴«. В Египте Лаодикийский епископ не только был принят хорошо, как защитник единосущия и близкий друг Афанасия, но и приобрел здесь значительное влияние. Здесь он нашел себе ревностных учеников и последователей, сохранявших свою силу и значение до времени IV-го вселенского собора²³⁵. Из числа их следует упомянуть о Валентине²³⁶ епископе²³⁷, ставшем главою той фракции аполлинарийской школы, которая ближе и точнее воспроизвела учение своего учителя.

Где проводил время Аполлинарий после посещения Египта и когда он возвратился в Сирию, – к разрешению этих вопросов должна была бы вести нас сохранившаяся до нашего времени часть переписки его с св. Василием, если бы подлинность ее стояла вне всякого сомнения. Но прежде чем обратиться к обсуждению этой переписки, мы скажем несколько слов об отношениях св. Василия к Аполлинарию вообще. Как по свидетельствам посторонним²³⁸, так и по его собственному неоднократному признанию²³⁹, св. Василий был человеком, хорошо знавшим Аполлинария и некоторое время переписывавшимся с ним. Сам же Василий дает нам достаточные указания и относительно того, когда он вступил в письменные сношения с Аполлинарием. В 375-м году, отвечая на клеветы, выходившие из кружков Евстафия Севастийского, он говорил, что двадцать лет прошло с тех пор, как он писал нечто Аполлинарию²⁴⁰; в другом же письме, падающем на тот же 375-й год, он заявляет, что то письмо к Аполлинарию, которое севастийцы предъявляли в качестве документального обвинения Василия в савеллианстве, составлено было двадцать пять лет тому назад²⁴¹. Так как в обоих случаях речь идет об одном и том же письме Василия к Аполлинарию и так как мы не имеем никакого основания предпочитать одну его дату другой, то должны признать, что, употребляя выражения „20–25 лет” тому назад, св. отец хотел дать не точное хронологическое определение, а просто обозначить время своей переписки, как время давно прошедшее, которое нужно считать не единицами, а десятками²⁴², время, когда он еще был мирянином и не принимал участия в церковных делах²⁴³. Этому общему обозначению вполне отвечают 50-е годы IV-го века, или, точнее, – если следовать прямому указанию св. Василия, – первое пятилетие этих годов (350–355). Покончивший с своим домашним воспитанием, Василий к началу 50-х годов находился в Кесарии Каппадокийской и посещал существовавшее здесь училище, выдаваясь в ряду своих школьных товарищей своими способностями, прилежанием и строгим нравственным характером; отсюда, с тою же целью расширения своих познаний, он отправился в Константинополь

и затем в Афины, где он и пробыл до 359-го года²⁴⁴. Об Аполлинарии он мог слышать как в Кесарии, так и в Константинополе, где были люди, расположенные к Лаодикийскому епископу²⁴⁵, и, быть может, именно из Афин написал то письмо к Аполлинарию, которое так смущало севастийцев в 70-х годах, как это и предполагает бенедиктинский автор „жизни Василия“²⁴⁶. Возвратившись из Афин, он всецело отдался своей склонности к аскетической жизни, проявлявшейся в нем еще в бытность его в Кесарии, предпринял путешествие по Сирии, Палестине и Египту с целию посещения знаменитых подвижников и, затем, раздавши свое имущество бедным, поселился в пустыни на берегу реки Ирис в основанной им обители. Есть повод думать, что если во время своего путешествия св. Василий и не встречался лично с Аполлинарием, то по крайней мере продолжал свою переписку с ним. Так, отвергая обвинения Евстафия Севастийского, он спрашивает последнего: „если одно время и моего письма (к Аполлинарию) и сочинения (Аполлинария, содержавшего в себе савеллианские мысли), то где доказательства, что я одобрял оное в уме? Спроси сам себя: сколько раз ты навещал меня в обители, что на реке Ирисе... Слышал ли ты чтонибудь подобное (тому, что находится в сочинении Аполлинария)?... Нашел ли ты, что в уме у меня было что либо похожее?“²⁴⁷. Василий хочет сказать, что даже в то время, когда он состоял в переписке с Аполлинарием, он не разделял его образа мыслей и кое-что не одобрял в своем уме, и в свидетели этого призывает самого обвинителя. Если это понимание приведенных слов Василия правильно, то мы должны предполагать, что после посещения Египта Аполлинарий возвратился в Сирию и остальное время своей жизни проводил или здесь²⁴⁸, или в какой-либо ближайшей к Сирии провинции, так как в Лаодикию он едва ли мог вступить ранее 362-го года.

Уже одно это заявление Василия, что он не разделял образа мыслей Аполлинария, „с детства далек был от подобных учений“, показывает, что отношения его к последнему никогда не были слишком близкими и прочными. Правда, в одном письме он прямо называет Аполлинария человеком „близким и

единодушным»²⁴⁹, но здесь он характеризует не свои личные отношения к нему, а общее положение Аполлинария в христианском мире того времени. Собственные же отношения Василия к Аполлинарию не шли далее „уважения» и вызываемого им „благоприязненного обращения»²⁵⁰. „Аполлинарий мне ни отец, ни сын; он не был у меня ни учителем, ни учеником»²⁵¹, – говорил он в 375 году; – „я не учил ничему этого человека, которого заблуждения приписывают мне, и сам не учился у него»²⁵², а потому „если кто сочиняет в Сирии, то это до меня не касается»²⁵³. В 373-м году он решительно заявил, что общения с Аполлинарием не имеет²⁵⁴, и так как он никогда не принимал клириков Аполлинария в общение молитвы и не обменивался с ним каноническими письмами²⁵⁵, то должно думать, что и его переписка с Аполлинарием продолжалась очень не долго и имела весьма ограниченный объем. Действительно, когда в 70-х годах севастийцы выступили с обвинениями на Василия в том, что он разделяет воззрения Аполлинария, они в доказательство своих обвинений могли представить только одно письмо, – „и притом не о вере, а простое письмо, заключающее в себе дружеское приветствие»²⁵⁶. Если бы переписка Василия с Аполлинарием была обширна и захватывала собой продолжительное время, то этим не преминули бы воспользоваться севастийцы, но насколько известно из писем Василия, они ничего подобного не возводили на него. И во всей последующей церковной литературе, за исключением эдикта Юстиниана²⁵⁷, мы не находим ни одного свидетельства о том, чтобы сохранялись какие-либо письма Василия к Аполлинарию, не встречаем ни одного намека на их существование²⁵⁸. Тем неожиданнее было то обстоятельство, когда в 1681-м году Котелье издал два письма Василия к Аполлинарию с ответами на них последнего, найденные им в Гарлейских манускриптах²⁵⁹. В свое время, однако, эти письма не обратили на себя должного внимания, потому что сам издатель выразил сомнение в действительной принадлежности их Василию и Аполлинарию и его вывод без нового исследования оставался принятым до последнего времени. В 1877-м году Дрэзеке, заявивший себя и ранее

многими патристическими работами, взял на себя труд вновь пересмотреть вопрос об этих письмах²⁶⁰ и пришел к тому заключению, что „нет ни малейшего основания считать эти письма неподлинными“²⁶¹. Заключение Дрэзеке было подхвачено другими учеными²⁶², изданные Котелье письма стали рассматриваться, как подлинные, и с ними соединился ряд выводов, имеющих целию уяснить взаимоотношение различных доктрино-богословских направлений IV-го века²⁶³. Допустим, что после исследования Дрэзеке подлинность существующей переписки Василия с Аполлинарием не подлежит сомнению, и разсмотрим как содержание ее, так и те выводы, к каким оно может вести.

Для биографа Аполлинария при том недостатке сведений, какие сохранила о нем древность, конечно, каждое из этих писем имеет свое значение, но общий церковно-исторический интерес могут вызывать собой только первое письмо Василия к Аполлинарию и ответ на него последнего. По своему содержанию оба эти письма относятся к новым доктринальным стремлениям, развившимся к началу 60-х годов IV-го века, и характеризуют собой отношения св. Василия и Аполлинария к этим движениям. Как известно, последние годы царствования Констанция были эпохой постепенного сближения спорящих партий, начавшегося в области теоретической и постепенно переходившего в практику. Этому сближению косвенно способствовала самая религиозная политика Констанция, направлявшаяся к созданию таких общих, нейтральных формул учения, которые бы по своей безцветности и неопределенности были способны более или менее объединить собой все партии²⁶⁴; главное же свое выражение это сближение нашло себе в выработке со стороны арианствующих кружков новых символов, стремившихся приблизиться, стать тождественными по содержанию с символом Никейским. Хотя центром споров и волнений по прежнему оставалось слово „όμοούσιος“, но основания, по которым оно отвергалось, уже существенно изменились. В этом отношении замечателен ряд соборов, нашедших себе место в конце пятидесятых годов. Отвергая слово „ούσια“, как употребленное отцами по простоте,

непонятное для народа и не встречающееся в Св. писании²⁶⁵, эти (полуарианские) соборы выдвигают термин „*όμοιος*” для определения отношений Сына к Отцу, причем понятие „*подобия*” распространяется неограниченно²⁶⁶. Третья сирмийская формула, возставая против употребления слова „*ούσία*”, провозглашает Сына „*όμοιον τῷ πατρὶ κατὰ πάντα*”²⁶⁷. На соборе в Селевкии исаврийской дело пошло еще далее; правда, акакиане здесь открыто отвергали Никейский символ и требовали издания нового изложения веры²⁶⁸, но большинство собора принимало все определения этого символа, за исключением лишь одного выражения: „*όμοούσιος*». Стоявший во главе большинства Георгий, еп. Лаодикийский²⁶⁹, в особой объяснительной записке²⁷⁰ заменял Никейское „*όμοούσιος*» исповеданием Сына подобным Отцу „не хотением только, но и по бытию, и по ипостаси, и по существованию, словом, по всему»²⁷¹. В дальнейшей фазе своего развития это сближавшееся с Никейским символом направление признаёт уже и самый термин единосущия; Антиохийский собор 363 г. принимает никейское исповедание целиком, хотя слово „*όμοούσιος*» объясняет еще в том смысле, что Сын родился из сущности Отца и что Он подобен Отцу по существу»²⁷².

Этот новый поворот в доктринальных стремлениях времени не мог остаться незамеченным со стороны вождей строгого Никейского направления. Как относились они к деятельности этих соборов, это достаточно хорошо видно из того, что св. Иларий 12 анафематизмов собора Анкирского (358 г.) принял в число своих 18-ти²⁷³. Что же касается до св. Афанасия, то он прямо писал: „с теми, которые принимают все прочее из написанного в Никее, сомневаются же только в речении „единосущность” надобно обходить... как с братьями, имеющими туже с нами мысль и только сомневающимися об именовании»²⁷⁴. И, действительно, в рядах этого движения, сомневающегося только в речении „единосущность” стояли лица, относительно которых или совершенно не могло быть сомнения в их православии, или которые позднее блестяще засвидетельствовали его; таковы были св. Кирилл Иерусалимский, присутствовавший на соборе в Селевкии²⁷⁵,

Мелетий Антиохийский и Пелагий Лаодикийский, подпавшие символ антиохийский 363-го года²⁷⁶. Как относился к этому вопросу св. Василий? В письме к кесарийским монахам, составленном в 360-м году, св. Василий в энергичных словах выражает свою веру в единосущие и несколько раз употребляет этот термин²⁷⁷, но так как, по его понятиям, „всякое богословское речение не выражает всей мысли» и „слово умопредставляемому нами оказывает немощную какую-то услугу»²⁷⁸, то он не считал нужным отвергать и всякую другую терминологию, если только она выражала здравое понятие о Боге. Так, в письме к Максиму философу он говорит: „выражение „подобное по сущности», когда соединено с ним понятие безразличия (*τὸ ἀπαραλλάκτως*), принимаю за выражение, ведущее к тому же понятию, как и слово „единосущное», по здравому разумению сего последняго..., поскольку же слово „единосущный», по моему мнению, менее может быть извращаемо в своем значении, то и сам я стою за сие последнее»²⁷⁹. Эти же самые мысли содержатся и в первом изданном Котелье письме Василия к Аполлинарию. Письмо открывается похвалами Аполлинария, которые вполне естественны в то время, когда, по свидетельству св. Епифания, „Аполлинарий пребывал в любви, будучи поставлен в числе самых первых»²⁸⁰, и был „возвеличиваем похвалами среди всех православных»²⁸¹. Переходя к горячим вопросам времени, св. Василий иронически выражается об арианах, приводящих всё в замешательство и вселенную наполнивших словами и изысканиями, и указывает на их старания отбросить из символов слово „сущность», как чуждое Священным писаниям. Недавно вышедший из светской школы и только что отдавшийся всецело изучению Св. писания, св. Василий, очевидно, хочет ориентироваться в спорном вопросе времени и, потому, далее он просит Аполлинария указать, „как им пользовались отцы, если действительно нигде и не найдешь ты его в писании». Просьба Василия имеет в виду, таким образом, одну только терминологию; что же касается до его понятия об отношении Сына Божия к Богу Отцу, то он ни мало в нем не колеблется; „что принято, – пишет он, – относительно сущности Отца, то

всеследо необходимо принимать и о сущности Сына; так что если кто назвал сущность Отца светом мысленным, вечным, нерожденным, тот сущность Единородного должен назвать светом мысленным, вечным, рожденным». Рассматривая с точки зрения этого подобия терминологию, он и находит, что для выражения отношения Сына Божия к Отцу весьма пригоден (*ἀριόττειν*) термин „подобный без различия (*ἀπαραλλάκτως ὅμοιος*)«; „подобный по сущности вполне без различия (*ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἀκριβῶς ἀπαραλλάκτως*)«; он думает, что этот термин правилен. Не трудно видеть, что это тоже самые мысли, что и в письме к Максиму, но только с более подробным обсуждением терминологии. – В своем ответе Аполлинарий не касается прямо вопроса, предложенного ему Василием; он совершенно умалчивает и о термине „подобный без различия» и только однажды употребляет выражение „единосущный», раскрывая его значение. Только во втором своем письме к Василию, представляющем ответ на дружеское приветствие, присланное к нему последним, Аполлинарий извещает Василия, что собор епископов в Египте и грамоты, разосланные им, провозглашают Сына „не подобным Богу, но единосущным Богу, как рождение истинное и одной и той же сущности с родившим», добавляя, что, по определению отцев, и Св. Дух признан имеющим одно и тоже Божество с Отцем и Сыном.

Вот в существенных чертах содержание дошедшей до нашего времени переписки св. Василия с Аполлинарием. Мы видим, что эта переписка привносит мало нового в то, что уже ранее было известно из других источников, а потому и упрек, высказанный Дрэзеке²⁸², что отвергающие подлинность ее руководствуются не научными, а вероисповедными целями, оказывается лишенным смысла. Равным образом, переписка эта не уполномочивает ни на то, чтобы признавать св. Василия близким к полуарианству, как это делает Дрэзеке²⁸³, ни на то, чтобы называть его учеником Аполлинария, как это делает Гарнак²⁸⁴. Самый крайний вывод, к которому может вести пристрастие к этим письмам, – это тот, что Василий некоторое время склонялся к термину „подобный без различия» и находил его пригодным для выражения православного учения о Сыне

Божием, но и этот вывод должен быть ограничен тем, что, – во 1-х, – в самом письме к Аполлинарию он отнюдь не отвергает термина „единосущный“, а только желает знать, как пользовались им отцы, – во 2-х, что в письмах к кесарийским монахам и к Максиму философи, составленных в то же время, к которому относят первое его письмо к Аполлинарию, он употребляет только термин „единосущный“ и отдает ему преимущество перед термином „безразлично подобный“²⁸⁵. Главный же недостаток этого и подобного рода выводов, привязанных к одной только открытой Котелье переписке Василия с Аполлинарием, – вне связи с прочими данными, – заключается в том, что подлинность этой переписки далеко не так несомненна, как это думает Дрэзеке. По отношению к ней можно спросить словами самого св. Василия, сказанными им по поводу письма его к Аполлинарию, предъявленного совастийцами: „ты, друг истины, который знаешь, что ложь есть порождение диавола, как убедился, что это письмо точно мое? Ты не посыпал, и не осведомлялся и не слыхал сего и от меня, который мог бы тебе сказать истину“²⁸⁶. И прежде всего уже одно то обстоятельство, что в пользу принадлежности этой переписки нельзя указать ни одного прямого внешнего свидетельства, кроме надписания, вызывает сильное сомнение в их подлинности. Ни сам Василий, ни один из позднейших писателей не приводят ни одного слова из этих писем, ничего не знают о их существовании. История церковной литературы сотнями примеров показывает нам, как часто бывает ненадежно свидетельство рукописей и как мало можно полагаться на одни только надписания; почему же здесь, в отношении к переписке Василия с Аполлинарием, мы должны слепо следовать за рукописями и безусловно верить надписанию? Во-вторых, сам св. Василий заверяет нас, что его переписка с Аполлинарием не шла далее дружеских приветствий, требуемых благоприязненным обращением²⁸⁷; он никогда не посыпал канонических писем к Аполлинарию и не получал таковых от него²⁸⁸, не писал он также ему и писем о вере²⁸⁹. Несомненно, однако же, что первое из дошедших до нас писем Василия к Аполлинарию заключает в себе гораздо более, чем одно

дружеское приветствие; оно обсуждает главнейшие для того времени термины символов веры, и потому прямо может быть названо письмом о вере, ибо иначе какого же содержания письмо мы должны разуметь под именем письма о вере? В-третьих, наконец, по свидетельству самого же Василия, ужо в его время письма его к Аполлинарию подвергались произвольным переделкам и порче со стороны людей, нерасположенных к нему. Выставляют, — говорит он о севастийцах, — письмо „сомнительное (*ἀμφίβολος*)”²⁹⁰ „и притом не то, которое мною было написано, но в списке, Бог знает, кем сделанном», „рассказывают, что им угодно, а не что было на самом деле» и „распространяют под моим именем не мое»²⁹¹. Кто же поручится, что в обсуждаемой переписке нам не предлежит именно подобный образец писем, намеренно искаженных, с целью представить отношения Василия к Аполлинарию более близкими, чем они были на самом деле? Где доказательства тому, что эта переписка дошла до нас в первоначальном виде, — в том виде, в каком она вышла из под рук Василия и Аполлинария, — без всяких вставок и порчи, внесенной людьми, заинтересованными этим? Соответствие ее содержания историческим обстоятельствам, — это единственное прочное основание, на которое опирается вывод Дрэзеке, — в этом случае имеет очень ничтожное значение и ни о чем не говорит, кроме того, что редактор, искажавший письма, знал хорошо эти обстоятельства или оставил указания на них неприкосновенными. — Высказывая эти соображения, мы, однако, не думаем, чтобы ими прямо доказывалась неподлинность сохранившихся писем Василия и Аполлинария, но думаем что они дают нам полное право сомневаться в их принадлежности тем лицам, имена которых они носят в своем надписании. По нашему мнению, при данном состоянии сведений об этих письмах, нельзя с несомненностью сказать ни того, что они подлинны, ни того, что они подложны; это — письма сомнительные, на указания которых можно полагаться лишь постольку, поскольку таковые прямо подтверждаются известиями других источников, стоящими вне всякого сомнения.

С很大程度ом вероятностью можно утверждать, что Аполлинарий снова вступил в Лаодикию в качестве епископа в 362-м году, вследствие эдикта Юлиана, возвращавшего изгнанных епископов на свои кафедры²⁹². Аполлинарий нашел здесь свое место занятым; Георгия, его противника, сменил собой Пелагий, – лицо, скоро приобретшее себе глубокое уважение в рядах православных деятелей. Это событие и уясняет собой то, почему Аполлинарий никогда не был полным и действительным епископом Лаодикии. Вероятно, здесь был только кружок людей, преданных ему; поэтому-то он и не стеснял себя постоянным пребыванием в Лаодикии. Он только „большую частью“ жил здесь²⁹³, но не редко и оставлял свой родной город, переселялся в Антиохию и в этой последней развивал широкую деятельность. Тем не менее среди деятелей Афанасиевой стороны он встречал еще полное признание своего епископства, и в 362 г. откликнулся посольством на призыв в Александрию для собора... Новое царствование привнесло новые, живые мотивы в литературные занятия Аполлинария. Если религиозная терпимость, провозглашенная Юлианом, должна была на время ослабить горячие споры внутри христианства и содействовать переходу начавшегося в теории сближения в жизнь²⁹⁴, то прямые склонности Юлиана к язычеству и стеснительные меры в отношении христиан вызывали уже на защиту исконных идей христианства всех без различия партий и исповеданий. Языческая реакция, открывшаяся в правление Юлиана, современникам его, естественно, представлялась по своей силе и значению в преувеличенном виде в сравнение с тем, как она рисуется в историческом созерцании. Правда, св. Афанасий с обычною ему стойкостью веры мог смотреть на предприятие нового императора, как на „небольшое облачко, которое пройдет“²⁹⁵, но твердая уверенность далеко не была общим явлением. Аполлинарий принадлежал к числу лиц, чувствовавших себя в необходимости защищаться от нападений старого врага христианства, – языческой философии. Историки, Сократ и Созомен, здесь еще раз засвидетельствовали, как широка была эта, посвященная защите веры, деятельность Аполлинария²⁹⁶.

По их указаниям, в короткий период царствования Юлиана Аполлинарий успел не только приготовить два философско-апологетического содержания сочинения, из которых одно обнимало собой 30 книг²⁹⁷, но и издал целый ряд беллетристических и поэтических произведений, имевших задачу устраниТЬ вредные для обучения и воспитания христиан следствия закона 17 Июня 362 г. запрещавшего христианам преподавание эллинской литературы²⁹⁸. „Кстати воспользовавшись своими обширными познаниями и способностями, – пишет Созомен, – Аполлинарий по образцу Омировых поэм переложил в героические стихи еврейское бытописание и, доведши его до царя Саула, разделил свое творение на двадцать четыре части, из которых каждую означил одною буквою греческаго алфавита, следуя их числу и порядку. Писал он также применительно к творениям Менандра и комедии, подражал и Еврипиду в трагедиях, и Пиндару в роде лирическом. Просто сказать, заимствуя из божественных писаний предметы для всего так называемаго круга наук, он в короткое время произвел равночисленные и равносильные образцы, по роду, выражению, характеру и плану похожие на знаменитыя творения Эллинов»²⁹⁹.

Глава третья

От эпохи Юлиана до смерти Аполлинария. – Когда была открыта ересь Аполлинария? – Александрийский собор 362 года и его отношение к Аполлинарию. – Экзегетическая деятельность его в Антиохии. – Волнения, поднятые им в церкви после 376-го года. – Участие его в антиохийской схизме: поставление Виталия в епископы Антиохии. – Соборы, осудившие учение Аполлинария. – Обособление Аполлинария и его последователей в отдельное общество. – Второй вселенский собор и смерть Аполлинария.

В хронологическом отношении царствование Юлиана послужило внешнею гранью, разделяющею жизнь Аполлинария на две разнохарактерные половины. Как в первый период, продолжающийся до 60-х годов внимание Аполлинария преимущественно было устремлено на защиту христианства и учения о св. Троице, так, наоборот, с 60-х годов все его силы направляются к разрешению христологических вопросов, которые постепенно завладевают его сознанием и становятся определяющим началом его деятельности. Первый период мы можем назвать светлым, блестящим периодом жизни Аполлинария. Какого значения достиг в это время Лаодикийский епископ в глазах православного Востока и какие отрадные надежды возлагались на него, об этом говорят нам не только Созомен³⁰⁰ и Филосторгий³⁰¹, но и св. Епифаний, который называет Аполлинария „дивным по высоте жизни, непрестанно восхваляемым за православие, поставляемым в числе самых первых“³⁰². Но уже вскоре после собора Александрийского раздаются в церкви голоса, обвиняющие Аполлинария в лжеучении о Лице Богочеловека; эти голоса постепенно усиливаются, находят себе оправдание в новых сочинениях его и кончаются осуждением его, как еретика. Как само собой понятно, этот переход от тринитарных к христологическим вопросам совершился не вдруг; еще в начале 70-х годов Аполлинарий занимался защитой учения о единосущии и издал целое сочинение о св. Троице³⁰³; точно также нельзя думать, что

и до 362-го года христологические вопросы вовсе не были затронуты им. Поэтому, попытка, котою задавались прежние исследователи, – попытка указать определенный момент в жизни его, когда он стал еретиком³⁰⁴, должна быть признана несостоятельной и с исторической, и с психологической точки зрения. Она имела бы свое значение только в том случае, если бы стремилась точно определить тот хронологический пункт, когда заблуждения Аполлинария впервые обратили на себя внимание в истории IV-го века, но и этого нельзя достигнуть за отсутствием прочных исторических известий. Григорий Богослов, – единственный древний церковный писатель, который дает некоторое указание относительно времени появления аполлинаризма, – в письме к Кледонию, составленном после 384 г.³⁰⁵, говорит: „сегодня только возвещают нам (аполлинаристы) мудрость, сокровенную от времен Христовых: что подлинно достойно слез! Ибо если вера началась только за *тридцать* до сего лет, а почти четыреста лет протекло со времени явления Христова; то в продолжении столь долгого времени суетно было наше благовествование, суетна была и вера наша»³⁰⁶. Следуя точному значению этих слов, мы должны были бы относить начало аполлинарианства к 355-му году и в это время искать указаний на него. Но в понятиях св. Григория аполлинарианство не тождественно с учением Аполлинария; решительное доказательство тому – его первое письмо к Кледонию, в котором он точно и подробно перечисляет опровергаемые им христологические мнения³⁰⁷. В ряду их мы встречаем и такие положения, которые несомненно были высказаны Лаодикийским епископом³⁰⁸, но здесь они перемешаны с воззрениями не только ему не принадлежащими, но и прямо противоположными его учению³⁰⁹. Поэтому, и слова св. Григория о том, что отвергаемая им „вера“ началась тридцать лет тому назад, не могут быть прямо переносимы на Аполлинария и применяемы к хронологии его жизни; ими просто означается начало споров о Лице Искупителя.

Более вероятным, по-видимому, нужно признать мнение тех исследователей, которые разсмотрение учения Аполлинария и его осуждение приписывают Александрийскому собору 362-го

года³¹⁰. Действительно, деятельность названного собора не стояла вне всякой связи с христологическим учением Лаодикийского епископа, но эта связь была совершенно иного рода и не могла выражаться осуждением его воззрений. Приведенное мнение, очевидно, предполагает собой, что уже к 362-му году Аполлинарий не только выступил со всеми особенностями своей христологической теории, но и успел точно формулировать ее. Однако, такое представление дела не оправдывается анализом подлинных доктринальных сочинений Лаодикиянина и противоречит целому ряду фактов. Послы Аполлинария, присутствовавшие на Александрийском соборе, подписались под определениями его, и послание св. Афанасия к антиохийцам, знакомящее с деятельностью этого собора, выразительно отмечает, что «что исповедали одни, с тем согласились и другие»³¹¹. Нельзя думать, чтобы посольство Аполлинария и сам он, в виду общего настроения собора и его результатов, изменили свои взгляды сообразно с его определениями³¹². Не говоря уже о том, что эти подозрения в неискренности подписей Аполлинариева посольства не имеют никаких оснований, они решительно отвергаются всеми последующими заявлениями самого Аполлинария и отношениями к нему св. Афанасия, Серапиона и других православных лиц, которые еще продолжали с ним переписку³¹³. Более, чем 10 лет спустя после Александрийского собора, Аполлинарий в письме к египетским епископам, сосланным в Диокесарию, точно излагает свои воззрения на Лицо Богочеловека и в этом изложении буквально повторяет те самые слова Афанасиева свитка к антиохийцам, в котором обыкновенно видят осуждение его собственного учения. „Спаситель имел, – пишет он здесь, – тело не бездушное, не безчувственное и не неразумное, ибо поскольку Господь ради нас сделался человеком, то и невозможно телу Его быть неразумным³¹⁴.» Ясно, что в этом определении собора Аполлинарий не видел ничего противного своему учению; напротив, излагая его словами свои воззрения, он хотел опираться на них и, быть может, расчитывал таким путем скорее расположить в свою пользу епископов Египта. – Соответственно

этому, и первое известие относительно Аполлинария, какое мы получаем от древних церковных историков за рассматриваемый период, представляет нам его еще занятым вопросами тринитарными, защищающим Никейский символ и провозглашенное им единосущие. Внешним побуждением к тому, чтобы не оставлять еще работу на этом поприще, послужило для него усиление в 60-х годах борьбы в учении о Св. Духе. Созомен сохранил нам важное указание на эту деятельность Аполлинария, относящееся уже к царствованию Валентиниана и Валента. „Которые, – пишет он, – исповедовали Сына единосущным Отцу, те тоже мыслили и о Духе. Это исповедание сильно защищали в Сирии Аполлинарий Лаодикийский, в Египте епископ Афанасий, в Каппадокии и церквях Понтийских Василий и Григорий³¹⁵«. Поставление Аполлинария рядом с свв. Афанасием, Василием и Григорием, откуда бы Созомен его ни заимствовал, во всяком случае говорит за то, что в это время учение его еще не встречало сильных подозрений в умах православных деятелей.

Но защитой православного учения о Св. Троице не исчерпывались занятия Аполлинария в этот период времени. Мы уже замечали, что в силу исторических условий Аполлинарий с первых шагов своей общественной деятельности был вовлечен в круг вопросов христологических и никогда не упускал их из внимания. Продолжая еще оставаться в рядах православных и не отказываясь от литературной защиты учения об единосущии, Аполлинарий в 60-х годах решительно начинает склоняться к разъяснению этих вопросов и в содействии разрешению их видеть главнейшую свою задачу. Сохранившиеся до нашего времени в целом виде и фрагментарно его сочинения с несомненностью показывают, что в эти годы он усиленно раскрывал свое христологическое учение, хотя оно и не имело еще той резкой, противной православию, окраски, какую получило позднее. Эти сочинения представляют собой факт, имеющий особый церковно-исторический интерес: они вводят нас не только в новый отдел биографии их автора, но и в новую эпоху в обще-церковной жизни. Они обозначают собой начавшийся в церкви переход от

борьбы за учение о Св. Троице к новым спорам о Лице Иисуса Христа, отмечают поворот в догматических волнениях времени и сами являются памятниками вновь открывшегося в церкви в 60-х годах христологического движения, в котором Аполлинарию принадлежит видное место. Мы остановился на характеристике этого нового движения настолько, насколько это нужно для выяснения положения в нем Аполлинария.

Известно, что в основе тринитарных волнений IV-го века, как их исходный пункт, лежало именно стремление точнее определить Лицо Богочеловека. В горячих спорах о Троице, в изменчивых обстоятельствах времени и в жаркой полемике, какою сопровождались эти споры, исходный их пункт оставался в тени, в стороне от текущих вопросов, но не забывался и тем менее устранялся совершенно. Св. Евстафий Антиохийский, один из старейших поборников единосущия на Никейском соборе, уже обращает на него свое внимание и в противоположность арианству разъясняет православное учение о Лице Искупителя. Как противники арианства, так и его защитники, пользуясь в своей полемике изречениями Св. Писания о Христе, естественно и необходимо приходили к сущности христологического вопроса, чтобы разграничить и понять эти изречения в их должном объеме и значении. Являются целые христологические системы Маркелла и Фотина, и начиная с 40-х годов арианские соборы в своих символах стараются точно формулировать учение о Богочеловеке в его положительной и отрицательной стороне. И чем ближе к концу подходила борьба за единосущие, тем рельефнее выдвигался ее исходный пункт, тем настоятельнее чувствовалась нужда приложить результаты ее к тому вопросу, из которого она возникла. – Вопрос этот не был совершенно новым для богословской науки тогдашнего времени; в ее прошлом, в борьбе с ересями II-го и III-го века, были уже установлены прочные формулы и указаны данные к его решению. Св. Ириней и Тертуллиан подробно развили учение о двух природах и единстве Лица во Христе, причем последним были созданы выражения, поразительные по своей точности и глубине и позднее принятые соборами³¹⁶. Но рядом с этим в христианском

мире продолжали еще существовать опровергнутые ранее еретические мнения, только принявшие менее грубый, менее резкий характер. Когда в половине IV-го века возникла нужда в точном определении христологических понятий, все эти более или менее сохранявшиеся мнения вновь воскресли, ожили и овладели умами. Они получили силу и распространялись не в еретических или сектанских кружках, а среди правоверовавших; они принадлежали людям, исповедовавшим Никейский символ³¹⁷, „хвалящимся Никейским исповеданием отцов»³¹⁸, и носили на себе ясный отпечаток древних еретических воззрений. При крайнем разнообразии мнений и при недостаточности известий о них, всё же можно различить в них две главные группы, из коих одна воспроизвела старое евионитское заблуждение, другая же носила докетический характер. Одни утверждали, что „как Слово Господне было в пророках, так при скончании времен вселилось Оно в святого человека»³¹⁹, что „иный есть сын, а иный Божие Слово»³²⁰; другие, вдаваясь в противоположную крайность, говорили, что „тело, рожденное от Марии, единосущно Божеству Слова» что „Слово преложилось в плоть», что „Оно не из Марии, но из собственной сущности образовало себе удобостраждающее тело»³²¹. Можно даже определить те местности, где с особенной силой оспаривались и защищались эти мнения, где, следовательно, христологический вопрос привлекал к себе наибольший интерес. Это, прежде всего, Антиохия, в которой не мало было людей, любивших „предлагать друг другу вопросы, входить в словопрения о бесполезном», „доискиваться чего-то сверх написанного в Никее»³²², и Сирия вообще³²³; затем, Египет, приведенный „в великое смятение»³²⁴ разнообразием учений³²⁵, и древняя Ахайя с Коринфом во главе, епископ которого вынужден был обратиться с особым посланием к св. Афанасию по поводу возникших там горячих споров и состязаний о Лице Богочеловека³²⁶.

Возникновение новых ложных мнений и новых споров в церкви не могло не обратить на себя внимание важнейших представителей церковного учения и главным образом св. Афанасия. Собранный им в 362-м году собор и занялся

вопросом „о воплощении» именно в виду распространения ложных учений³²⁷, и это был первый православный собор IV-го века, который одной из своих задач имел изложение учения о Лице Христа. Высказавши свое осуждение новых мнений, собор в силу своих примирительных стремлений не входил в подробное их обследование; он старался о том, чтобы „довольствоваться и пользоваться теми речениями, какия употреблены в Никейском исповедании», он заботился только о мире и уверевал не поднимать новых вопросов³²⁸. Но его значение и состоит в том, что его христологическая деятельность подняла еще больший интерес к вопросам этого рода, повела к более сильным словопрениям и побудила партии к точной формулировке своего учения, к разделению их на типичные христологические группы. Уже на самом соборе происходили прения о Лице Богочеловека; на нем выступали лица, предъявлявшие различные воззрения на этот предмет, и собор опрашивал их мнения, чтобы привести их к соглашению³²⁹.

Есть твердые основания думать, что эти выступавшие на соборе 362-го года лица находились в близких отношениях к Аполлинарию, хотя собор ни мало не имел в виду его собственного учения. Уже одно положение Аполлинария, как образованного писателя, своими апологетическими трудами стяжавшего себе известность в царствование Юлиана, должно было привлекать к нему внимание этих богословов, предъявлявших новые вопросы. И это тем более понятно в виду того интереса, с каким эти вопросы обсуждались в Антиохии и Сирии вообще, – месте деятельности Аполлинария, – и в Египте, где у Лаодикийского писателя был тесно сплоченный круг знакомых³³⁰. Слава Аполлинария и то усердие, с каким он отдался разъяснению учения о Богочеловеке, собрали около него значительный круг людей, у которых единственным связующим звеном было только желание точнее формулировать христологические понятия. Св. Епифаний сохранил нам ряд сведений об этом движении, падающем на 60-е годы IV-го века, – сведений, которые при сопоставлении с другими известиями, относящимися к этому времени, могут

вести к очень любопытным заключениям. Кипрский ересеолог не раз имел случай беседовать со многими из слушавших учение досточтимого для него Лаодикийского старца; он находил в их воззрениях „много разномыслия», и в числе высказанных ими „странных мнений» он упоминает о таких, какие опровергает св. Афанасий в послании к Епиктету³³¹. Мало того: св. Епифаний прямо заверяет, что именно они, – эти слушатели Аполлинария, – привели в смятение „верхние страны», вследствие чего и „явилась нужда созвать собор и анафематствовать таковых». „Но были составлены, – продолжает Епифаний, – и памятные записи, списки с которых были посланы блаженной памяти папе Афанасию»³³²; эти „памятные записи» не дошли до нашего времени, но с содержанием их мы можем отчасти ознакомиться из послания св. Афанасия к Епиктету, написанного по поводу получения Афанасием этих записей. Из этого последнего источника узнаём, что „памятные записи» присланы были Епиктетом, епископом коринфским, и излагали ряд еретических мнений о Лице Иисуса Христа, из которых большая часть тождественна с теми, какие имеются в виду в Афанасиевом „свитке к антиохийцам»³³³ и какие св. Епифаний слышал от „некоторых наученных» Аполлинарием. Подлинные сочинения Аполлинария и весь строй его христологического учения отнимают всякую возможность думать, чтобы он держался этих, опровергаемых Афанасием и упоминаемых Епифанием мнений, и Кипрский епископ вполне справедливо полагал, что „пришедшие к нему от Аполлинария чада, не разумея глубины учения такого ученаго и мудраго мужа и учителя, сами от себя измыслили это, не наученные от него»³³⁴. Если всё же представители этих мнений являлись к Аполлинарию слушать его учение и выдавали себя Епифанию за учеников его, то, очевидно, Лаодикийский епископ, благодаря своему авторитету, служил некоторое время живым центром, около которого группировались люди различных христологических воззрений³³⁵, и, без сомнения, среди этих последних были и такие, которые в учении Аполлинария видели ясное подтверждение своих воззрений, не вдумываясь в точный смысл его.

Таким образом, в 60-х годах Аполлинарий шел во главе различных христологических кружков, и хотя ни собор 362 года, ни послание к Епиктету не занимались его учением, не имели в виду его личности, но то обстоятельство, что и на соборе и в послании Афанасия подвергнуты были осуждению мнения, связывавшие себя с его именем, кидало тень на его правоверие и оставляло под сомнением его учение. Молва считала Аполлинария творцом их, и он вынужден был оправдывать себя от подозрений при помощи сочинений, писем и других мероприятий. Так, в следующем же году после собора Александрийского он пишет послание к императору Иовиану, в котором, излагая свое учение о воплощении, подвергает анафеме утверждавших, что „Божество Господа превратилось в плоть или слилось или изменилось или страстно» и что „плоть Господа нашего свыше, а не из Девы Марии»³³⁶. Дошедшие до нашего времени еще в целом виде сочинения Аполлинария и часть переписки, падающая на это десятилетие, с наглядностью показывают, как настойчиво повторялись и как упорно держались эти обвинения молвы. Даже лица, близко знавшие Аполлинария и переписывавшиеся с ним, поддались влиянию общих слухов. В письме к Дионисию Аполлинарий, ссылаясь на всё написанное им, говорит, что он никогда не учил о том, что плоть Спасителя с неба и не признавал ее единосущной Богу³³⁷. Серапиона Тмуитского он также убеждает, что не учил об единосущии плоти с Богом, и называет это учение „великим безумием»³³⁸. Отстраняя от себя безосновательные обвинения, Аполлинарий на ряду с этим должен был подробнее развивать и обосновывать свое положительное учение, и эта его деятельность не проходила безследно. Она усиливала и без того поднятые споры, вызывала полемику и новые волнения. Друзья церковного мира предлагали Аполлинарию не входить в новые исследования, оставить новые вопросы и не тревожить мира церкви. Такие мысли развивал между прочим Дионисий в своем письме к Аполлинарию³³⁹; такие же мысли внушал и св. Епифаний, который „часто и послов посыпал и увещевал прекратить любопрения»³⁴⁰, но Аполлинарий отвергал эти предложения благоразумия. Он заявлял, что никакие просьбы

не могут вынудить у него молчания, хотя бы то из этого молчания и надеялись создать мир церковный, и продолжал свое дело³⁴¹. Очевидно, с 60-х годов IV-го века Аполлинарий уже окончательно вступил на тот путь, который из „споборника истины“, „великого борца за веру“ обратил его в еретика, осужденного всею церковью; но это обращение совершилось с ним не вдруг, не в один какой-либо момент, а постепенно. В 60-е годы его воззрения еще не отличались тою определенностью, с какою он раскрывал их позднее, не сложились вполне, и выражались в терминах, близких к общецерковному учению, и сам Аполлинарий не выделялся из церкви. Правда, и в это время он защищал положение об одной природе Бога Слова, воплощенной, но это положение и само по себе, а в особенности при неопределенности терминологии той эпохи не заключало в себе ничего специально еретического и могло быть понимаемо в православном смысле³⁴²; к тому же он продолжал еще стоять в переписке со многими православными лицами, и в 369-м году принял и „весыма одобрил« послание св. Афанасия к Епиктету. Только с 70-х годов со всею силою раздаются голоса о новой ереси в учении о домостроительстве и называют Аполлинария по имени; только теперь бывшие друзья его и противники потребовали осуждения его учения, и это осуждение, действительно, было выполнено несколькими соборами. Поэтому, и говорить об Аполлинарии, как ересьучителю, как главе особой еретической школы в области христологии, можно не ранее, как с 70-х годов IV-го века.

В начале 70-х годов мы находим Аполлинария в Антиохии занимающимся экзегезисом Св. писания. Издавна приобретенная им слава замечательного экзегета, знающего притом еврейский язык³⁴³, привлекала к нему слушателей отовсюду. В числе их теперь находился и блаженный Иероним, явившийся на Восток усовершать свое знание и добродетель³⁴⁴. Иероним охотно слушал Аполлинария, с уважением относился к нему и впоследствии всегда защищал его³⁴⁵, но не считал возможным следовать ему во всём. „В юности своей, – вспоминал он в 400 году, – я объят был удивительной любовью к учению и вопреки предразсудку некоторых учился сам. В

Антиохии я часто слушал и уважал Аполлинария Лаодикийского, и, тогда как он наставлял меня в Св. писании, я никогда не принимал его спорного неразумного учения»³⁴⁶. Отсюда видно, что экзегезис Аполлинария носил на себе печать его догматических воззрений и служил ему средством к развитию и доказательству своего христологического учения. Иероним умел отличать заблуждения от истины³⁴⁷; не то нужно сказать о других слушателях Аполлинария. В Антиохии он нашел себе ревностных последователей, скоро образовавших из себя отдельный кружок, сохранявший свою самостоятельность до времени Феодота, епископа антиохийского³⁴⁸. Но в той же Антиохии он встретил и горячих противников в лице богословов антиохийской школы. Мы видели, что еще в начале 60-х годов Антиохия была местом, где христологические вопросы привлекали к себе наибольший интерес. Св. Афанасий в послании к антиохийцам так настойчиво и убедительно увещевает их прекратить словопрения о воплощении, что становится очевидным, как глубоко умы антиохийцев были заняты новыми спорами. Так как это послание специально назначено антиохийцам и имеет в виду состояние антиохийской церкви, то надо думать, что и опровергаемое им заблуждение в учении о Богочеловеке принадлежит богословам этой же церкви. Послание осуждает то мнение, по которому „как Слово Господне было в пророках, так при скончании времен Оно вселилось в святого человека»³⁴⁹. Правда, на соборе 362 года было достигнуто соглашение между представителями различных христологических учений, и потому св. Афанасий „умоляет» не осуждать поспешно таковых, но уже дальнейшие молитвенные слова св. отца о том, чтобы Господь соединил разделенное, показывают, что словопрения в Антиохии слишком далеко зашли. Прекращения споров не последовало, и послание Афанасия к Епиктету вновь опровергает тоже самое воззрение. Принимавший и свиток к антиохийцам и послание к Епиктету, Аполлинарий, по основному характеру своих взглядов, являлся не только противником этих богословов, но и прямою их противоположностью, и своим учением об одной природе Бога Слова в воплощении вызывал их на борьбу³⁵⁰.

Избрав Антиохию местом своей ученой деятельности, он оказался лицом к лицу с представителями противного ему воззрения и должен был не только отвергнуть его, но вместе с тем точно формулировать и подробно раскрыть свою собственную теорию. Аполлинарий так и поступил: он теперь ясно высказал основное положение своей христологии, что „пришедший Христос, Господь наш, принял плоть и душу, ума же не принял»³⁵¹, что во Христе Божество заменило Собой ум человеческий, и в 376-м году сделал попытку всесторонне обосновать его в своем главном сочинении „Доказательство Божественного бытия во плоти по подобию человека». Еретический образ Аполлинария более уже не подлежал сомнению, и осуждение его, как ересеучителя, явилось неизбежным.

О шатком положении Аполлинария в церкви в первой половине 70-х годов свидетельствует тот факт, что севастийцы в 373-м году сочли удобным воспользоваться старыми связями св. Василия с Аполлинарием, как предлогом к обвинению первого в недостаточно твердом правомыслии. Однако, если судить по переписке св. Василия с разными лицами, возникшей по поводу этих обвинений³⁵², предметом подозрений в это время служила еще не христология Аполлинария, а его учение о св. Троице. Св. Василий ни словом не упоминает о каких-либо заблуждениях его в понятиях о домостроительстве, как это он делал позднее: он порицает его исключительно за учение о св. Троице, в котором, по его словам, Аполлинарий „подходит близко к Савеллию»³⁵³. В начале 376 г., когда вновь усилились со стороны севастийцев обвинения Василия в единомыслии с Аполлинарием, савеллианство также оставалось главной виной, в которой обличались и Василий и Аполлинарий³⁵⁴. Оправдывая себя всеми мерами от этих обвинений, св. Василий, однако, не брал на себя задачу сделать тоже и в отношении к Лаодикийскому епископу: он разделял убеждения севастийцев в его савеллианстве. Но это признаваемое и Василием савеллианство Аполлинария не препятствовало последнему стоять еще в числе защитников Никейского единосущия; и сам Василий заявляет, что он в то время еще не почитал

Аполлинария врагом, а напротив за иное что и уважал его³⁵⁵. Под савеллианством в данном случае, поэтому, разумеется не ересь Савеллия в собственном смысле, в которой был неповинен Аполлинарий и которую он отвергал, а недостаточное различие им Ипостасей триединого Божества, что после времен Маркелла Анкирского справедливо казалось подозрительным. – Но св. Василий „многия сочинения Аполлинария не читал; у него не было досуга входить в такия исследования, да он и не охотник браться за новости»³⁵⁶; поэтому, до самого конца 376 года ему оставались неизвестными новые сочинения Аполлинария по вопросам христологическим, пока он не был побужден ознакомиться с ними широкими волнениями, начавшимися в церкви после издания Аполинарием своего сочинения о Божественном воплощении. Сведения об учении Аполлинария за это время дает св. Епифаний. Епифаний сам не читал сочинений Лаодикийского старца³⁵⁷, но он разспрашивал приходивших к нему учеников Аполлинария, сам путешествовал в Антиохию и здесь диспутировал с одним из выдающихся последователей его, Виталием³⁵⁸. Он уже определенно заявляет, что заблуждение Аполлинария состоит в отрицании человеческого ума во Христе³⁵⁹, и одно то, что он в своих книгах против ересей отводит место разсмотрению воззрений Лаодикиянина и его последователей, которых он называет димиритами, ясно говорит о том, как смотрел строгий Кипрский епископ на новое дело последнего. В дошедшей до нас литературе IV-го века св. Епифанию первому принадлежит заслуга открыто заявить об этом главном заблуждении Аполлинария и, хотя с большою нерешительностью, но всё же зачислить его в разряд еретиков. Мы говорим „первому», потому что, – нужно думать, – с св. Афанасием Аполлинарий стоял в хороших отношениях до самой смерти Александрийского епископа, которая случилась ранее, чем Аполлинарий приступил к окончательному раскрытию своего учения о Лице Богочеловека. К этому заключению ведут не только собственные слова Аполлинария, что он „всегда» получал письма от Афанасия³⁶⁰, но и заявление Епифания, сделанное после смерти последнего, что Афанасий

„всегда» любил Аполлинария³⁶¹. Если еще в первом случае самовосхваление Аполлинария может возбуждать сомнения, то известие Епифания имеет тем большую важность и значение, что в опровержение учения димириотов ему всего удобнее было бы сослаться на какое-либо осуждение и противоаполлинарианский труд Афанасия, если бы таковой действительно существовал³⁶². Это вполне согласно и с отношениями к Аполлинарию самого Епифания и Василия; оба эти стражи чистоты учения на Востоке не судили бы так кротко и снисходительно о Лаодикийском епископе и не отзывались бы о нем с таким уважением, как они это делают до конца 376 года, если бы учение его было подвергнуто обличению и отвержению со стороны св. Афанасия.

С конца 376-го года положение Аполлинария в церкви совершенно изменяется. Эта перемена всего нагляднее отразилась на отношении св. Василия к нему. Еще недавно писавший к Патрофилу о своем уважении к Аполлинарию³⁶³, Василий теперь настойчиво требует его осуждения, как причиняющего огорчение церквам³⁶⁴. Причина тому, по прямому указанию св. Василия, лежала в его сочинении о воплощении, которое „произвело столько смятения в братстве, что не многие уже из читавших его сохраняют в себе первоначальный отпечаток благочестия“³⁶⁵. Св. Василий ведет здесь речь о главном христологическом сочинении Аполлинария: „Доказательство Божественного бытия во плоти по подобию человека“, появление которого в свет привнесло с собой целую бурю христологических споров. Сам Епифаний, имевший случай убедиться во вредном влиянии его на умы, нашел нужным обратиться с особым посольством к Василию, чтобы заручиться содействием последнего для прекращения возникших раздоров³⁶⁶, и Кесарийский архиепископ должен был составить не мало писем, в которых он стремился успокоить умы и утвердить колеблющиеся души³⁶⁷. Прямое и авторитетное осуждение Аполлинария казалось св. Василию теперь необходимым для возстановления церковного мира и пресечения зла, и он решился обратиться с просьбой об этом на Запад... Подобно Василию и прочие друзья Лаодикийского

епископа один за другим отвертываются от него. Египетские епископы, сосланные при Валенте в Диокесарию и принадлежавшие к числу близких знакомых его, теперь тоже отказались от общения с ним. Напрасно Аполлинарий присыпал к ним несколько³⁶⁸ писем с изложением своих воззрений и просил у них ответа; напрасно он ссылался на свои связи с Афанасием и отношения последнего к нему³⁶⁹, — египетские епископы не только прервали с ним переписку, но и в письме к нитрийским монахам высказали решительное осуждение его³⁷⁰. Поступок ссыльных епископов радостно был приветствован св. Василием, подробно ознакомившим их с новыми заблуждениями Аполлинария³⁷¹; одобрил диокесарийских подвижников и преемник св. Афанасия, Петр Александрийский³⁷², с которым Аполлинарий также некогда вел переписку³⁷³. Это общее недовольство Аполлинарием обусловливалось не только его учением, но и рядом резких его действий, к числу которых прежде всего относится его вмешательство в дела антиохийской церкви, выразившееся в поставлении сюда епископом своего ученика Виталия.

Это вмешательство Аполлинария в дела антиохийской церкви является темным местом в отношении к дошедшим до нас о нем сведениям. Ни св. Василий, горячо заботившийся об устроении этой церкви, ни Иероним, хорошо ознакомленный с положением вещей на Востоке и, в частности, в Антиохии, не сообщают в своих письмах достаточных указаний на этот поступок Аполлинария. Для разъяснения его древностью сохранены только разбросанные заметки у Феодорита, Епифания и Григория Богослова, высказанные ими более или менее случайно³⁷⁴. Несомненным, твердым пунктом в этих известиях остается то, что Аполлинарий, бывавший часто в Антиохии, но живший в Лаодикии³⁷⁵, поставил Виталия в епископа Антиохии в то время, как здесь были два своих православных пастыря, — Павлин и Мелетий. Феодорит называет Виталия „мужем прекрасной жизни, воспитанным в апостольских догматах“³⁷⁶, и этот отзыв вполне подтверждается словами св. Епифания³⁷⁷ и Созомена³⁷⁸. За свою жизнь и убеждения Виталий пользовался сочувствием среди

православных: Григорий Богослов именует его „взлюбленным», с которым он некогда соглашался³⁷⁹; папа Дамас называл его „своим сыном»³⁸⁰ и рекомендовал его вниманию Павлина; св. Епифаний также употребил не мало труда, чтобы привлечь на свою сторону этого, как он выражается, „благоговейнейшаго мужа в жизни, по поведению и обращению»³⁸¹. Виталий сначала принадлежал к общине Мелетия и занимал должность пресвитера³⁸², но потом, по неизвестным причинам, отделился от него и старался вступить в общение и дружбу с Павлином³⁸³. Быть может, именно связь с Аполлинарием и послужила ближайшим поводом к разрыву Виталия со своим епископом, так как Аполлинарий, по примеру св. Афанасия и западных, мог считать только Павлина законным епископом Антиохии. Как бы то ни было, но в средине 70-х годов, именно в 375-м году³⁸⁴, мы находим Виталия в Риме, где он пред папой Дамасом хлопочет о принятии его в общину Павлина³⁸⁵. Вероятно, в Рим его влекло желание заручиться авторитетом папы в том неопределенном положении, в каком он оказался, отделившись от Мелетия и не приставши к Павлину, и тем обезпечить себе успех³⁸⁶. В Риме еще не были хорошо осведомлены о новом лжеучении, появившемся на Востоке³⁸⁷, но темные слухи о нем достигали уже и сюда, так что папа Дамас счел нужным потребовать от прибывшего к нему антиохийского пресвитера письменное изложение веры. Виталий исполнил это требование: он изложил свою веру в таких выражениях, которые только прикровенно заключали в себе его христологическое учение, но которые в тоже время могли быть истолковываемы и понимаемы в православном смысле³⁸⁸, и Дамас „по простоте»³⁸⁹ не только принял Виталия в общение, но и дал ему рекомендательные письма к Павлину. Но уже вслед за удалением его из Рима здесь снова возникли сомнения в его правомыслии, и Дамас отправил нарочитое письмо к Павлину, чтобы точно определить те условия, на каких Виталий мог быть допущен в его общину. Это последнее письмо ясно свидетельствует, что папа получил определенные известия о новом вопросе, волновавшем антиохийцев, и о партиях, образовавшихся при решении его. В нем значится: „кто говорит,

что Слово вместо человеческого ума обитало в плоти, того анафематствует кафолическая церковь, равно как и тех, которые исповедуют двух сынов в Спасителе, то есть, иного до воплощения и иного после принятия плоти от Девы.... Кто пожелает подписаться под этим письмом, того ты должен принимать без всякого колебания»³⁹⁰. Понятно, что на таких условиях примирение между Павлином и Виталием состояться не могло, и когда Епифаний в 376-м году посетил Антиохию, то нашел там „упорную распрю и борьбу даже до смерти»³⁹¹. В присутствии Епифания Виталий обвинял Павлина в савеллианстве и настолько убедительно действовал на Кипрского епископа, что последний некоторое время воздерживался от общения с Павлином. В свою очередь партия Павлина отвечала на эти обвинения обличениями Виталия и его сторонников в неправомыслии относительно догмата о воплощении³⁹². Разсказ Епифания о своем путешествии в Антиохию и пребывании там ведет к заключению, что уже в это время Виталий был епископом, ибо этим именем Епифаний прямо называет его в своем рассказе³⁹³. По замечанию Созомена, „уважение принятых Виталием правил жизни приобрело ему не малое число последователей»³⁹⁴; вероятно, еще при разрыве с Мелетием Виталий действовал не один, а во главе целой партии, ибо письмо папы Дамаса говорит о его приверженцах³⁹⁵. Так как теперь попытка Виталия вступить в общение с Павлином не привела к желательным результатам, то Аполлинарий и рукоположил Виталия в епископы, чтобы не оставлять его партию без церковного главы. Аполлинарий смотрел на свое вмешательство, как на дело вполне законное, и, опираясь на авторитет Дамаса³⁹⁶, старался достигнуть признания Виталия со стороны гражданского начальства и виднейших церковных деятелей. Когда комит Терентий, известный своею преданностью православию³⁹⁷, в 376-м году³⁹⁸ вновь возвратился, после некоторого отдыха, к общественным делам в Сирии, каждая из партий, существовавших в Антиохии, сильно была озабочена тем, чтобы привлечь его на свою сторону. Павлиниане представили ему недавно полученные ими письма Дамаса, как неоспоримое ручательство их правоверия;

за Мелетия вступился св. Василий, отославший пространное письмо к Терентию, в котором он не только защищает Мелетия, но и подробно излагает свое учение о св. Троице³⁹⁹, Аполлинарий не отстал от других партий: он также составил письмо к Терентию, два отрывка которого еще сохранились до нашего времени⁴⁰⁰. Излагая свои воззрения на Лицо Богочеловека, он нападал в этом письме на тех богословов, которые понимали отношение между Божеством и человечеством во Христе, как *συνάφεια*, соприкосновение, а не единство, и этим, очевидно, желал одновременно и приобрести расположение Терентия в пользу своих антиохийских приверженцев и набросить тень неправомыслия на своих противников. Подобным образом и в письме к египетским епископам, сосланным в Диокесарию, он увещевал их к общению с Виталием и обвинял в ереси Павлина, Диодора и Епифания⁴⁰¹.

С глубокою печалью смотрел на эти поступки Аполлинария св. Василий. „Не вся-ли церковь, – писал он тем же ссылочным епископам об Аполлинарии, – разделилась на части, – особенно, когда в церкви, управляемыя православными, присланы от него нарочные, чтобы производить расколы и составлять особенное какое-то собрище? не подвергается-ли осмеянию велия благочестия тайна, когда епископы ходят без народа и клира, носят одно пустое имя и ничего не могут сделать к преспеянию благовествования мира и спасения»⁴⁰²? В этих прочувствованных словах св. Василия нельзя не читать указания на то, что Аполлинарием был рукоположен не один Виталий, но и несколько иных лиц, и это заключение подтверждает Созомен, говоря, что они, аполлинаристы, „и по другим (кроме Антиохии) городам собирались особо, под управлением особых епископов и следовали постановлениям несогласным с постановлениями кафолической церкви»⁴⁰³. Из числа этих оставшихся неизвестными епископов⁴⁰⁴ можно упомянуть о Тимофееве, епископе беритском, одном из ревностных и преданных своему учителю учеников. История этого Тимофея во многих отношениях аналогична истории Виталия. Как и Виталий, он сначала находил себе хороший

прием в рядах православных: св. Афанасий даже особыми грамотами рекомендовал его западным, как защитника Никейского символа и борца против арианского нечестия⁴⁰⁵. Что, далее, он, подобно Виталию, был незаконно поставлен в епископы, об этом свидетельствует Петр Александрийский в своем послании „к епископам, пресвитерам и диаконам, находящимся в изгнании“⁴⁰⁶. Петр пишет здесь, что Тимофея доискивался у него анафемы на Василия, Павлина, Епифания и Диодора и убеждал его иметь общение с одним только Виталием. Так далеко пошло отделение кружка Аполлинария от православных деятелей, с которыми Аполлинарий стоял в единодушных и близких отношениях на первых порах своей деятельности!

При таком положении дел понятно и естественно желание св. Василия, высказанное им в письме к „западным“, чтобы Запад принял на себя попечение об умиротворении Востока: „соблаговолите, – говорит он, – написать всем церквам на Востоке, что искажающие учение, если исправятся, будут приняты в общение, а если захотят упорно оставаться при нововведениях, будут отлучены от церкви“⁴⁰⁷. На этот раз желание Василия исполнилось; препровожденное при снаряженном уже в третий раз посольстве в лице пресвитеров Дорофея и Санктиссима письмо Василия подало повод к составлению собора в Риме, который впервые и занялся разсмотрением учения Аполлинария. Из восточных в этом соборе принимали участие Петр, епископalexандрийский⁴⁰⁸, Акакий, впоследствии епископ верийский, и быть может Александр Иерапольский⁴⁰⁹. Надо думать, что Аполлинарию была известна цель отправления св. Василием посольства в Рим, что до него доходили определенные слухи о собиравшейся над его головой туче, так как он принял меры к защите себя и своего учения. Он послал на предполагавшийся в Риме собор своих представителей во главе с вышеупомянутым Тимофеем Беритским, конечно, в тех видах, чтобы отстоять свои воззрения⁴¹⁰. Насколько можно догадываться на основании письма Александра Иерапольского, это посольство Аполлинария приняло живое участие в обсуждении

христологического вопроса на соборе: когда православная сторона обличала аполлинаристов в том, что они, признавая одну природу во Христе, должны по этому самому и страдания Его относить к Божеству, последние отвечали на это обвинениями православных в том, что, исповедуя две природы, они вводят двух сынов. Как и нужно ожидать, попытки аполлинариевых представителей защитить учение своего учителя оказались безуспешными: учение Аполлинария было осуждено собором, который и известил об этом Восток особым посланием от лица Дамаса, дошедшем до нас в отрывке, начинающемся словами: „*illud sane miratur*”⁴¹¹. Здесь ясно и определенно отвергается заблуждение Аполлинария: „если, – говорится в послании, – Словом принят несовершенный человек, то несовершенно и наше спасение, ибо не всецелый человек спасен». Однако, ни имя Аполлинария, ни имя его учеников не было названо в послании⁴¹². Это последнее обстоятельство заслуживает особенного внимания, так как оно определило собой отношение к Аполлинарию ближайших по времени соборов – Александрийского и Антиохийского, которые были ничем другим, как только эхом Римского собора. О первом из них упоминает Руфин⁴¹³ тотчас же после речи о Римском соборе: вероятно, западный историк разумеет здесь собор, естественно составившийся в Александрии из местных епископов по случаю возвращения Петра на свою кафедру, на котором этот последний повторил или просто поставил в известность то, что произошло в его присутствии в Риме. Подобным образом и собравшиеся в 9-й день после смерти св. Василия⁴¹⁴, отцы Антиохийского собора не входили в самостоятельное исследование относительно учения Аполлинария⁴¹⁵; они только подписали документы, присланные сюда из Рима⁴¹⁶, и тем подтвердили содержавшееся в них осуждение аполлинарианства.

Таким образом, во второй половине 70-х годов IV-го века учение Аполлинария было подвергнуто анафеме в трех главнейших центрах церковной жизни тогдашнего времени, в Риме, Александрии и Антиохии. И сам ересеучитель со своими последователями в это время выделяется в особое еретическое

общество, рукополагает для своих приверженцев особых епископов и прилагает усилия к распространению своего учения. „Весь Восток, – говорит Созомен, – начиная от Киликии до Финикии, готов был принять сторону Аполлинария»⁴¹⁷. Мы должны еще расширить это известие Созомена: несомненно, сторонников Аполлинария много было в Египте, где действовал ученик его Валентин, ставший впоследствии во главе особой группы аполлинаристов⁴¹⁸; были они и в Константинополе, где несколько позднее, при Нектарии, они имели своего епископа, быть может, Магна⁴¹⁹, и составляли свои отдельные собрания⁴²⁰. – Поэтический дар, сослуживший службу христианству во времена Юлиана, теперь Аполлинарий употреблял с одною целью – дать широкий доступ своим воззрениям в умы простых людей, и его таланты оправдывали его расчеты. „И мужчины, как на пирах, так и за работой, и женщины за ткацкими станками пели его песни; он написал много идиллий на каждый случай, – на случай труда и отдыха, на дни праздничные и иные»⁴²¹. На богослужебных собраниях своих последователей он также ввел обычай „кроме узаконенных священных песен петь песни стихотворныя, составленныя им самим»⁴²². – Безпокойным оком смотрел на эту деятельность Аполлинария другой знаменитый христианский поэт века Юлиана, св. Григорий Богослов; удалившись после Константинополя с бурной сцены жизни в тихое, покойное поместье своего отца в Ариансе⁴²³, он здесь вновь настраивал струны своей лиры, чтобы тем же оружием бороться с лжеучением. Успех стихов Аполлинария возбуждал в нем ревность по вере: „если обширныя книги, новыя псалтири и приятные стихи, – говорил он об аполлинаристах, – почитаются третьим заветом, то и мы станем псалмопевствовать, писать много и слагать стихи: мню бо и аз Духа Божия имети (**1Кор. 7:40**)»⁴²⁴. В другом месте он упрекает аполлинаристов в том, что они полагают благодать не в вере, а в стихах⁴²⁵.

Но и при этой своей противоцерковной деятельности, не смотря и на анафемы соборов, Аполлинарий продолжал еще считать себя в союзе с церковью. Правда, от него один за другим отвергнулись его прежние друзья, да и сам он порвал

связь с ними, но уверенность в истине своего учения и то обстоятельство, что ни один собор не высказался прямо против него, щадя его старые заслуги и отклоняя повод к новым волнениям, располагали его видеть заблуждение не на той стороне, где оно было. Имея за собой внушительное число сторонников, Аполлинарий думал, что не он отделяется от церкви и правой веры, а те, которые анафематствуют его учение. В письме к египетским епископам он прямо утверждает, что „великий шум» о Божественном воплощении поднят не им, а другими, о которых он хочет умолчать⁴²⁶. Мало того, чтобы защитить свое учение и придать ему больший авторитет, он составил собор из епископов – своих последователей и свои воззрения на Лицо Богочеловека изложил в соборном определении и послании. Об этом соборе и времени его созания дает нам сведения св. Григорій Богослов⁴²⁷. В стихотворении „о своей жизни», рассказывая об обстоятельствах, при которых он последовал приглашению ревнителей правой веры „стать защитником Слова» в столице восточной половины империи, Григорий продолжает: „так, не по доброй воле, но насильно увлеченный другими, пришел я туда (в Константинополь) быть защитником Слова. Ибо носилась молва о каком то соборище епископов, которые вводят в церковь новоявившееся еретическое учение. То срастворение с нами Бога Слова, в какое вступил Он, Сам не изменившись, но прияв на Себя человека, имеющего душу и ум..., это срастворение раз секается в новом учении. И оно вводит какого-то неумного Бога, как бы убоявшись, что ум вступит в противоборство с Богом»⁴²⁸. Заключительные слова св. Григория о том, что „новое соборище» или собор епископов вводит „неумного Бога (ἄνουν θεόν)», поставляют вне сомнения, что здесь речь идет о соборе именно аполлинарианских епископов. И до нашего времени сохранились еще как часть определения, составленного на этом соборе⁴²⁹, так и одно послание Аполлинария, имеющее ближайшее к собору отношение⁴³⁰. Как в определении соборном, так и в послании Аполлинарий отклоняет от себя обвинения в том, что он учит о единосущии плоти самой в себе с Божеством во Христе: „ни мы,

— говорит он в послании, — ни наш собор и никто из людей, имеющих разсуждение, не скажет или не помыслит, что тело само по себе единосущно (Божеству)⁴³¹; не говорим мы и того, что с неба плоть Господа нашего Иисуса Христа». В соборном же определении он прямо исповедует, что „плоть единосущную нашей плоти принял от Марии живое Слово Божие», но тотчас же вслед за этим развивает свое основное положение об отсутствии во Христе человеческого ума: „Слово стало плотью, — говорится здесь, — это значит, что оно соединилось с плотью, как человеческий дух (т.е. вместо человеческого духа)..., поэтому Господь и называется небесным (человеком) по причине собственного небесного духа, которому не противостояло мудрование плоти»⁴³². Так как дошедшее до нашего времени соборное определение надписано именем Аполлинария, то следует думать, что и самый собор состоялся под председательством Аполлинария и, вероятно, в месте его епископства, т.е. в Лаодикии. Из каких именно епископов состоялся этот собор, — неизвестно, но несомненно, что в нем принимали участие Валентин⁴³³, и Иовий, сделавший особую приписку к соборному вероизложению⁴³⁴. Вести об этом аполлинарианском соборе дошли до св. Григория в то время, когда он направлялся в Константинополь для защиты там православия, что было весною 379-го года. Отсюда должно заключать, что и самый собор состоялся не много ранее этого времени, именно: в начале 379-го года или в конце 378-го. Он был, очевидно, ответом на осуждение аполлинарианского учения, произнесенное в Риме. Созывая собор из своих последователей, Аполлинарий хотел не только защитить себя от различных обвинений по поводу своего учения, но и еще раз и торжественно доказать свое правомыслие, в слух всех провозгласить, что его воззрение есть единственно истинное⁴³⁵. Отвечая на собор Римский своим собором, Аполлинарий, однако, отнюдь не стремился к тому, чтобы отвергнуть первый; напротив, скорее он хотел оправдаться перед ним, отклонить от себя анафему, высказанную Дамасом. В это время Аполлинарий питал еще твердые надежды на Дамаса и почитал себя в общении и единомыслии с ним. Когда при императоре

Грациане ссыльные епископы были возвращены на свои кафедры⁴³⁶ и знаком их правомыслия поставлено единение с Дамасом⁴³⁷, то Аполлинарий вместе с Павлином и Мелетием в присутствии военачальника Сапора, посланного в Антиохию для улажения церковных дел, утверждал, что он держится стороны Дамаса⁴³⁸. Но тут же это его утверждение обличено было Флавианом: „удивляюсь тебе, друг, – говорил он Аполлинарию, – как ты с таким безстыдством воюешь против истины. Хорошо зная убеждение Дамаса, что Бог Слово всецело принял наше естество, ты всегда утверждаешь противное, ибо наш ум лишаешь спасения. Если же мы говорим ложь, обвиняя тебя в этом, то отвергни теперь вымыщенное тобой новое учение, прими с любовию учение Дамаса и возьми священные храмы»⁴³⁹. Ясно, что Аполлинарий мало беспокоился о своем осуждении Дамасом и находил возможность мирить свои воззрения с анафемами на них папы; ясно и то, что для подавления аполлинарианства требовались еще новые, более сильные меры.

В истории этой дальнейшей борьбы с учением Аполлинария первое и важное место принадлежит второму вселенскому собору. Что этот собор рассматривал и осудил учение Аполлинария, это засвидетельствовано целым рядом указаний, не допускающих сомнения. Яснейшим образом об этом говорит первый канон собора, в котором предается анафеме между другими ересями и ересь аполлинариан⁴⁴⁰. Но как отнесся собор к самому Аполлинарию? Назвал ли он его в своем осуждении по имени, или подобно уже упомянутым нами соборам ограничился анафематствованием его еретических мыслей? – Само собой понятно, что, за отсутствием актов этого собора, поставленный вопрос может быть решен только на основании побочных указаний. В актах VI-го вселенского собора на Константинопольский собор прямо возлагается задача осуждения Аполлинария⁴⁴¹, но это было в то время, когда для каждого прежнего вселенского собора считали нужным предполагать борьбу с какою-нибудь специальною ересью. Отцы собора Халкидонского выражались иначе; в речи к импер. Маркиану они говорили: „а откравшие здесь (в

Константинополе) заразу Аполлинария дали знать о своем постановлении западным»⁴⁴², – откуда можно выводить только то, что Константинопольский собор осудил ересь Аполлинария. Самым же важным для решения поставленного вопроса документом является сообщаемое Феодоритом послание Константинопольского же собора 382-го года к Дамасу и собору Римскому⁴⁴³; в этом послании имя Аполлинария тоже не упоминается, хотя учение его осуждается в ясных и определенных словах, которые Феодорит и применяет к Аполлинарию⁴⁴⁴. Косвенным подтверждением этому должно служить то, что и после этого собора аполлинаристы продолжали хвалиться верой своей⁴⁴⁵ и поставили восточных в необходимость снова просить Дамаса об осуждении Тимофея, ученика Аполлинария⁴⁴⁶. – Осуждение, произнесенное на аполлинарианское лжеучение вселенским собором 381-го года, в следующем же году было еще раз повторено в Риме. Нужно думать, что к этому времени заблуждения Аполлинария успели проникнуть и в западную половину империи и начали тревожить мир римской церкви. По крайней мере, Амвросий Медиоланский в 381-м году в послании от лица собранного им в Милане собора к имп. Феодосию указывал на распространность учения Аполлинария, как на одно из главных побуждений к созванию общего, вселенского собора, о чем он и хлопотал тогда пред императором⁴⁴⁷. Феодосий отклонил просьбу Амвросия о новом вселенском соборе; взамен его в 382-м году составились два собора: один в Константинополе, о грамоте которого, посланной в Рим, мы упоминали выше, и другой в самом Риме под председательством папы Дамаса. В Римском соборе приняли участие и некоторые из восточных епископов и между последними Павлин Антиохийский и Епифаний Кипрский, – люди, хорошо знавшие Аполлинария и его учение. „Нужда церковная» побудила и Иеронима оставить Восток и явиться на собор с названными епископами⁴⁴⁸. Иерониму здесь выпало на долю стать посредником между Востоком и Западом⁴⁴⁹; ему было поручено составление церковных посланий и папа Дамас просил его описать проделки аполлинаристов⁴⁵⁰. И Иероним исполнил поручение папы: им было составлено и предложено

собору исповедание, в котором осуждалось учение Аполлинария⁴⁵¹. Наше время владеет еще памятником этой противо-аполлинарианской деятельности Римского собора 382-го года, сохраненным Феодоритом и обрисовывающим отношение этого собора к Аполлинарию. Мы разумеем послание Дамаса к Павлину, известное под именем „confessio fidei catholicae“⁴⁵². Здесь после того как подвергнут анафеме ряд еретиков, начиная с Савеллия, читаем: „анафематствуем и тех, которые доказывают, что Слово Божие обитало в человеческой плоти вместо разумной души; ибо самое это Слово Божие не заменяло в своем теле разумной и мыслящей души, но восприняло и спасло именно нашу, то есть, разумную и мыслящую без греха душу“. Анафема направляется прямо и точно против учения Аполлинария и никого, кроме его, иметь в виду не может; всё-таки имя анафематствуемого ни разу не названо в послании.

Анафема, наложенная на учение Аполлинария Римским собором 382 года, пополнила и завершила собой ряд осуждений, произнесенных на аполлинарианство соборами. В лице Константинопольского собора 381-го года Аполлинарий был отвергнут всею восточною церковью; в лице Римского собора 382-го года к этому отвержению присоединилась и западная церковь, так что, – можно сказать, – после 382-го года Аполлинарий был отвергнут всею церковью. Дожил ли Аполлинарий до этого осуждения и когда он умер? Этот вопрос не может быть решен точно и с несомненностью за отсутствием прочных и определенных известий. Иероним говорит о смерти Аполлинария, но время ее он определяет слишком обще, относя ее к правлению Феодосия Великого⁴⁵³. Основываясь на этом указании, новейшие ученые находят возможным отодвигать кончину Аполлинария к 390-му⁴⁵⁴ или к 392-му⁴⁵⁵ году, хотя об этом последнем десятилетии жизни его и не сохранилось ни малейших сведений. Однако, Иероним, составивший свой каталог церковных писателей в 392-м или 393-м году⁴⁵⁶, после Аполлинария помещает еще до тридцати имен, что не располагает слишком отдалить смерть Аполлинария от начала правления Феодосия. Мы считаем за

более вероятное остановиться на 382-м году, как годе кончины Аполлинария, руководясь следующими соображениями. В 381-м году Аполлинарий был еще жив, как дает повод думать упомянутое нами послание Амвросия к императору Феодосию, где об Аполлинарии говорится в настоящем времени⁴⁵⁷. В 383-м же году составившийся в Константинополе собор, занявший еще раз борьбою с аполлинарианством, просит Дамаса об осуждении не Аполлинария, а Тимофея, и папа в своем ответном послании⁴⁵⁸, опровергая аполлинарианство, говорит о „Тимофее, скверном ученике еретика Аполлинария», а не об учителе его. Это исключительное внимание к Тимофею можно объяснить только тем, что Аполлинарий в это время уже умер⁴⁵⁹: – Когда св. Епифаний в 376–377-х годах заканчивал свои книги против ересей, Аполлинарий был старцем⁴⁶⁰; отсюда должно заключать, что смерть его последовала в глубокой старости. Если она действительно случилась в 382-м году, то ему в это время было не много менее 80-ти лет.

*

Отдел второй. Сочинения Аполлинария

Глава первая. Общий обзор литературной деятельности Аполлинария и судьба его сочинений

Литературная плодовитость Аполлинария и отзывы современников о его сочинениях. – Почему сочинения Аполлинария не могли сохраниться до нашего времени в их первоначальном виде? – Появление сочинений Аполлинария с именами св. Отцов и свидетельства об этом Маркиана, палестинских монахов и Ипатия Ефесского. – Труды полемистов против монофизитства и их значение для возстановления литературной деятельности Аполлинария. – Подробный обзор сведений, доставляемых полемистами о сочинениях Аполлинария (Иоанн Скифопольский, Леонтий Византийский и его сочинения, император Юстиниан, св. Евлогий Александрийский, неизвестный автор „Учения отцов о воплощении Слова“ и замечание о Максиме Исповеднике и Никифоре Константинопольском). – Кем и когда был сделан подлог сочинений Аполлинария, появившихся с именами св. Отцов? – Значение подлога и его вероятные размеры.

По отзывам современных Аполлинарию писателей и церковных историков, равно как и в оставшихся известными по своим названиям сочинениях его, литературная его деятельность рисуется необычайной как по количеству написанного им, так и по разнообразию предметов, затронутых им в своих произведениях. Эта удивлявшая даже писателей IV-го века плодовитость условливалась столько же напряженными умственными интересами и широтою требований золотой эпохи христианской, богословской производительности, сколько способностями и образованием самого Аполлинария. Он жил и вращался в кругу известнейших и выдающихся лиц IV-го века, из которых каждое стояло в центре целого ряда событий, обращавших на себя общее внимание и требовавших определенного отношения к себе. „Имея, – по выражению св. Василия, – язык, готовый свободно говорить о всяком предмете“⁴⁶¹, Аполлинарий считал себя обязанным отвечать на эти требования и всюду выступал со своими сочинениями.

Возникает ли в церкви вопрос о Маркелле, епископе анкирском, и его учении, – Аполлинарий обсуждает его в особом сочинении⁴⁶²; издает ли Евномий свою „Апологию“⁴⁶³, – Аполлинарий отвечает и ему⁴⁶⁴; поднимаются ли в церкви споры о Божестве св. Духа, – Аполлинарий опять пишет книгу по этому предмету⁴⁶⁵. Множество вопросов, разные перемены в церковной жизни давали ему темы для составления сочинений. Вступил на престол Юлиан, и вместе с тем открылась попытка реставрации язычества на почве философской, – Аполлинарий выступает борцом против языческой мудрости в сочинении „за истину“⁴⁶⁶ и защитником христианства в книгах против Порфирия⁴⁶⁷; издает Юлиан закон, запрещающий христианам занятие классической литературой, и Аполлинарий предпринимает смелую попытку создать равносильные и равночисленные образцы христианской поэзии⁴⁶⁸. Так, богатство и разнообразие событий общей жизни, церковной и государственной, находило себе постоянный отклик в „способности“ Аполлинария „легко писать“⁴⁶⁹, и всё это вместе выразилось в богатстве литературной производительности последнего.

Литературная деятельность Аполлинария обнимала собой различные отрасли богословской науки и вызывала неодинаковые впечатления у своих современников. Одним рядом своих сочинений он снискнул у них великие похвалы и обратил на себя внимание таких лиц, как ритор Ливаний⁴⁷⁰, или император Юлиан⁴⁷¹; появление же других сопровождалось сожалениями, порицанием, анафемами. В апологетике Аполлинарий, по отзыву Филосторгия, своими книгами против Порфирия далеко оставил позади себя не только Евсевия, но и Мефодия, писавших против Порфирия⁴⁷², и блаж. Иероним несколько раз называет эти книги превосходными⁴⁷³, выделяя их из числа других произведений Аполлинария, как заслужившие себе общее одобрение⁴⁷⁴. В области защиты истины догматической от врагов ее, столь расплодившихся в IV-м веке, Аполлинарий пользовался некоторое время славой „великого борца за правую веру“⁴⁷⁵, приобрел уважение таких людей, как свв. Василий, Григорий Богослов, Епифаний. Как

экзегет, – и притом выдававшийся своим знанием еврейского языка⁴⁷⁶, – он привлекал к себе слушателей из далекого Запада, и в числе своих учеников⁴⁷⁷ видел Иеронима Стридонского, следовавшего ему в своих многочисленных комментариях⁴⁷⁸. Как поэт, Аполлинарий писал подражания Гомеру, Менандру, Еврипиду и Пиндару и, по отзыву Созомена, „в короткое время произвел равночисленные и равносильные образцы, по роду, выражению, характеру и плану похожие на знаменитыя творения Эллинов»⁴⁷⁹. В особенности же много было составлено Аполлинарием сочинений догматического характера, содержавших в себе изложение и защиту его учения о Лице Христа Богочеловека и занявших собой надолго внимание церкви. „Подумают, – пишет Викентий Лиринский, – что он был из числа таких мужей, что его без труда можно было бы презреть? Напротив, он был так велик и славен, что ему большею частию скоро верилось... Ибо как много ересей он подавил большими сочинениями, сколько он опроверг враждебных вере заблуждений!.... Долго припоминать обо всех сочинениях его, которыми он по истине мог бы сравниться с превосходнейшими строителями церкви, если бы, увлекаясь непотребною страстью к еретической пытливости, не выдумал что-то новое»⁴⁸⁰. Подобным образом и св. Василий кратко и сильно выражается о литературной его деятельности так: „он вселенную наполнил своими сочинениями», – и причину огорчения, нанесенного Аполлинарием церкви видит именно „во множестве написанного им»⁴⁸¹.

Сохранивши столь благоприятные для Аполлинария отзывы о литературной его деятельности, древность, однако, не сохранила самых сочинений, подавших повод к этим отзывам. Сочинения Аполлинария постигла та же судьба, какая выпала и на долю его личности. „Слоборник истины»⁴⁸², „поставляемый в числе первых»⁴⁸³ до проповедания своего учения, Аполлинарий возбуждал мало интереса к себе уже у ортодоксальных историков V-го века, и его личность осталась в истории невыясненною по ее развитию и деятельности. Подобно сему, и его многочисленные сочинения, в дальнейшем ходе жизни и истории были забыты, заброшены, затеряны. В качестве

памятников его литературной производительности настоящее время владеет только жалкими клочками из различных его сочинений, – без начала и без конца, – по которым до позднейших открытий едва можно было составить себе слабое представление о качестве и количестве написанного им. Сочинения Аполлинария прошли метеором в истории церковной: появившись раз на небе церковной письменности, они скрылись, распались на клочки и приняли иной вид, разгадать который удалось только в недавнее время. Какие же были причины этого явления? – Как светла, отрадна была для всякого сердца, преданного интересам богословской истины, деятельность Аполлинария в ее первой половине, пока Лаодикийский епископ не выступал со всеми особенностями своего учения о Лице Богочеловека, так, наоборот, горькие сетования, жаркую полемику и ряд осуждений наследовал Аполлинарий, как глава особой еретической школы в области христологии. Аполлинарий имел своих специальных противников среди представителей антиохийского направления богословской мысли, но и те люди, которые считали его в числе своих, называли его братом, приходили слушать его в Антиохию, – и те должны были отвернуться от его учения о Лице Христа и, сожалея о его падении, видели себя вынужденными возстать против него. Слова св. Василия о „множестве“ написанного Аполлинарием, как причине его падения, знаменуют собою этот поворотный пункт в суждениях о литературной деятельности Лаодикийского писателя; широта этой последней уже поставлена здесь доказательством того, что должно „хранитися творити книги многи (**Екк. 12:12**)“ и что „от многословия не возможно избежать греха (**Прит. 10:19**)⁴⁸⁴“. В словах св. Епифания также еще ясно слышится нота уважения к этому образованнейшему мужу, каким его знал Кипрский епископ, но тревожное чувство опасения за его учение закрывает собой эти слабые тоны и сообщает силу тому представлению об Аполлинарии, по которому он является врагом и еретиком церкви⁴⁸⁵. В глазах Викентия Лаодикийский епископ „мог бы сравняться с превосходнейшими строителями церкви, если бы увлекаясь непотребною страстью к еретической

пытливости, не выдумал что-то новое, чем и труды свои все осквернил, как бы примесью какой либо проказы, и сделал то, что его учение называлось не столько строением, сколько искушением церкви»⁴⁸⁶. Так, осуждение Аполлинария за его позднейшие сочинения кидало тень на всю его литературную деятельность, – тень, постепенно сгущавшуюся, благодаря широкой полемике, возбужденной им на Востоке и Западе. Из борца за веру Аполлинарий стал еретиком, тем горшим, что он полагал начало новым долгим спорам как раз в то время, когда церковь только что начала успокаиваться от борьбы с арианством. Кому была охота, у кого было желание приобретать, переписывать и сохранять сочинения лица заведомо еретического образа мыслей, – лица, осужденного церковью? Задача церковных деятелей в отношении к сочинениям Аполлинария и состояла в том, чтобы разоблачить ложность содержащегося в них учения, предохранить от сомнений и колебаний доверчивые умы и не дать места к распространению их в массе. Еще св. Василий замечал, что „немногие из читавших сочинение Аполлинария о воплощении сохраняют в себе первоначальный отпечаток благочестия, многие же, вняв нововведениям, обратились к вопросам и спорным исследованиям о сих бесполезных речениях»⁴⁸⁷. Это были мысли святой миролюбивой души; это были мысли, господствовавшие в умах людей церкви и выражавшиеся часто сильнее и рельефнее. Если, поэтому, сочинения Аполлинария были забыты и потеряны, если от его обширной литературной производительности осталось жалкое наследие, то это было явлением вполне понятным и естественным: в церкви не было места сочинениям Аполлинария.

Сохранения сочинений Аполлинария всего скорее можно было бы ожидать от того кружка лиц, где имя его высоко ценилось и после осуждения, высказанного церковью относительно его учения, где об этом осуждении не хотели знать и, отделяясь в особую еретическую sectу, продолжали развивать его воззрения. Это ожидание находит свою опору в том, что кружок последователей Аполлинария состоял из лиц, глубоко преданных ему, преклонявшихся перед его личностью и

привязанных к букве его учения. Аполлинарий имел учеников, выдающихся не столько по своим способностям, сколько именно по своему редкому уважению к учителю. В своей переписке, сохранившейся фрагментарно до нашего времени, они величают его „трижды блаженным”, „святым отцом нашим»⁴⁸⁸, даже „божественным”⁴⁸⁹, и ставят его выше свв. Афанасия, Василия и Григория⁴⁹⁰. Охрана сочинений Аполлинария в этом преданном ему кружке была бы, поэтому, делом столь же понятным и уместным, как и изчезновение их в области церковной. Как же на самом деле имели себя здесь сочинения Аполлинария? – Нет сомнения, что в кружках аполлинарианских книги Аполлинария и на самом деле сохранялись некоторое время, что здесь ими весьма интересовались и тщательно их изучали. Не заявивши о себе ничем заметным в области литературной, ближайшие ученики Аполлинария, однако, составили не мало сочинений, наполнивши их именно выдержками из книг их учителя, сборники которых, очевидно, находились у них под руками⁴⁹¹. Но само по себе это условие не могло иметь существенного влияния на общую судьбу, постигшую сочинения Аполлинария. Кружок его последователей, как самостоятельная секта, существовал не долго: ослабленный взаимными спорами, начавшимися еще при жизни их основателя, он постепенно сокращался и в большей своей части скоро присоединился к церкви. „С течением времени, – пишет Феодорит, – последователи Аполлинария, видя свою ничтожность и славу церкви, присоединились к ней все, кроме немногих, и удостоились церковного общения»⁴⁹². В Антиохии, где последователей Аполлинария было сравнительно более и где они под управлением Виталия некоторое время составляли отдельное еретическое общество, это присоединение падает на время епископства Феодота (419–422). Оно, однако, не было вполне искренним. „Присоединившиеся, – замечает Феодорит, – продолжали носить признаки прежней заразы» и „не только не оставили прежней болезни, а напротив заразили ею многих, бывших дотоле здравыми»⁴⁹³. Что же касается до кружка немногих аполлинаристов, оставшихся вне церкви, то он еще

существовал в половине V-го века⁴⁹⁴, но и этот кружок, как и лицемерные антиохийские униаты, слился впоследствии с евтихианами и монофизитами⁴⁹⁵, и самые имена аполлинаристов и евтихиан стали употребляться безразлично. Могла ли, поэтому, школа Аполлинария охранить от потери сочинения своего основателя, если и сама она не сумела удержаться особняком при напоре новых событий? Если у первых и ближайших учеников Аполлинария было достаточно много привязанности к своему учителю для того, чтобы заняться изучением его жизни и деятельности во всём ее объеме, то в дальнейшей своей истории аполлинаристы вынуждены были скрывать свои связи с Аполлинарием, а не выставлять их напоказ. Лицемерное присоединение их к церкви, о котором говорит Феодорит, могло достигать своих целей только тогда, когда их истинные убеждения, их аполлинарианское учение и происхождение оставались скрытыми от посторонних глаз. Аполлинаристы этого рода не только не могли сохранять сочинений своего учителя, они должны были, напротив, отрекаться от них, отклонять от себя всякое подозрение в знакомстве с ними, а не приобретать и изучать их. Всего менее они могли сохранять и распространять те сочинения Аполлинария, в которых со всею последовательностью были проведены его еретические взгляды: учение Аполлинария было слишком своеобразно, чтобы его возможно было прикрыть какими-либо темными и неясными выражениями и примирить с учением церкви. Догматические же интересы, господствовавшие в жизни и школе аполлинаристов, отвлекали их внимание от произведений их учителя, не относившихся к области догматики, и, таким образом, ни чисто-аполлинарианского содержания труды догматические, ни эзегетические и апологетические сочинения Аполлинария не дошли до нашего времени. Даже если бы последователи Аполлинария и после своего присоединения к церкви продолжали изучать и интересоваться его произведениями, то и это условие не могло бы обеспечить их сохранения до нашего времени. Аполлинаристы слились с монофизитами и в дальнейших поколениях забыли свою родословную. Не стало прямых

преемников Аполлинария, не стало и людей, имевших побуждение переписывать и сохранять его произведения. Забвение и утрата были их естественной долей и, если это забвение, эта утрата коснулась не всех сочинений Аполлинария, то это произошло благодаря особому обстоятельству, – насколько мы знаем, – единственному во всей истории церковной литературы. – Переходим к раскрытию этого обстоятельства.

В 448-м году на местном соборе (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*) в Константинополе был осужден архимандрит Евтихий за то, что он не хотел признавать в Лице Богочеловека двух природ, – Божественной и человеческой, – после их соединения, и утверждал, что тело Христа, как тело Бога, не единосущно телу прочих людей. Вызванное местными обстоятельствами и выполненное местным собором, это осуждение константинопольского архимандрита сделалось, однако, источником волнений, охвативших всю церковь, и положило начало монофизитским спорам. Исповедовавшая во Христе одну природу по воплощении (*μία φύσις σεστρακωμένη*) и отсюда получившая имя монофизитства, новая ересь носила на себе существенно иной характер, чем те, с какими доселе приходилось бороться церкви. Она вытекала не из логических соображений и не нуждалась в диалектических доказательствах: она хотела опираться на предание, на традицию и выдавала себя выразительницей того, чему будто бы учили и во что веровали знаменитейшие отцы церкви. Отсюда и главным доводом защитников монофизитства, – доводом, по которому они требовали ответа со стороны православных, – были ссылки на изречения касательно Лица Богочеловека, заимствуемые монофизитами из творений отцов и учителей церкви. Уже сам Евтихий, вскоре после своего осуждения на Константинопольском соборе, оправдывая себя перед папой Львом I-м, писал к нему следующее: „я боялся определения собора (Ефесского), отнимать или прибавлять (хотя бы то одно) слово к вере, изложенной святым собором Никейским, но я знал, что святые и блаженные отцы наши Юлий, Феликс, Афанасий и Григорий отвергали термин „две природы“⁴⁹⁶.

Нельзя допустить, чтобы Евтихий этою ссылкой на упомянутых отцов умышленно хотел ввести папу в заблуждение, ибо такое предположение противоречит всему складу характера и образования Евтихия. Приведенными словами Евтихий имел в виду указать на то, что было на самом деле: он действительно видел и читал сочинения, надписанные именами Юлия, Феликса, Афанасия и Григория, в которых термин две природы осуждался и отвергался⁴⁹⁷. – Когда после собора Халкидонского Евтихий и Диоскор, лишенные сана и сосланные императорскою властью в отдаленные места империи, навсегда сошли с исторической сцены, виднейшим руководителем монофизитства сделалсяalexандрийский пресвитер Тимофея Элур, в 457-м году овладевший епископскою кафедрою в Александрии⁴⁹⁸. Непримиримый противник Халкидонского собора, не стеснявшийся прибегать к насильственным мерам для распространения своего еретического учения, Тимофея в то же время был писателем, издавшим не мало посланий и сочинений в защиту своих воззрений. В сирских рукописях Британского музея еще и теперь сохраняется главнейшее его произведение, озаглавленное так: „книга Тимофея против собора Халкидонского» и содержащее в себе между прочим извлечения из двух других сочинений его, именно: послания к жителям Константинополя и трактата против письма папы Льва к Флавиану⁴⁹⁹. Как в книге против собора⁵⁰⁰, так и в остальных упомянутых сейчас сочинениях Тимофея в деле защиты своего учения идет тем же путем, каким шел и Евтихий. Подобно последнему, он пользуется выдержками из сочинений с именами отцов церкви, клонившимися в его пользу, и, – что особенно важно, – ссылается между прочим на те же самые авторитеты, на которых хотел опираться и Евтихий, упрекая православных в противлении учению св. отцов⁵⁰¹. – Метод, принятый Евтихием и Тимофеем, остался господствующим и в сочинениях позднейших монофизитов, как это видно из некоторых монофизитских рукописей⁵⁰² и из трудов православных писателей, боровшихся с монофизитством⁵⁰³. Повторяя доводы в свою пользу, уже приведенные Евтихием и Тимофеем⁵⁰⁴, позднейшие монофизиты главное препятствие к

признанию собора Халкидонского продолжали видеть именно в том, что он своим определением о двух природах ввел „новшество» и „осмелился изменить» учение отцов, о чем прямо и заявляли севериане на собеседовании с православными, происходившем в Константинополе в 531-м г.⁵⁰⁵.

Спрашивается: каким образом монофизиты в своем еретическом учении могли опираться на свидетельства отцов и учителей церкви? Откуда взялись у них сочинения с авторитетными именами, своим содержанием подтверждавшие монофизитство и обличавшие учение православных? Правда, в числе извлечений, приводимых монофизитами в свою пользу из сочинений отцов церкви, не мало было таких, которые не заключали в себе ничего специально монофизитского и только были произвольно перетолковываемы монофизитами в смысле своего учения, как это неоднократно засвидетельствовали полемисты с монофизитством⁵⁰⁶. Но столь же справедливо и то, что в ряду этих извлечений были и такие, в которых установленный Халкидонским собором термин „две природы» отвергался и которые, следовательно, прямо и решительно говорили за монофизитство. Извлечения последнего рода пользовались особенною популярностью среди монофизитов⁵⁰⁷, придавали монофизитству некоторый вес в глазах недостаточно осведомленных людей и могли вызывать у них сомнения относительно учения православных. Откуда же монофизиты заимствовали извлечения этого последнего рода? Были ли на самом деле в древней церкви отцы, учившие в своих сочинениях об одной природе во Христе и отвергавшие, подобно монофизитам, термин „две природы»?

Уже a-priori нельзя допустить, чтобы при том значении, какое имел этот вопрос и сам по себе, и в особенности в полемике с монофизитами, древне-церковная письменность не оставила достаточных данных к его решению. И, действительно, рядом известий, непрерывною цепью идущих от половины VI-го до начала IX-го века, она свидетельствует, что сочинения с именами св. отцев (Григория Чудотворца, Афанасия, Юлия и Феликса), содержащие в себе учение об одной природе во Христе и находившиеся в обращении у монофизитов, не

принадлежат этим отцам, а суть подлинные произведения Аполлинария, только с измененным надписанием. Обреченные на забвение и утрату, благодаря осуждению их автора, сочинения Аполлинария людьми, заинтересованными в этом, были поставлены под защиту авторитетных имен и в таком виде нашли себе приют у монофизитов, ставши основой их полемики против определений Халкидонского собора. На эти, надписанные именами отцев, но принадлежавшие Аполлинарию сочинения и опирались Евтихий, Тимофей Элур и позднейшие монофизиты, когда они говорили об отцах, отвергавших термины „две природы“, и упрекали православных в „новшестве“. – Обратимся к разсмотрению свидетельств древности об этом подлоге.

Первое по времени известие о книгах Аполлинария, пущенных в обращение под именами св. отцов, дает нам император Маркиан. Немного спустя после того времени, когда Евтихий в письме к папе Льву выставлял себя последователем св. отцов Юлия, Феликса, Афанасия и Григория, отвергавших две природы во Христе, именно в 452-м году, император Маркиан счел нужным отправить кalexандрийским монахам особое послание с целью засвидетельствовать пред ними правильность определений Халкидонского собора. Желая утвердить монахов в той мысли, что „ничего нового не введено святым вселенским собором“, Маркиан пишет: „святейший и вселенский собор, последуя учению святых и достопочтенных отцев, все определил, и нисроверг нечестие Евтихия, коему последовал Диоскор и некоторые другие, которые не боятся распространять в народе книги Аполлинария, выдавая их за изречения св. отцов⁵⁰⁸, чтобы своею ложью уловить простые умы“⁵⁰⁹. Итак, по словам Маркиана, вскоре после собора Халкидонского, монофизиты распространяли в народе сочинения Аполлинария, выдавая их за творения св. отцов, и распространяли именно с целью привлечь на свою сторону простые умы. Отсюда следует, что, во 1-х, во времена Маркиана существовали книги, надписанные именами св. отцов, но на самом деле принадлежавшие Аполлинарию; во 2-х, что в этих книгах излагались воззрения, очень близкие к

монофизитству и, в 3-х, что монофизиты пользовались этими книгами для обвинения Халкидонского собора в „новшестве» и для убеждения простых умов в правоте своего учения. Маркиан не говорит о том, откуда он заимствовал эти сведения; он не находит нужным также прибегать к какому-либо доказательству для подтверждения своих слов: он упоминает о книгах Аполлинария, надписанных именами св. отцов, как о факте известном и не нуждающемся ни в каких пояснениях. Маркиан жил в такое время, когда еще сохранялись рукописи сочинений Аполлинария в их первоначальном виде и когда, поэтому, у людей, сведущих в истории церковной литературы, имелись твердые данные для обличения подлога. Маркиан касается вопроса о подлоге только мимоходом, и потому не приводит этих данных, да к тому же в его время этот вопрос еще не был предметом спора; но что он опирается на внешних, объективных основаниях, об этом говорит тон и официальный характер его заявления⁵¹⁰.

Подтверждение и вместе с тем расширение сведений, сообщенных Маркианом о книгах Аполлинария, мы получаем уже из иной области. В начале VI-го века, именно около 512–513 гг.⁵¹¹, при императоре Анастасии, палестинские монахи обратились с письмом к Алкизону, епископу никопольскому⁵¹², содержание которого сохранил нам Евагрий в своей истории⁵¹³. Описывая волнения, вызванные монофизитами в Палестине и других местах Востока, монахи между прочим заявляют о монофизитах: „оны (монофизиты) и книги святых отцов часто подвергали порче, *многие же книги Аполлинария чрез изменение надписания приписали Афанасию, Григорию Чудотворцу и Юлию, которыми в особенности и уловляют многих в свое нечестие*”⁵¹⁴. Подобно Маркиану, палестинские монахи не считают нужным подкреплять какими-либо доказательствами обвинение, возводимое ими на монофизитов: они просто и решительно отмечают подлог книг Аполлинария, как нечто известное, несомненное и не требующее доказательств⁵¹⁵. Но в то же время они и не повторяют Маркиана, потому что в своем известии дают больше, чем Маркиан. Их письмо свидетельствует, что книги Аполлинария,

находившиеся в обращении у монофизитов и служившие у них популярным средством для „уловления многих» в свое нечестие, надписаны были именами свв. Афанасия, Григория и Юлия. Их заявление, поэтому, отличается более определенным характером и имеет самостоятельное значение.

Третье свидетельство подобного же рода относится к 531-му году и принадлежит Ипатию, митрополиту ефесскому. В упомянутом сейчас году в Константинополе, по приказанию Юстиниана, устроено было собеседование с северианами с целью привлечь или расположить их к присоединению к церкви. Акты этого собеседования, если только таковые существовали когда-либо, до нашего времени не сохранились; но их отсутствие вполне возмещается подробным отчетом о нем, находящимся в письме Иннокентия, епископа маронийского, одного из православных участников собеседования⁵¹⁶. Судя по сообщениям Иннокентия, главным предметом переговоров с северианами был вопрос о правильности определений Халкидонского собора. Севериане соглашались на осуждение Евтихия, соглашались и с тем, что Халкидонский собор был составлен по нужде и в законном порядке, но порицали его „прежде всего за новшество двух природ (ante omnia duarum naturarum novitatem)... Ибо, – продолжали севериане, – в то время, как Афанасий, епископ Александрийской церкви, Феликс и Юлий (епископы) римской церкви, Григорий Чудотворец... определили после соединения одну природу Бога Слова, те (отцы Халкидонского собора), пренебрегши всеми этими отцами, осмелились провозгласить две природы после соединения». Председательствовавший на собеседовании Ипатий отвечал на это: „эти письма или свидетельства, о которых вы говорите, настолько ложны (или поддельны – falsae), что ни одного из них не пожелал упомянуть блаженный Кирилл, ни в письмах, какия он писал к Несторию, ни в свидетельствах, какия он приводил против его богохульства на Ефесском соборе, когда особенно уместно было предъявить их, ни в изложении двенадцати глав и т.д.» Когда же севериане спросили: „почему же вы подозреваете, что мы подделали те (письма или свидетельства)?» – Ипатий отвечал: „не вас мы

подозреваем, а древних еретиков аполлинаристов»... Особенная важность этого заявления Ипатия заключается в том, что оно сделано не от лица только его одного, а от лица всех православных епископов, присутствовавших на собеседовании, и выражает пред нами господствующее среди православных убеждение относительно сочинений, какими монофизиты хотели подтвердить свое учение. Правда, Ипатий не определяет точно, в чем состояла подделка тех свидетельств, о которых шла речь, не говорит также и о том, кому на самом деле принадлежали эти поддельные письма, но что автором их в их истинном виде нужно считать Аполлинария, это с несомненностью явствует из того, что, во 1-х, здесь мы встречаемся с теми же именами, которыми, по свидетельству Маркиана и палестинских монахов, были надписаны сочинения Аполлинария; во 2-х, что виновники подделки указываются в лице аполлинаристов и, в 3-х, что в дальнейших разсуждениях о подделке Ипатий прямо называет Аполлинария автором одного послания папы Юлия, которое и разумели севериане в вышеприведенных словах: „мы, – говорил Ипатий, – ясно покажем, что и то известное (famosam) послание блаженного Юлия написано Аполлинарием к Дионисию». – Все три рассмотренные свидетельства, будучи независимы друг от друга, в тоже время имеют много общего между собой: все они носят на себе официальный характер и сделаны в тоне положительном, не допускающем сомнения; все они отмечают факт подлога книг Аполлинария, как нечто не требующее особых доказательств, и выражают собой не догадку отдельных лиц, а уверенность, общую известному, более или менее многочисленному классу людей. Эти свойства рассмотренных свидетельств уполномочивают нас, уже на основании только их одних, признать фактом, что во второй половине V-го и в VI-м веке некоторые сочинения Аполлинария еще сохранялись, но не под именем их действительного автора, а под именами свв. отцов Юлия, Феликса, Афанасия и Григория и в этом виде пользовались популярностью среди монофизитов.

Не лишенный сам по себе исторического интереса, этот вывод, однако, не имел бы существенного значения для

последующей истории сочинений Аполлинария, если бы он не дополнялся еще дальнейшими и более точными известиями. Дело в том, что Маркиан, палестинские монахи и Ипатий, удостоверяя факт подмены на сочинениях Аполлинария имени их автора именами свв. отцов, ни словом не говорят о том, какие были эти сочинения, не упоминают о названии их и не приводят из них ни одной выдержки. Дошли ли эти сочинения до нашего времени? нет ли их в числе творений, надписанных именами тех отцов, о которых сообщают палестинские монахи? – Эти вопросы было бы трудно решить со всею определенностью, выходя только из тех известий, какие разсмотрены нами. К счастию, древне-церковная литература не ограничилась только приведенными сведениями: она оставила нашему времени все средства для того, чтобы решить в определенном смысле поставленные вопросы. Эти средства дают нам полемисты VI-го века, боровшиеся с монофизитством. Известно, что самой блестящей эпохой литературной полемики с монофизитством была первая половина VI-го века; находившиеся ранее (со времени смерти Маркиана и в особенности Льва) в положении гонимых или только терпимых, защитники Халкидонского собора с воцарением Юстина (518 г.) и Юстиниана (527 г.) заняли господствующее положение в государстве и получили широкий простор к проведению своих воззрений в литературе и жизни. Преданный Халкидонскому собору и видевший задачу своего правления в утверждении правоверия, Юстиниан, руководивший политикой двора еще при Юстине⁵¹⁷, хотел действовать на монофизитов в видах привлечения их к церкви не только страхом наказаний, но и путем убеждения и уступок, устроял собеседования с ними⁵¹⁸ и сам составил сочинение против монофизитов. Сообразно с этими требованиями времени из среды православных выступают писатели, которые и берут на себя задачу раскрыть правильность определений собора Халкидонского и убедить монофизитов в ложности их учения. В отношении к цитатам, какими монофизиты стремились подкрепить свои воззрения, этим полемистам предстояла прямая обязанность – подвергнуть их всестороннему разсмотрению и обстоятельно

доказать их происхождение и значение. Полемисты этого рода уже не могли довольствоваться простым заявлением о том, что важнейшие из свидетельств, приводимых монофизитами, заимствованы не из сочинений св. отцов, а из книг Аполлинария. Они должны были оправдать это заявление. Для достижения этой цели им необходимо было, с одной стороны, собрать и изучить подлинно-Аполлинариевы сочинения, не потерпевшие фальсификации, с другой, основываясь на результатах этого изучения, доказать неподлинность книг, предъявляемых монофизитами в качестве творений св. отцов, и их принадлежность Аполлинарию. Полемисты VI-го века так и делают и, таким образом, Аполлинарий и его сочинения, в силу особых задач литературной борьбы с монофизитством, становятся предметом исследования со стороны православных полемистов. Это исследование было, конечно, односторонним и имело в виду установить связь между монофизитством и аполлинарианством, но его первостепенное в вопросе о сочинениях Аполлинария значение состоит не в цели его, а в характере. Оно носило на себе объективный характер и велось на почве критической, научной; полемисты VI-го века разыскивали рукописи сочинений Аполлинария, собирали произведения его учеников, наводили справки о литературной деятельности Аполлинария в современных ему источниках, изучали его язык и пр., – короче говоря, пользовались всеми приемами, какими владеет наука для выполнения исследований этого рода. Поэтому-то, и труды полемистов VI-го века, занимавшиеся вопросом о сочинениях Аполлинария, поставляя вне сомнения фальсификацию надписей на книгах этого писателя, в то же время в изучении его литературной деятельности имеют значение не только источников, но и пособий.

Ряд полемистов этого рода открывается именем Иоанна, епископа скифопольского⁵¹⁹. По более вероятным заключениям относительно его личности, недавно высказанным в науке⁵²⁰, этот Иоанн епископ есть одно и то же лицо с Иоанном схоластиком или адвокатом, о сочинении которого против монофизитов говорит Фотий в своей библиотеке⁵²¹. Он жил в

первой половине VI-го века и кафедру епископскую занимал между 536 и 548 годами. Без сомнения, полемика с монофизитами и послужила ему побуждением к тому, чтобы заняться вопросом о сочинениях Аполлинария. Об этих занятиях мы имеем свидетельство его современника, Леонтия Византийского, который говорит, что Иоанн Скифопольский „долго и много потрудился над древнейшими рукописями сочинений Аполлинария»⁵²². К сожалению, результаты этих трудов не дошли до нашего времени; известно только то, что, комментируя сочинения Дионисия Ареопагита, он склонялся к мысли об аполлинарианском их происхождении⁵²³ и что в исследовании вопроса о сочинениях Аполлинария ему удалось доказать принадлежность Аполлинарию послания „о единстве во Христе тела с Божеством», выдаваемого за творение папы Юлия, которое он нашел буквально (*ἐπὶ λέξεως*) в древнейших списках Аполлинариевых сочинений⁵²⁴. Последнее сведение важно; убедительнейшим образом подтверждая известия Маркиана и палестинских монахов о том, что книги Аполлинария находились в обращении у монофизитов с именами св. отцов, оно в то же время дает нам возможность еще и теперь читать упомянутое послание, так как оно под именем папы Юлия сохранилось до наших дней.

Как мы сейчас видели, труды Иоанна Скифопольского относительно сочинений Аполлинария знал и пользовался его современник Леонтий Византийский⁵²⁵. Это был выдающийся богослов и ревностный полемист своего времени. Склонявшийся к несторианским воззрениям во дни своей молодости⁵²⁶, он скоро, однако, убедился в неправоте несторианского учения, перешел на сторону православия и вторую, большую половину своей жизни провел в аскетических подвигах, в одном монастыре, находившемся в близи Иерусалима, занявши в нем не позже 531-го года место игумена⁵²⁷. Будучи человеком, получившим тщательное богословское образование⁵²⁸, и умея хорошо понимать потребности своего времени, Леонтий принял живое участие в борьбе с современными ерсиями, которую он вел на оба фланга: и против монофизитов, и против несториан, часто

диспутировал с ними и не мало содействовал проведению в жизнь той политики, какой следовал Юстиниан в отношении к церкви⁵²⁹. По своим обширным и образцовым сочинениям, в которых он дает не только опровержение еретических воззрений, но и положительное разъяснение православного учения, Леонтий был одним из первых систематизаторов православной доктрины и может считаться предшественником Иоанна Дамаскина⁵³⁰. В исследовании вопроса о сочинениях Аполлинария, надписанных именами св. отцов, ему принадлежит также выдающееся место в ряду полемистов VI-го века. Задавшись целью обличить монофизитство, раскрыть недостаточность его основ, Леонтий посвящает в своих сочинениях целые отделы разбору цитат, приводимых монофизитами, и доказательству их аполлинарианского происхождения. Считаем нужным ближе остановиться на разсмотрении изысканий Леонтия в этой области, в виду важности их результатов для возстановления судьбы Аполлинариевых произведений.

Решением вопроса об аполлинарианских сочинениях, находившихся в обращении у монофизитов, Леонтий занимается в двух своих противомонофизитских трудах: „*De sectis*“ и „*Contra Monophysitas*“; кроме того специально этой задаче посвящено небольшое, дошедшее до нашего времени тоже под именем Леонтия, исследование, известное в науке под латинским заголовком: „*Adversus fraudes Apollinaristarum*“. Сочинение „*De sectis*“, разделенное на десять отделов или актов (πράξεις), как в рукописях⁵³¹, так и в изданном подлинном тексте⁵³² носит такое надписание: „*Λεοντίου σχολαστικοῦ βιζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεωδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ κτλ.*“ Уже одно это надписание свидетельствует, что в сочинении о сектах мы имеем не подлинную схолию Леонтия, а переработку ее, сделанную Феодором. По исследованиям Лоофса и Рюгамера, вполне подтверждающим этот вывод, время переработки схолии Феодором падает на конец VI-го века⁵³³, тогда как составленная самим Леонтием схолия должна была появиться в первой половине этого века, между 530–550 годами⁵³⁴. Переработывавший схолию Феодор поступал с

предложавшим ему сочинением довольно свободно: дозволял себе делать вставки, опускал то, что казалось ему излишним, мало заботился о последовательности и связи, вследствие чего и схolia Леонтия в дошедшем до нас тексте имеет недостаточно совершенный вид⁵³⁵. Это обстоятельство отразилось и на VIII-м отделе рассматриваемого произведения, где автор обсуждает главнейшие извлечения из отцов церкви, предъявляемые монофизитами. Именно, в его сообщениях нет той полноты, какой естественно было бы ожидать от Леонтия, а некоторые его суждения прямо обнаруживают непонимание или искажение того, что находилось в подлинной схолии Леонтия. Так, заявляя, что сочинения, выдаваемые монофизитами за творения св. отцов Юлия, Григория Чудотворца, Афанасия и Ерехтия, на самом деле не принадлежат этим отцам, автор „*De sectis*“ такими подложными сочинениями считает: 1) семь или восемь посланий папы Юлия, 2) ἡ κατὰ μέρος πίστις Григория Чудотворца, 3) слово о воплощении св. Афанасия и 4) не названное им произведение Ерехтия, выдержанку из которого приводил Тимофей Элур в своей книге против собора⁵³⁶; но он не дает ответа на тот вопрос, кому принадлежат перечисленные сейчас сочинения. Он решает этот вопрос лишь в отношении к письмам папы Юлия⁵³⁷, и решает опять так, что его решение вызывает ряд недоумений. „Предъявляют, — говорит он о монофизитах, — изречение, как бы от имени блаженного Юлия, находящееся в его письме к Дионисию, епископу коринфскому, которого начало такое: θαιμάζω πινθανόμενος περί τινων...“

Мы же многими доводами уличим, что это письмо — не блаженного Юлия, но Аполлинария». Эти многие доводы состоят в следующем: а) ούδεν φέρεται τοῦ μακαρίου Ἰουλίου, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐπτὰ ἐπιστολαὶ, ἡ λέγουσιν εἶναι αὐτοῦ, τοῦ Ἀπολλιναρίου εἰσιν, т.е., „ни о каких подобных сочинениях Юлия блаженного ничего не известно⁵³⁸, но и те семь посланий, которые они приписывают ему, принадлежат Аполлинарию”: б) язык послания указывает на Аполлинария и в) в содержании его есть много таких мыслей, какие опровергает св. Григорий Нисский в сочинении против Аполлинария. Эта тирада, доказывающая принадлежность Аполлинарию посланий папы Юлия, вызывает

ряд недоуменных вопросов: во-первых, сколько посланий, надписанных именем Юлия, автор „De sectis» признаёт сочинениями Аполлинария? вводит ли он послание к Дионисию Коринфскому в счет тех семи, о которых он делает общее замечание, или оно должно составлять собой восьмое принадлежащее Аполлинарию послание? Во-вторых, на чем основывается автор „De sectis», утверждая, что и те семь посланий, которые монофизиты выдают за сочинения Юлия, написаны Аполлинарием? По нашему мнению, первый из этих вопросов так и должен остаться без определенного ответа, ибо контекст речи не дает в себе достаточных оснований к положительному или отрицательному его решению. Что же касается до второго недоумения, то для разъяснения его нужно принять во внимание следующие соображения: 1) при написании своей схолии Леонтий знал церковную историю Тимофея Беритского, характеристику которой он дает в своем раннейшем сочинении против несториан и евтихиан⁵³⁹ и в которой помещены были как переписка Аполлинария с разными лицами⁵⁴⁰, так и указатель его трудов⁵⁴¹; 2) ему были известны результаты работ Иоанна Скифопольского по вопросу о сочинениях Аполлинария, надписанных именами св. отцов⁵⁴²; 3) как увидим ниже, Леонтий был человеком, прекрасно знакомым с сочинениями аполлинаристов, разыскивавшим древние рукописи произведений Аполлинария и располагавшим солидными аргументами для изобличения подлогов аполлинарианских. Эти соображения делают не только весьма вероятною, но почти необходимо ведут к той мысли, что заявление сочинения „De sectis» о принадлежности Аполлинарию семи посланий Юлия, существовавших во времена Леонтия, не есть одна догадка или личное мнение этого полемиста, что у Леонтия имелись для подтверждения этого заявления твердые основания, которые, может быть, и были изложены в его подлинной схолии⁵⁴³.

Что Леонтий располагал более полными сведениями о подложных сочинениях, принадлежавших Аполлинарию, чем те, какие дает схolia в ее настоящем виде, лучшим доказательством этого служит его другой

противомонофизитский труд, обычно озаглавливаемый „Contra Monophysitas»⁵⁴⁴. Правда, и это сочинение не сохранилось до нашего времени в том виде, в каком оно вышло из-под пера Леонтия; в нем не достает начала⁵⁴⁵, в содержании его встречаются противоречия, возникшие вследствие позднейших вставок⁵⁴⁶ и, наконец, дошло оно до нас в двух различных редакциях⁵⁴⁷. Но так как по вопросу о подложных сочинениях обе редакции ничем существенным не разнятся между собой, кроме распорядка материала, то должно думать, что в этом отделе мы владеем если не подлинным текстом Леонтия, то ближе к нему стоящим⁵⁴⁸, чем соответствующий отдел сочинения „De sectis». Подтверждая собой сделанное в схолии заявление о непринадлежности св. отцам Юлию, Афанасию, и Григорию Чудотворцу изречений, приводимых монофизитами, сочинение „Против монофизитов» сообщает относительно их ряд новых сведений, восполняющих то, что упущено или недосказано в „De sectis». Так, еще раз показавши принадлежность Аполлинарию послания к Дионисию, выдаваемого за произведение Юлия, Леонтий здесь внимательно останавливается на другом послании того же папы, разсуждающем „περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνόνητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα». И это послание он считает принадлежащим не Юлию, а Аполлинарию на тех основаниях, что а) римляне не признают его творением Юлия, так как его нет в старых экземплярах Юлиевых сочинений; б) изречение, заимствованное монофизитами из этого послания, Иоанн Скифопольский буквально нашел в древнейших списках Аполлинария и в) в содержании послания заключаются аполлинарианские мысли, как это явствует из снесения некоторых его положений с свидетельством „церковной истории» Сократа относительно учения Аполлинария⁵⁴⁹. С такими же солидными аргументами Леонтий обсуждает здесь вопрос и об авторе подложного слова св. Афанасия о воплощении, – вопрос, обойденный в „De sectis» молчанием. Разъяснивши, что приводимая монофизитами выдержка из этого слова ни мало не противоречит учению св. Афанасия и может быть истолкована в смысле православном, Леонтий

продолжает: „но что это согласное с вашим учением на самом деле сказано Аполлинарием, о том говорит его ученик Тимофей в церковной истории и Полемон синусиаст». Далее Леонтий и цитирует слова Полемона, одного из старейших учеников Аполлинария, не оставляющие сомнений в принадлежности обсуждаемого Леонтием сочинения Афанасия Аполлинарию⁵⁵⁰. Менее сведений дает сочинение „Против монофизитов” относительно ἡ κατὰ μέρος πίστις Григория Чудотворца; оно довольствуется лишь тем замечанием, что сочинение вызывает сильные сомнения (*λίαν ἀμφιβάλλεται*), хотя его содержание и не заключает в себе ничего, противного православному учению⁵⁵¹; кто был его действительным автором, об этом Леонтий и здесь, как и в „*De sectis*”, не обмолвился ни одним словом.

Самым же важным для возстановления литературной деятельности Аполлинария сочинением Леонтия является третий из вышеупомянутых его трудов: „*Adversus fraudes Apollinaristarum*, т.е. против коварства аполлинаристов”⁵⁵². Но прежде чем вести речь о характере и содержании этого труда Леонтия, мы должны решить вопрос о том, действительно ли принадлежит названное сочинение Леонтию? Сравнивая содержание его с другими произведениями, несомненно написанными Леонтием, Лоофс, несмотря на свидетельство рукописей⁵⁵³, высказал сильное сомнение в принадлежности его этому писателю и указывал на Иоанна Скифопольского, как на вероятного автора его⁵⁵⁴. Основаниями к такому сомнению у Лоофса служили, во-первых, открытое им противоречие между „*Adversus fraudes Apollinaristarum*” и другим сочинением Леонтия „*Adversus Nestorianos et Eutychianos*” в суждении о послании папы Юлия περὶ ἐνότητος⁵⁵⁵, во-вторых, существенное различие в методе исследования о подложных творениях, наблюдаемое при сопоставлении рассматриваемого труда с прочими произведениями Леонтия⁵⁵⁶. То правда, что в „*Contra Nestorianos et Eutychianos*” цитируется Леонтием, как подлинное⁵⁵⁷, то самое послание папы Юлия, принадлежность которого Аполлинарию для автора „*Adversus fraudes*” должна быть очевидной, но этот довод тотчас же теряет свою силу, если мы вместе с Рюгамером⁵⁵⁸ допустим, что сочинение „Против

коварства аполлинаристов» написано позднее сочинения „Против несториан и евтихиан», и что Леонтий, принимавший сначала послание Юлия περὶ ἐνότητος за подлинное в полемике с несторианами и евтихианами, потом, после тщательного изучения его, изменил о нем свое мнение⁵⁵⁹. Точно также и различие в методе исследования ни мало не свидетельствует против авторства Леонтия, ибо оно объясняется различием цели. Там, в рассмотренных нами ранее противо-монофизитских трудах, Леонтий хочет показать несостоятельность основ монофизитства, и, потому, в обсуждении извлечений, приводимых монофизитами, он повторяет эти извлечения и затем раскрывает их недостаточность и не подлинность. Здесь же он задается целию изобличить подлог Аполлинариевых сочинений безотносительно к тому употреблению, какое делали из него монофизиты, и, поэтому, не повторяет цитат монофизитских и не рассматривает их в отдельности, а ведет речь вместе о всех подложных сочинениях⁵⁶⁰. Таким образом, прочных оснований против принадлежности Леонтию „Adversus fraudes Apollinaristarum» Лоофс не представил⁵⁶¹, и потому свидетельство рукописей должно оставаться во всей своей силе. И это сочинение вполне достойно имени Леонтия Византийского; оно представляет собой единственное в своем роде явление не только в противомонофизитской литературе VI-го века, но и в ряду памятников древне-церковной письменности вообще. По отзывам современных ученых⁵⁶², оно есть не более и не менее, как критическое исследование, и автор его в вопросе об аполлинарианских подлогах является не только источником, но и первым критиком, указывающим путь и надежные средства к его решению. Задача его ясно открывается уже из подлинного надписания: „πρὸς τοὺς προφέροντας ἡμῖν τινα τοῦ Ἀπολλιναρίου ψεύδως ἐπιγεγραμένα εἰς ὅν μα τῶν ἀγίων πατέρων», т.е. „против тех, которые предъявляют нам некоторые сочинения Аполлинария, ложно надписанныя именами св. отцов», и в особенности из вступительных слов. „Некоторые, одержимые болезнью Аполлинария, или Евтихия, или Диоскора, – так начинает Леонтий это свое исследование, – желая укрепить свою ересь,

надписали некоторые из сочинений Аполлинария именами Григория Чудотворца, или Афанасия, или Юлия, чтобы обмануть простых людей, чего, конечно, и достигли... И у многих правоверующих ты найдешь ἡ κατὰ μέρος πίστις Аполлинария, приписанное Григорию, и некоторые его письма, надписанные именем Юлия, и другия его же слова (λόγους) о воплощении или изложения, надписанные именем Афанасия, к каковым относится и то, которое надписано: „изложение, согласное с 318-ю отцами», и не только эти, но и некоторые другия, сему подобныя. Да будет это известно тебе и вся кому любящему истину из предлагаемых (здесь нами) сочинений самого Аполлинария и его учеников»⁵⁶³. Последние слова уже указывают на метод, которым хочет пользоваться автор в своем исследовании; он намерен опираться на свидетельства Аполлинария или учеников его в том справедливом расчете, что, как он сам выражается, ученики Аполлинария старше всех тех, кто пользовался подложными сочинениями, не только еретиков (ἀποσχιτῶν), надававших их ложными именами, но и православных обманутых надписями⁵⁶⁴. Его достаточно широкое знакомство с аполлинарианской литературой давало ему возможность хорошо выполнить это свое намерение. Ему известны были Апология Валентина, ученика Аполлинария⁵⁶⁵, письмо Валентина против Тимофея и Полемона⁵⁶⁶ и послание Тимофея к Гомонию, – епископу-аполлинаристу⁵⁶⁷; все эти сочинения заключали в себе множество извлечений из различных произведений Аполлинария и сохранились до нашего времени лишь в тех размерах, в каких воспользовался ими Леонтий. Помещая отрывки из этих сочинений в свой труд „Против коварства аполлинаристов”, Леонтий хотел наглядно показать принадлежность Аполлинарию некоторых посланий, надписанных именем Юлия, так как здесь они цитируются учениками Аполлинария, как его подлинные произведения, и, потому, в заключение приведенных отрывков он говорит: „достаточно и этого для тех, кто не совсем лишен разумения (чтобы видеть), что послания, обращающиеся под именем папы Юлия, принадлежат Аполлинарию, кроме тех, о которых упоминают Афанасий и историки»⁵⁶⁸. Но этим еще не

ограничивал автор своей задачи: „чтобы, – продолжает он, – не только из свидетельства учеников мы узнали его (Аполлинария) сочинения, хотя бы некоторые и надписывали их именами Юлия, Григория или Афанасия, но и из сродства мыслей и выражений (*ἐκ συμμετέας τ. λόγων καὶ τοῦ χαρακτήρος*), мы к тем извлечениям, какия приводили из его сочинений вышеназванные ученики его, присоединим вполне целая и неповрежденные сочинения (*λόγους*) его самого к совершеннейшему убеждению любознательных читателей в тожестве их с ложнонадписанными»⁵⁶⁹. Этими добавочными сочинениями Аполлинария и являются далее его письмо к Диокесарийским епископам, древний экземпляр которого был найден в библиотеке Андрея, епископа сидонского⁵⁷⁰, две пространные выдержки из „*ἡ κατὰ μέρος πίστις*“ и небольшой отрывок из проповеди при совершении крещения. „Я думаю, – заключает Леонтий свою речь о подложных сочинениях, – что тот, кто не слишком привык упорствовать в спорах... немедленно и, так сказать, непринужденно последует истине и всей душой (*πάσαις ψήφοις*) признает, что послания или слова о воплощении, должно надписанные именами Юлия, Григория и Афанасия, принадлежат Аполлинарию»⁵⁷¹.

Именем Леонтия обозначается блестящий момент в истории православной полемики с монофизитством⁵⁷²; разсмотренные сейчас сочинения этого богослова убеждают нас, что и в истории вопроса о подложных сочинениях, принадлежащих Аполлинарию, его литературная деятельность образует собой целую эпоху. По полноте, обстоятельности и научному достоинству сведений, сообщаемых по этому вопросу, Леонтий не имеет себе равного в древне-церковной литературе. Он не только засвидетельствовал факт подлога, – он установил его на научных основаниях, критически исследовал его и оставил в своих сообщениях прочные средства для проверки его⁵⁷³. В тоже время, перечисляя подложные сочинения и выписывая из них иногда очень пространные извлечения, он этим самым доставил возможность нашему времени разыскать эти сочинения и читать их в целом виде. Конечно, Леонтий передал нам не все те сведения, какие он имел о подложных

сочинениях⁵⁷⁴, и не всё привел в своих извлечениях, что он мог привести⁵⁷⁵, но он занимался не Аполлинацием, не исследованием его литературных трудов, а монофизитством; ему нужно было убедить и противников и некоторых доверчивых людей из православных в действительности подлога и защитить память св. отцов; вопрос о сочинениях Аполлинария входил в его программу частично, вызывался другой, более обширной задачей и, если, не смотря на подчиненную роль, эта часть выполнена им блестяще, то тем выше заслуга Леонтия.

Следующие в хронологическом порядке за Леонтием полемисты с монофизитством уже не занимаются вопросом о подложных сочинениях в той широте, в какой понимал его Леонтий. Но являясь дальнейшими свидетелями подлога, допущенного относительно книг Аполлинария, они своими известиями подтверждают Леонтия, а иногда в частностях и дополняют его, и потому заслуживают внимания с нашей стороны. Мы разумеем импер. Юстиниана с его сочинением „*Contra Monophysitas*”, св. Евлогия Александрийского и неизвестного по имени автора „*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*”. Сочинение Юстиниана „Против монофизитов” впервые сделалось известным в печати в издании Мая⁵⁷⁶: оно назначено было императором для Александрийских монахов, среди которых монофизитское учение всегда находило себе радушный прием, и должно было появиться около 542-го или 543-го года⁵⁷⁷. По своим богословским воззрениям и по приемам полемики с монофизистом оно обнаруживает близкое сродство с творениями Леонтия Византийского,зывающее догадку о знакомстве Юстиниана с последними⁵⁷⁸, но в обсуждении вопроса о подложных сочинениях оно идет путем самостоятельным, имеющим мало общего с Леонтием. Юстиниан сам интересовался этим вопросом и принимал свои меры к разрешению его; он разказывает, что по поводу предъявляемого монофизитами послания Юлия к Дионисию и для обличения его подлога он наводил справки в епископском архиве древнего Рима и ничего подобного, принадлежащего Юлию, там не нашел⁵⁷⁹. Ему известны были также многие отрывки из сочинений Аполлинария⁵⁸⁰, и он знал „церковную

историю» Тимофея аполлинариста⁵⁸¹. Монофизитов он обвиняет в том, что они „коварно устранили имя Аполлинария, как ясное обличение нечестия, надписывают его сочинения и *свои измышления* именами св. отцов, вводя в обман простых людей и уклоняясь от пути истины»⁵⁸². Из этих подложных сочинений он останавливается вниманием только на двух: а) на послании Юлия к Дионисию и б) слове о воплощении св. Афанасия, которое он называет посланием к Иовиану царю, и доказывает их принадлежность Аполлинарию на основании сродства их содержания с приводимыми им отрывками из других его сочинений, подобранными очень удачно. Каких-либо существенно-новых сведений о подложных сочинениях он, однако, не дает⁵⁸³.

Император Юстиниан заканчивает собой цикл полемистов VI-го века, имеющих значение для истории сочинений Аполлинария, как заканчивается царствованием этого императора и эпоха обще-церковной борьбы с монофизитством. Св. Евлогий Александрийский стоит уже на границе между VI-м и VII-м веками⁵⁸⁴ и принадлежит тому времени, когда монофизитство незаметно перерождалось в монофелитство. Его живая литературная деятельность против монофизитства вызывалась особыми задачами пастырского служения на Александрийской кафедре того времени, которую он занял около 580 г. и которая преимущественно страдала болезнию Евтихия и Диоскора. Из его многочисленных сочинений⁵⁸⁵ до нашего времени почти ничего не сохранилось⁵⁸⁶; только благодаря подробным рефератам Фотия⁵⁸⁷ мы можем составить себе довольно цельное представление о главных его полемических трудах, стяжавших ему большую известность и славу в свое время. Для нашей цели важен 230-ый кодекс библиотеки Фотия, в котором он описывает книгу Евлогия, содержавшую в себе 11-ть доктрино-полемических слов или сочинений Александрийского патриарха. Третье, четвертое и пятое из этих слов были посвящены апологии собора Халкидонского и св. Кирилла против обвинений еретиков, то есть, такому предмету, при раскрытии которого невозможно было обойтись без обсуждения извлечений, заимствованных

монофизитами из подложных творений св. отцов. И Евлогий действительно занимался ими: судя по словам Фотия, он рассматривал три подложных сочинения, известные нам из трудов более ранних полемистов, именно: а) слово св. Афанасия о воплощении, б) „ἡ κατὰ μέρος πίστις» Григория Чудотворца и в) послание папы Юлия к Дионисию⁵⁸⁸. „ἡ κατὰ μέρος πίστις» он решительно признавал произведением Аполлинария; как на явное доказательство этого, он указывал на содержавшееся в нем аполлинарианское учение и с этой точки зрения анализировал некоторые его изречения. Неподлинным он считал также и послание Юлия к Дионисию и, вероятно, авторство его приписывал Аполлинарию⁵⁸⁹, хотя Фотий и не упоминает об этом в своем реферате. Что же касается до слова Афанасия о воплощении, то, подобно автору „De sectis», Евлогий довольствовался лишь истолкованием его в православном смысле. Евлогий был человеком широкой начитанности в области древне-церковной письменности⁵⁹⁰; он хорошо знал и сочинения, вышедшие из аполлинарианской школы⁵⁹¹; кроме того, он с удобством мог пользоваться трудами предшествовавших писателей, боровшихся с монофизитством, – а это всё вместе делает весьма вероятным, что по вопросу о подложных сочинениях Евлогий давал гораздо больше того, что сохранено в указаниях Фотия.

В еще более позднее время, чем Евлогий, поставляет нас неизвестный автор „Учения отцов о воплощении Слова (Patrum doctrina de Verbi incarnatione)»⁵⁹². Это сочинение ведет борьбу не с монофизитством только, но и с монофелитством и представляет собой компиляцию или сборник извлечений из сочинений св. отцов и вообще церковных писателей, создававшуюся в течении долгого времени и трудами нескольких лиц. Как не без основания догадывается Лоофс⁵⁹³, в основе ее лежит то собрание изречений, которое приложил знаменитый Софроний, патриарх Иерусалимский (634–641), к списку соборного послания, отправленного им в Рим к папе Гонорию, и которое читал Фотий⁵⁹⁴. В тех же размерах, в каких это сочинение издано Маэм, оно должно было появиться не ранее, как во второй половине VII-го века, – так как оно знает

Еввула, епископа листрийского, жившего во времена Ираклия (610–641)⁵⁹⁵, – и не позже 680-го года, так как не упоминает определения VI-го вселенского собора и послания папы Агафона⁵⁹⁶. Позднее оно подвергалось еще дальнейшим добавлениям в соответствии новым вопросам, возникавшим в церкви⁵⁹⁷. Таким образом, в рассматриваемом сочинении мы имеем собирательный труд, заключающий в себе, хотя и не в достаточно упорядоченном виде, как бы экстракт всей литературной работы церковных писателей по разъяснению православного догматического учения и опровержению еретических воззрений. Этот характер „Учения отцов о воплощении Слова“ дает повод ожидать от него точных и обстоятельных сведений о подложных творениях св. отцов, принадлежащих Аполлинарию, – тем более, что в ряду источников, из которых приводятся здесь извлечения, мы встречаем знакомые нам имена Иоанна Скифопольского⁵⁹⁸, Леонтия Византийского⁵⁹⁹ и Евлогия Александрийского⁶⁰⁰. Но на деле это ожидание не оправдывается: „*Patrum doctrina*“ не рассматривает вопрос о подложных сочинениях во всём его объеме, а ограничивается обсуждением двух цитат из а) послания Юлия к Дионисию и б) слова св. Афанасия о воплощении⁶⁰¹. Объявляя эти последние неподлинными и признавая автора их в лице Аполлинария, „*Patrum doctrina*“ в обосновании этих положений весьма близко напоминает Юстиниана с его противо-монофизитским трудом⁶⁰², хотя и не повторяет его: оно в своих доводах опирается не только на сродство мыслей и выражений, как это делал Юстиниан, но и на объективное свидетельство „Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου“, составленного учеником его Тимофеем. Эта неполнота и краткость сведений, сообщаемых в „*Patrum doctrina*“ о подложных сочинениях, показывает, что в половине VII-го века вопрос о них уже перестал быть злобой дня и не возбуждал к себе живого интереса. Среди монофелитов, занявших в это время внимание церковных писателей, подложные сочинения не имели той популярности, какую они пользовались у чистых монофизитов. К тому же трудами полемистов VI-го века непригодность их к защите учений, хотелвших прикрываться

именами св. отцов, настолько всесторонне была раскрыта, что в VII-м веке противникам монофелитства в случае нужды достаточно было сослаться на результаты изысканий своих предшественников. Так, когда Феодосий Кесарийский, убеждая Максима Исповедника признать типос Констанса, в защиту учения об одном действовании сослался на подложные сочинения Юлия, Григория Чудотворца и Афанасия, Максим отвечал ему: „убоимся Бога и не будем прогневлять Его, ссылаясь на еретических изречения; всем известно, что они принадлежат нечестивому Аполлинарию⁶⁰³« – и Феодосий не нашел возможным что-либо возразить на это. С осуждением же монофелитства и после того, как споры о Лице Иисуса Христа уступили место иконоборческим волнениям, церковным писателям уже не было надобности обращаться к подложным сочинениям, и вопрос о них мало по малу был забыт. Последним свидетелем о подлоге, насколько мы знаем, является Никифор Исповедник, патриарх Константинопольский († 828), в своем Антиирритике против Епифания оставил заметку о том, что последователи Аполлинария и Евтихия приводили выдуманные ими изречения Юлия, Григория Чудотворца и Афанасия для защиты своего учения⁶⁰⁴. Но еще ранее Никифора св. Иоанн Дамаскин обсуждал некоторые из подложных сочинений, как подлинные⁶⁰⁵, Фотий же знал о подлоге только из прочитанных им догматико-полемических слов Евлогия Александрийского⁶⁰⁶ и нигде не высказал своего взгляда на этот вопрос.

Здесь и мы окончим свою речь по общей истории сочинений Аполлинария и, подводя ей итоги, получаем следующие главные выводы. С исчезновением с исторической сцены последователей Аполлинария, как особой еретической секты, его сочинения не уничтожились; они были надписаны именами св. отцов и в этом виде не только находились в обращении у монофизитов, служа опорой для их учения, но и своим надписанием вводили в заблуждение и многих православных. В этом убеждают нас как самый характер цитат, приводимых в монофизитских сочинениях под именами св. отцов, так и непрерывный ряд свидетельств церковных деятелей от

половины V-го до начала IX-го века, в особенности же изыскания полемистов VI-го века против монофизитства. На основании этих свидетельств и изысканий принадлежащими Аполлинарию, но надписанными именами св. отцов мы должны считать:

1. *ἡ κατὰ μέρος πίστις* св. Григория Чудотворца;
2. слова о воплощении или изложения св. Афанасия;
3. „изложение веры согласное с 318-ю отцами»;
4. семь или восемь посланий папы Юлия;
5. послание папы Феликса;

6. беседу Ерехтия, относительно принадлежности которой Аполлинарию полемисты VI-го века, однако, не высказались определенно, и

7. „не только эти, но и некоторые другия сему подобныя» (Леонтий Византийский).

Этот внушительный ряд сочинений Аполлинария, подвергшихся фальсификации в своем надписании уже сам собой говорит о том, что здесь мы имеем дело не с игрой случая, не с результатами невежества переписчиков, поставивших в заголовке предлежавших им сочинений одно имя вместо другого написанного или отсутствующего, а с сознательным обманом, преследовавшим свои особые цели. Эту преднамеренность обличает и подбор имен, какими заменено было имя действительного автора, показывающий, что фальсификаторы имели свои расчеты приписать сочинения Аполлинария лицам, славившимся правотой своей веры и пользовавшимся авторитетом в церкви. Кто же были эти фальсификаторы? когда был сделан подлог и какие при этом преследовались цели? – Обращаясь с первым из этих вопросов к тем церковным деятелям, которые свидетельствуют о подлоге, мы получаем прямой и единодушный ответ на него. Император Маркиан прямо обвиняет в подлоге последователей Евтихия и Диоскора; палестинские монахи точно также жалуются на евтихиан; подобным же образом и полемисты с монофизитством, как Леонтий Византийский, Юстиниан и автор „*Patrum doctrina*» говорят о монофизитах, как виновниках подлога. Монофизиты ценили эти подложные сочинения, они

почерпали в них доказательства своего учения, они предъявляли извлечения из них православным, они, поэтому, – казалось полемистам, – а никто другой, и сделали подлог. На самом деле, однако, было не так. Евтихий и его последователи ни мало не нуждались в сочинениях Аполлинария; они хотели основываться на предании, на учении св. отцов и всего менее думали разсчитывать на помощь со стороны Аполлинария и его сочинений, которая могла лишь компрометировать и умалять их силу; к тому же и сам Евтихий и его последователи смотрели на Аполлинария, как на еретика, достойно осужденного церковью. Мы видели, что Евтихий уже вскоре после своего осуждения на Константинопольском соборе в письм к папе Льву 1-му ссыпался в защиту своих возврений на свидетельства Юлия, Феликса, Афанасия и Григория, отвергавших термин „две природы», т.е., знал и пользовался подложными сочинениями; а так как он сам не мог быть творцом этих сочинений, то ясно, что они должны были существовать раньше осуждения его ереси и существовать под теми именами, под какими их цитирует Евтихий. Мы должны сказать еще больше: не только Евтихий, но и св. Кирилл знал некоторые подложные сочинения и цитировал их в своих творениях; значит, книги Аполлинария пущены были в обращение под ложными именами гораздо раньше, чем появилась монофизитская ересь, раньше даже 431-го года⁶⁰⁷. Отсюда и вопрос о том, кто были виновники подлога, решается сам собою. Понятно, что этими виновниками не могли быть православные; но столь же понятно и то, что ими не могли быть и те из последователей Аполлинария, которые стояли вне церкви; признавая истину в его учении, они читали бы и распространяли сочинения своего учителя под его собственным именем. Очевидно, побуждение изменять надписания Аполлинариевых книг могло быть у кружка таких людей, который, продолжая держаться Аполлинариевым воззрениям и желая дать им торжество, в то же время должен был скрывать свои связи с Аполлинарием, выставлять себя верующими согласно с учением признанных церковью отцов. Этот кружок Феодорит указывает в аполлинаристах, присоединившихся лицемерно к церкви; по словам Феодорита,

аполлинаристы, присоединившиеся к церкви, „не только не оставили прежней болезни, а напротив заразили ею и многих бывших дотоле здравыми⁶⁰⁸». Значит, аполлинаристы, прикрывая себя союзом с церковью, продолжали пропагандировать свои еретические воззрения, которые Феодорит кратко характеризует, как „мнение о единой природе плоти и Божества и о том, что страдание приразилось к самому Божеству Единородного». Вынужденные скрывать свою преданность Аполлинарию и питая уважение к его трудам, эти аполлинаристы поставлены были в трудное положение: распространять учение Аполлинария и в то же время молчать об имени Аполлинария, пользоваться его сочинениями и не быть уличенными в привязанности к еретику. Желая разрешить эту созданную их лицемерным переходом в церковь дилемму, они и надписали сочинения, принадлежащие их учителю, именами отцов и учителей церкви и в этом виде пустили их в обращение. Как свои аполлинарианские убеждения они лицемерно прикрыли личиной верных сынов церкви, так и книги Аполлинария-еретика они выдали за творения отцов – св. Григория, Афанасия, Юлия и Феликса. На них, как на виновников подлога, прямо и указывал Ипатий на коллоквиуме с северианами, когда на вопрос последних: „почему же вы подозреваете нас в подделке тех (подложных) сочинений?», он отвечал: „не вас мы подозреваем, а древних еретиков аполлинаристов, которые порицали его (Кирилла) за письмо, которое он написал к восточным о двух природах»⁶⁰⁹. Так как по Феодориту аполлинариане антиохийские присоединились к церкви при Феодоте епископе, следовательно, в 419–422 годах, и так как присоединение их в других местах приблизительно падает на эти же годы, то, значит, временем, когда сделан был подлог Аполлинариевых сочинений, будут 419–431 годы.

Раскрытый факт подлога книг Аполлинария под чужие имена имеет важное значение в истории его сочинений. Благодаря этой фальсификации, мы прежде всего можем читать сочинения, принадлежащие Аполлинарию, которые, как мы видели, не могли бы сохраниться до нашего времени, если бы они носили в своем надписании имя Аполлинария. Но этим

далеко не ограничивается значение темного дела аполлинариан. Предпринятая в коварных целях фальсификация надписаний не только дала нам возможность знать подлинные произведения Аполлинария, но и привела к сохранению важных во многих отношениях фрагментов других его сочинений, от которых вне указанного условия едва ли бы остались названия их. Как мы видели, подлог, сделанный аполлинаристами, скоро обратил на себя внимание церковных деятелей, задавшихся целию разоблачить его всесторонне, чтобы лишить монофизитов той опоры, какую они находили в подложных сочинениях. В большинстве случаев это разоблачение выполнялось, путем сравнения подложных сочинений с сохранявшимися еще, подлинными произведениями Аполлинария или отрывками из них в отношении к содержанию и языку (έκ τ. συγγείας τῶν λόγων καὶ χαρακτήρος); иначе говоря, прямо требовало сбиrания, изучения и сохранения фрагментов из других трудов Аполлинария, не потерпевших фальсификации. Такими фрагментами, действительно, и наполнены сочинения полемистов, разрабатывавших вопрос о подлоге; расширяя и дополняя наши сведения о литературной деятельности Аполлинария, эти фрагменты часто оказываются важными для возстановления подлинного учения Аполлинария и, как увидим ниже, для окончательной уверенности в принадлежности Аполлинарию некоторых, дошедших до нашего времени с именами св. отцов, сочинений.

Разоблачая козни апполлинаристов, полемисты против монофизитства имели в виду лишь те книги Аполлинария из надписанных именами знаменитых отцов, выдержками из которых пользовались монофизиты. Для последних исключительное значение могли иметь только сочинения с христологическим содержанием; отсюда и внимание полемистов VI-го века направлялось к одной цели – доказать подложность этих, а не других книг. У них не было побуждений раскрыть созданный апполлинаристами подлог во всём его объеме; их первою целию было опровержение монофизитства и его основ, делами же аполлинарианства они интересовались лишь настолько, насколько это могло служить главной задаче

опровержения монофизитства. Доказывая принадлежность Аполлинарию сочинений с христологическим содержанием, служивших опорой для монофизитства, они оставляли, таким образом, открытыми вопросы о том, только ли эти сочинения подверглись подделке? не были ли вместе с ними надписаны ложными именами и труды Аполлинария, относящиеся к другим областям богословской науки, как-то апологетические, гомилетические и другие? К положительному решению этих вопросов, на первый взгляд, могут располагать слова Леонтия Византийского, который, перечисливши сочинения Аполлинария, надписанные именами св. Григория Чудотворца, Афанасия и Юлия, замечает, что фальсификации подверглись не только „эти» но и „некоторые другие сочинения Аполлинария»⁶¹⁰. Но Леонтий тотчас же добавляет „τοιούτους т.е. сим (вышеназванным) подобныя», не оставляя сомнения в том, что под этими „некоторыми другими» сочинениями Аполлинария, он разумеет сочинения такого же христологического содержания. И во всей последующей древнецерковной литературе мы не находим ни одного намека на то, чтобы именами св. отцов были надписаны какие-либо другие труды Аполлинария, не относящиеся к области христологии. Этот *argumentum e silentio* подкрепляется в своей логической силе еще следующими соображениями. Подделывая надписи сочинений своего учителя, аполлинаристы могли преследовать только одну цель – дать распространение воззрениям Аполлинария в среде людей, принадлежащих к церкви и, если можно, обезпечить им торжество. Для этой цели были пригодны только сочинения с христологическим содержанием, – и притом не все, а только те, где аполлинарианское учение прикрывалось общностью выражений и неопределенностью терминологии, где аполлинарианство в чистом резком виде не выступало наружу. В противном случае подлог не имел бы успеха и обличал бы сам себя; к тому же и аполлинаристы – виновники подлога, присоединившись к церкви, уже не могли оставаться и не оставались защитниками крайних воззрений Аполлинария, осужденных церковью; они удержали лишь те его положения, относительно которых не было произнесено решительного суда,

как-то учение „о единстве природы плоти и Божества» и пр., – что прямо и засвидетельствовано Феодоритом⁶¹¹. Цели подлога, поэтому, не могли отвечать сочинения с резко выраженным учением Аполлинария; не отвечали этой цели и сочинения, не имевшие никакого отношения к учению о Богочеловеке. Изменять надписание в этих сочинениях не было надобности уже потому, что желающие могли их читать и распространять с именем их действительного автора. Не смотря на осуждение Аполлинария, некоторые его произведения, не содержащие в себе прямой ереси, на первых порах пользовались еще популярностью и даже уважением. Об этом свидетельствует Иероним, продолжавший и после осуждения Аполлинария читать и цитировать его сочинения⁶¹²; об этом свидетельствует Созомен своим похвальным отзывом об апологетических сочинениях Аполлинария⁶¹³; об этом же, наконец, свидетельствуют и составители катехизиса Аполлинария наряду с толкованиями св. отцов. Правда, с появлением монофизитства имя Аполлинария, на которого смотрели, как на отца этой ереси⁶¹⁴, стало синонимом всякого нечестивого и еретического учения, и для распространения его подлинных сочинений в церкви уже не было места, но это случилось гораздо позднее того времени, когда был сделан подлог, и фальсификаторы его сочинений предвидеть этого не могли. Зачем же, поэтому, было им подделывать те его произведения, которые и без того они могли распространять, если только хотели этого? Это не соответствовало бы ни целям подлога, ни обстоятельствам, при которых он был выполнен. Таким образом, мы приходим к тому выводу, что подлогу подвергнуты были лишь некоторые христологические сочинения Аполлинария, что этот подлог не коснулся ни сочинений с резко-аполлинарианским содержанием, ни сочинений, относящихся к другим предметам христианской веры. Этот вывод кажется нам весьма вероятным, но признать его несомненным пока было бы преждевременно; эта несомненность будет ясна для нас лишь после разсмотрения новейших попыток разыскать труды Аполлинария тринитарного, апологетического и гомилетического содержания.

Глава вторая. Сочинения Аполлинария, надписанные именем св. Григория Чудотворца

I. „*Ἡ κατὰ μέρος πίστις*» или „Подробное изложение веры». – Внутренние признаки его принадлежности Аполлинарию и внешние свидетельства об этом. – Надписание сочинения и его содержание. – Цель его. – Значение сочинения в ряду других произведений Аполлинария и характеристика раскрытого в нем учения о св. Троице и воплощении. – Состав сочинения и время написания. – Чем объяснить подлог этого сочинения под имя Григория Чудотворца. – II. Попытка Дрэзеке доказать принадлежность Аполлинарию трех гомилий, полученных под именем Григория Чудотворца. – Изложение и разбор доводов Дрэзеке. – Гомилии не могут принадлежать ни Аполлинарию, ни IV-му веку.

I. Сочинение „*Ἡ κατὰ μέρος πίστις*», дошедшее до нас под именем св. Григория Чудотворца⁶¹⁵, в противоположность другим, приписываемым Аполлинарию, сочинениям, в своем содержании носит столь яркие признаки своего происхождения, что, основываясь на них, историк догматики не задумается отвести для него очень определенное место в истории церковной литературы⁶¹⁶. Это есть сочинение не тринитарного и не христологического, а тринитарно-христологического содержания, причем тринитарная часть его в своем объеме превосходит христологическую и относится к последней, как два к одному. Раскрытое здесь вполне православно, учение о св. Троице ясно показывает, что в момент составления сочинения споры о единосущии еще далеко не улеглись; так что автор его видел себя вынужденным бороться с врагами православия, отвергавшими единую сущность Божества. Особенно это ясно видно на отделе, заключающем в себе учение о св. Духе. К изложению этого учения автор обращается в двух местах своего сочинения⁶¹⁷ и в обоих случаях он ведет его исключительно на основании св. Писания. Как в учении о втором Лице Св. Троицы, так и здесь, в учении о Св. Духе, сочинение направляется против мнений враждебных и чуждых апостольской веры, –

мнений, утверждавших, что Сын – из несущего, что Он по дару и благодати стал Богом, и что Дух освящен⁶¹⁸, –следовательно, предполагает у своих противников арианские и духоборческие воззрения. Ясное свидетельство, что рассматриваемое сочинение явилось в эпоху споров о Св. Троице, или, точнее, споров о Божестве св. Духа, открывшихся в церкви около 360-го года, и принадлежит 60–80-м годам IV-го века. В V-м веке, в эпоху несторианства и монофизитства, споры о Божестве Лиц св. Троицы и Их единосущии, если не совершенно прекратились на Востоке, то уже в существенном были закончены и уступили место волнениям христологическим. Поэтому, то обстоятельство, что в „*к. μ. π.*“ преимущественную часть занимает изложение учения о Св. Троице, представлялось бы весьма странным и непонятным, если бы это сочинение было писано в эпоху несторианства или монофизитства, когда главное внимание обращено было на раскрытие учения о Лице Иисуса Христа. Тем менее была бы понятна и уместна христологическая его часть, в которой нет никакого намека ни на одну из этих ересей и которая излагается разумно диалектически, в форме положений и противоположений, без всяких свидетельств из области св. Писания. Это последнее наблюдение невольно возбуждает догадку, что сочинение „*к. μ. π.*“ явилось в ту эпоху, когда церковь от раскрытия учения о Св. Троице переходила к разъяснению учения о Лице Богочеловека, и принадлежит той школе, которая в первый раз результаты тринитарных споров стала применять к христологии, то есть, школе Аполлинария. Анализ развитых в этой части христологических воззрений ясно, как день, показывает, что оно действительно ведет свое происхождение от этой именно школы.

Бросающейся в глаза особенностью раскрытого в „*к. μ. π.*“ учения о Лице Иисуса Христа является прежде всего то, что автор его говорит повсюду о воплощении (*σάρκωσις*) а не о вочеловечении (*ένανθρωπησις*) Бога Слова⁶¹⁹. Это термин аполлинарианский; он точнее выражает собою особенность христологических воззрений Аполлинария, и потому предпочтительно был употребляем его школой. Так, главное

сочинение Аполлинария, во всей широте излагавшее его взгляды на соотношение естеств в Иисусе Христе, носило название: „Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου”⁶²⁰, как это известно из полемического труда св. Григория Нисского⁶²¹. Уже современные Аполлинарию полемисты заметили эту характерную черту доктрины терминологии его школы, и св. Григорий Богослов, обличая аполлинаристов, в письме к Клеронию отмечает, что они говорят не о вочеловечении, а о воплощении, или бытии во плоти⁶²². Этот термин и выражаемое им понятие господствуют и в сочинении „К. μ. π.“. В начале же этого сочинения читаем: „Ἐκκλησιαστικὴ δὲ ὄμολογία καὶ κόσμῳ σωτήριος πίστις ἡ περὶ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως δόντος μὲν ἐαυτὸν ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ, ἣν ἐκ Μαρίας προσελάβετο;... συναιρεθέντος δὲ πρὸς τὴν σάρκα καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρωπίνην, ὥστε τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἐνωθῆναι..., κεφάλαιον δὲ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις и др.⁶²³ Впрочем, с точки зрения Аполлинария, объяснявшего соединение Бога с человеком во Христе аналогией соотношения ума и тела в человеке, и употребление термина „ἐνανθρώπησις“ не представляло чего-нибудь невозможного по существу дела. Высказывая учение о том, что в человеческой природе Христа Божество заменяло место ума, как высшего третьего начала человеческой природы, Аполлинарий в то же время всегда и повсюду исповедывал Его единосущным нам по плоти⁶²⁴, и не только не отказывался называть Его человеком⁶²⁵, но и убеждал следовать св. Писанию, которое говорит о всецелом Боге и о всецелом человеке, не разделяя нераздельное⁶²⁶. В полной гармонии с этим и сочинение „К. μ. π.“ употребляет о Христе выражение, что Он есть человек, даже совершенный человек. Здесь говорится: „еще исповедуем, что Сын Божий сделался Сыном человеческим не по имени, но по истине, принявши плоть от Марии Девы, и что Он есть совершенный Сын Божий и Он же – Сын человеческий⁶²⁷; и в другом месте: „один Сын и до воплощения и по воплощении; Он человек и Бог, – то и другое в единстве (ώς ἔν), и не иное Лицо – Бог Слово и иное человек Иисус, но один и тот же сущий из начала Сын сделался соединенным с плотию из Марии, составивши собой

совершенного и святого и безгрешного человека»⁶²⁸. Из последних слов видно, что эти выражения „человек”, „совершенный человек”, здесь употреблены в том же самом смысле, в каком пользовался ими Аполлинарий; они обозначают, что Христос есть человек, даже совершенный человек, поскольку Сын Божий принял одушевленную плоть от Марии Девы и сделался *νοῦς*-м или *πνεῦμα* этой плоти, так что Он есть совершенный человек по подобию нашеху (*καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου*), как состоящий из плоти одушевленной (*σάρξ ἔμψυχος*) и из Самого Себя, как ума или духа⁶²⁹. Тем не менее термин „вочеловечение” был чужд языку Аполлинария, который повсюду заменял его словом „воплощение», как это мы и находим в „*κ. μ. π.*” – Аполлинианство автора рассматриваемого памятника не ограничивается одним термином „воплощение»; он высказывает ясно свои аполлинианские взгляды. По его исповеданию Сын Божий потому по воплощении и стал безгрешным, что Он принял плоть, сделался умом или духом этой плоти, освободившись, таким образом, от плотских и душевных страстей. „Ибо Бог, – говорит он, – воплотившийся в человеческой плоти, имеет чистое (*καθαρόν*) собственное действие, будучи умом, недоступным для телесных и душевных страстей и действуя божественно и безгрешно во плоти и плотских движениях⁶³⁰. Опять мысль аполлинианская. По убеждениям Аполлинария дело спасения рода человеческого и самое воплощение возможны только в том случае, если к плоти человеческой присоединится ум Божественный, безгрешный, и займет собой место греховного ума человеческого. Аполлинарий боялся, что „ум вступит в противоборство с Богом» и забывал, что если источник греха лежит именно в уме человеческом, то преимущественно его-то и надлежало восприять Слову для нашего спасения⁶³¹. „Род человеческий, – говорил он в своем главном сочинении, – спасается не через восприятие ума и всего человека, но через принятие плоти, которой по самой природе свойственно быть под управлением; нужен же (для сего) ум неизменяемый, который бы не подчинялся ей по слабости ведения, но без всякого насилия приспособлял бы ее к себе»⁶³².

Поэтому-то, по его словам, „если с Богом, который есть ум, был во Христе и человеческий ум, то дело воплощения в Нем не совершается»⁶³³. Как разделяющий это учение о воплощении, автор „*К. μ. π.*” исповедует во Христе одно лицо, одну природу и одно поклонение, отвергает мнение, что Христос есть соединенный с Богом человек, что Логос действовал в человеке и что Христос состоит из двух лиц или двух природ, и утверждает, что признающие в Нем два лица или две природы поклоняются четверице⁶³⁴. Это – мысли, развитые Аполлинарием. Он так же возставал против учения, что Христос есть ἄνθρωπος ἐνθεός⁶³⁵, и повсюду говорил об одном лице, одном поклонении и одной природе⁶³⁶. Самое обвинение исповедующих во Христе два полных естества в том, что они поклоняются четверице, принадлежит Аполлинарию. Эту мысль он проводил в своем сочинении о воплощении, опровергаемом Григорием Нисским, и возбудил последнего к самозащите⁶³⁷. Короче говоря, христологическая часть в сочинении „*К. μ. π.*” не оставляет сомнения в том, что оно вышло из школы Аполлинария и составлено или им самим, или его учеником.

Возникшее в школе Аполлинария и заключающее в себе аполлинарианские идеи, сочинение „*К. μ. π.*” несомненно принадлежит самому Аполлинарию; за это говорит его язык и особенности выражения, обнаруживающие самое тесное сродство с подлино-Аполлинариевыми произведениями. Язык Аполлинария по самым условиям его исторического положения, равно как и вследствие выдающейся образованности его, носил на себе печать резкой оригинальности. Ученик знаменитого ритора Ливания и знаток греческой литературы, Аполлинарий усвоил себе из школы первого диалектические приемы и из второй классические, по преимуществу Демосфеновские, формы речи. Как пытавшийся разъяснить вопросы новые в истории догматики и вводивший новое учение, Аполлинарий был вынужден создать новую терминологию, популяризировать ее и крепко держаться. Та и другая особенность ясно проглядывают в его сочинениях. Еще современные Аполлинарию полемисты заметили то широкое применение, какое находила себе диалектика в его богословских трактатах.

Св. Василий Великий писал на Запад, что богословские разсуждения Аполлинария покоятся не на свидетельствах Свящ. Писания, а на человеческих доказательствах⁶³⁸. Св. Григорий Богослов точно также заявляет, что аполлинаристы любили развивать свое учение в геометрических и вынуждающих согласие доказательствах⁶³⁹. Сохраненные Леонтием Византийским фрагменты сочинений Аполлинария вполне подтверждают справедливость этих заявлений; в ряду их часто встречаются такие, которые состоят из сплошного ряда силлогизмов⁶⁴⁰. Такую же диалектическую окраску носит на себе и сочинение „*К. μ. π.*“; его тринитарная часть изложена в форме диспута с противниками Никейских определений, учение же о Лице Богочеловека развито прямо диалектическим методом, – в ряде положений и противоположений⁶⁴¹. Правда, диалектика находит себе в „*К. μ. π.*“ меньшее применение, нежели в фрагментах других сочинений, оставшихся после Аполлинария; здесь она выдается далеко не так резко, как напр. в отрывках из сочинения против Диодора, но это обстоятельство здесь уместно и понятно. *Κατὰ μέρος πίστις*, как изложение веры (*ἔκθεσις πίστεως*), как положительное заявление автора о своих религиозных воззрениях, по самому своему характеру, не давало много места для диалектики, которая вполне естественна в таких полемических сочинениях, как сочинение к Диодору, и если она здесь всё же достаточно заметно применяется, то в этом можно видеть только доказательство наклонности автора к диалектическим приемам. Рассматриваемое же в отношении к терминологии, „*К. μ. π.*“ может составить прямую параллель прочим сочинениям Аполлинария. Это отчасти мы уже показали, раскрывая вопрос о происхождении сочинения из аполлинарианской школы. К сказанному там здесь прибавим следующее. Аполлинарий выяснял дело воплощения из подобия человека; как в человеке соединены ум и плоть одушевленная, так во Христе объединяются Бог и плоть. Как мы видели, этот термин встречается уже в названии его главного сочинения: „*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου*“; этого же термина „*όμοίωσις*“ – подобие «он держался и в других

сочинениях⁶⁴²; этот же термин употреблен и в „*К. μ. π.*“ и употреблен именно для обозначения отношения Божества во Христе к плоти человеческой: *συναρεθέντος δὲ πρὸς τὴν σάρκα καθ' ὄμοιόσιν ἀνθρωπίνην*⁶⁴³. Далее. Вследствие такого, по подобию человеческому, воплощения во Христе пребывает *высшее единство*, в силу которого не иной Сын Божий прежде Авраама и не иной сын человеческий после Авраама⁶⁴⁴, но один совершенный, единородный Божий, совершенный Божественным, а не человеческим совершенством⁶⁴⁵. Тоже мы находим и в „*К. μ. π.*“: „Один сын, – говорится здесь, – до воплощения и по воплощении, а не иное Лицо Бог Слово и иное человек Иисус⁶⁴⁶“; и в другом месте: „безтелесный, явившийся во плоти, совершенный истинным и Божественным совершенством“⁶⁴⁷. Поклонник Аристотелевской философии, Аполлинарий понимал отношение духа к плоти под идеей движения (*κίνησις*); эту же идею он внес и в определение воздействия Бога на плоть во Христе и учил о плоти, как движимом, и Божестве, как движущем и действующем начале⁶⁴⁸; он выражался: „плоть и движущее плотью (*ἡγεμονικὸν σάρκός*) – одно лицо⁶⁴⁹“. Эта идея и в той же терминологии проглядывает и в „*К. μ. π.*“. Здесь о Боге Слове воплотившемся говорится: „действуя (*ἄγων*) в плоти и плотских движениях божественно и безгрешно“⁶⁵⁰. Основываясь на этой идее, Аполлинарий отрицал учение о страстности Божества: „анафема утверждающему, что Божество страстно“, – писал он в исповедании⁶⁵¹; тоже он высказывает и в „*К. μ. π.*“: „усвояющие Божеству человеческое, как то преуспеяние и страдание, – вне церковного и спасительного исповедания“⁶⁵². Кроме этих поразительных совпадений, можно наблюдать еще замечательную аналогию между частными выражениями „*К. μ. π.*“ и языком сочинений Аполлинария. Таково, напр., выражение „*К. μ. π.*“ „так что плоть объединена с Божеством“. Понятие „единения“ в его техническом выражении *ἄκρα ἐνεοσίς* есть принадлежность языка Аполлинария и продукт его терминологии. В своем сочинении к Диодору он не раз употреблял этот термин и ополчался на защиту его⁶⁵³. Сюда же относятся выражения: „*λύων θάνατον*⁶⁵⁴, *θάνατον ἔλυσε*“⁶⁵⁵, и

др., имеющие аналогию в прочих произведениях Аполлинария⁶⁵⁶; наконец, частое употребление в „*к. μ. π.*“ вопросов с частицею πῶς составляет также прием, свойственный Аполлинарию, которым он часто пользовался в сочинении против Диодора⁶⁵⁷. Итак, внутренние признаки сочинения, особенности его языка и выражений указывают нам автора его в лице Аполлинария.

Построенный на внутренних основаниях, этот вывод находит себе полное подтверждение в свидетельствах древнецерковной литературы. Как мы знаем из древних церковных писателей, пользовавшихся рассматриваемым сочинением, догадку о принадлежности его Аполлинарию, высказывали св. Максим Исповедник, Евлогий Александрийский и Леонтий Византийский⁶⁵⁸. Но приписывая авторство „*к. μ. π.*“ Аполлинарию, Максим Исповедник довольствуется одним простым заявлением об этом или установкой факта, не вдаваясь в раскрытие оснований своего мнения; Евлогий же Александрийский прямо опирается на содержание этого сочинения, то есть, на тех же самых доводах, какие выше изложены нами, а Леонтий Византийский, если и имел объективные основания в пользу принадлежности „*к. μ. π.*“ Аполлинарию, то не счел нужным указывать их⁶⁵⁹. Между тем все эти, названные сейчас, лица могли бы привести твердые внешние свидетельства в пользу принадлежности „*к. μ. π.*“ Аполлинарию, если бы пожелали; такие свидетельства существовали в их время. Сюда относятся прежде всего заявление Ипатия Ефесского на собеседованиях 531-го года и известия палестинских монахов и императора Маркиана. Правда, как в заявлении Ипатия, так и в посланиях палестинских монахов и Маркиана, „*к. μ. π.*“ не названо по заголовку и не приведено из него ни одного слова; в том и другом случае сказано только то, что находящееся в обращении у монофизитов под именем Григория Чудотворца сочинение принадлежит Аполлинарию; однако, не может быть никакого сомнения в том, что под этим сочинением разумелось именно „*к. μ. π.*“, так как это было единственное с именем Григория Чудотворца сочинение, пользовавшееся широкою

популярностию у монофизитов и прямо подтверждавшее их учение об одной природе. Самым же авторитетным свидетелем, ставящим вне всяких споров принадлежность „к. μ. π.” Аполлинарию, на которого могли ссылаться и полемисты, является Феодорит. Феодорит знал „к. μ. π.” и цитировал его в своем *Eranistes seu Polymorphus* прямо под именем Аполлинария. Так как его свидетельство имеет решающее значение, то мы последуем примеру Каспари и сопоставим цитаты Феодорита с соответствующими местами „к. μ. π.”.

Феодорит

κ. μ. π. (по
изданию Мая)

Πιστεύομεν οὖν ἀναλλοίωτου μενούσης τῆς θεότητος τὴν σάρκωσιν τὴν σάρκωσιν αὐτῆς γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν τοῦ λόγου οὕτε τῆς ἀνθρωπότητος. οὕτε γὰρ ἀλλοιώσις, οὕτε γὰρ ἀλλαξίς μετακίνησις οὕτε περικλεισμὸς γέγονε περὶ τὴν ἀγίαν περικλεισμὸς τοῦ θεοῦ δύναμιν
εν νέυματι

Ομολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου προσλαβόντα γεγενῆσθαι, οὐκ ὄνόματι, ἀλλ' ἀληθείᾳ προσλαβόντα σάρκα ἐκ Μ. ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου σάρκα. πάρθ. (р. 174).

Καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γενομένων τὴν ἀπάθειαν εἶχεν ἀσεβῆς ἡ δύναμις εἶχε τὴν ἐαυτῆς. ἀσεβεῖ οὖν ὁ τὸ πάθος οὗν ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν

Ὑιὸς ἐπηδήμησε κόσμῳ σάρκα ἐκ τῆς παρθένου, παρθένου λαβῶν, ἦν ἐπλήρωσεν ἀγίου πνεύματος εἰς τὸν θανάτῳ πάντων ἡμῶν ἀγιασμόν, θανάτῳ δη τὸν θάνατον παραδούς τὴν πάντων ἡμῶν ἀνάστασιν

Точное совпадение цитат Феодорита⁶⁶⁰ с существующим текстом „к. μ. π.” делает несомненным то заключение, что этот церковный писатель знал разбираемое сочинение и знал под именем его автора, – Аполлинария. Феодорит ни одним словом не упоминает о том, чтобы „к. μ. π.” предложило ему в качестве сочинения Григория Чудотворца, как это делают Леонтий Византийский и Евлогий Александрийский, ни одним намеком не указывает на то, что, относя „к. μ. π.” к числу произведений Аполлинария, он следовал каким-нибудь внутренним указаниям, кроме традиции или свидетельства рукописей.

Эранист был написан Феодоритом около 448-го года⁶⁶¹, то есть, немного более, чем полвека спустя после смерти Аполлинария, – значит, – в то время, когда еще на почве внешних свидетельств могли несомненно знать, что сочинение „*κ. μ. π.*” есть дело Аполлинария. На чем же, точнее, основывается Феодорит? на свидетельстве рукописи или на традиции? Каспари полагает, что в эпоху составления Эраниста существовали еще рукописи, в которых „*κ. μ. π.*” носило имя Аполлинария, а не Григория Чудотворца⁶⁶², и что Феодорит, цитируя „*κ. μ. π.*” как произведение Аполлинария, следовал указанию подобной рукописи, которую он и имел под своими руками⁶⁶³. Нельзя отрицать первого предположения Каспари; возможно, конечно, и то, что такой записной знаток литературы древне-церковной, как Феодорит, мог иметь под руками рукопись „*κ. μ. π.*” с именем Аполлинария, но едва ли это последнее вероятно. Применяя это предположение к уяснению особенностей цитат Феодорита, Каспари сам не мог справиться с ним и, по крайней мере, в одном месте должен был признать, что Феодорит пользовался не рукописью, а заранее выбранными местами, экспептами, сделанными им еще до составления Эраниста⁶⁶⁴. Дело в том, что „*κ. μ. π.*” было известно Феодориту под именем „*περὶ πίστεως λογίδιον*” и что, цитируя его под этим названием, он смешивает цитаты, с одной стороны помещая в ряд выдержек, заимствованных из „*περὶ πίστεως*” такие, каких нет в „*κ. μ. π.*”, с другой, – слова, несомненно взятые оттуда и находящиеся в существующем тексте „*κ. μ. π.*”, он приводит уже под иными заглавиями как-то: „*καὶ ἐν ἑτέρᾳ δὲ ἐκθεσεὶ οὕτως ἔφη*”, „*καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραφε*”... В отдельности взятые, каждая из этих особенностей еще может быть так или иначе уяснена, но для этого нужно делать слишком много предположений, излишних для цели и не отвечающих той определенности, с какою приводит свои цитаты Феодорит, предваряя или разделяя их категорическими заявлениями „*οὕτως ἔφη, οὕτως γέγραφε καὶ μεθ’ ὅλην*”. По нашему мнению, проще и вероятнее будет признать, что Феодорит заимствовал свои цитаты оттуда же, откуда брали их и позднейшие полемисты против

монофизитства, сближавшие его с аполлинарианством, то есть, из вторых рук, – из трудов учеников Аполлинария, или, еще вернее, из полемических сочинений против Лаодикийского писателя, которых там много вышло из под пера представителей Антиохийской школы. За вероятность такого предположения, само собой уясняющего ошибки в цитатах Феодорита, говорит то обстоятельство, что в том же 448-м году, в котором Феодорит писал своего Эраниста, Евтихий уже ссылался в свою защиту на сочинение Григория Чудотворца, под которым нельзя разуметь ничего иного, кроме „*к. μ. π.*“. Следовательно, в половине V-го века сочинение „*к. μ. π.*“ было известно уже под именем Григория Чудотворца и настолько было принято, что Евтихий сумел добросовестно обмануться на нем. Подлог сочинений Аполлинария в ряд произведений отцов церкви сделан был, как мы видели, приблизительно в 419–431 гг., но Феодорит мог и не знать о подлоге, так как споры о подложных сочинениях начинаются позднее, уже после Халкидонского собора. Он мог и имел право довольствоваться теми сведениями об Аполлинарии и его сочинениях, какие он нашел в полемических трудах близких к нему по воззрениям антиохийских богословов и, приготовивши отсюда экспецы подлинно-Аполлинариевых слов, пользоваться ими в полемических целях. Отсюда легко объясняется вся неопределенность и спутанность его цитаций.

Для доказательства принадлежности „*к. μ. π.*“ Аполлинарию и для истории самого сочинения этот вывод более важен, чем это кажется на первый взгляд. Феодорит цитирует слова Аполлинария в положительном, недопускающем сомнений и возражений тоне. Если сделанный нами вывод справедлив, то в свидетельстве Феодорита о принадлежности „*к. μ. π.*“ Аполлинарию, помимо авторитета его самого, как историка и человека выдающейся учености, мы имеем свидетельство еще более древнее, свидетельство, быть может, непосредственного ученика Аполлинария, или полемиста, действовавшего еще при жизни самого автора этого сочинения и потому вполне осведомленного относительно его литературных произведений. Подтверждая собой вполне объективные известия Маркиана и

палестинских монахов, о надписании сочинений Аполлинария именем Григория Чудотворца, свидетельство Феодорита наглядно уясняет, что „*κ. μ. π.*”, цитируемое в Эранисте под именем Аполлинария, есть именно тот труд его, надписанный именем Григория, на который ссыпался Евтихий и который разумели Маркиан и палестинские монахи. Таким образом, и внешние свидетельства и внутренние признаки с очевидностью показывают, что сочинение „*κ. μ. π.*” принадлежит Аполлинарию и ложно приписывается Григорию Чудотворцу. – Обращаемся к анализу этого сочинения.

В рукописях и существующих изданиях рассматриваемое сочинение носит надписание: „*ἡ κατὰ μέρος πίστις*». Это надписание понимают различно. Его можно передать так: вера в части, то есть, вероисповедное изложение церковных догматов – не всех, а некоторых, как понимают это надписание Турриан и Фоссиус⁶⁶⁵. Но такой перевод не соответствует содержанию сочинения; в состав его входит изложение всех церковных догматов, – даже два частных символа, из которых один имеет форму креста. Поэтому, более верным надо счесть другой перевод: вера в ее частях, т.е. пространное, детальное или, лучше всего, подробное изложение веры, как это предложено со стороны Каспари⁶⁶⁶. Это надписание наше сочинение получило очень рано. Леонтий Византийский⁶⁶⁷, Евлогий Александрийский⁶⁶⁸ и Анастасий Синайт⁶⁶⁹ знают его под этим наименованием. Но Феодорит поступает иначе: он цитирует это подробное изложение веры не под именем „*κατὰ μέρος πίστις*”, а под общим обозначением „*περὶ πίστεως λογίδιον*”, то есть, краткого сочинения о вере, или просто книжки о вере. Что касается уменьшительного „*λογίδιον*”, то оно хорошо уясняется из того, что употреблено Феодоритом или его источником по сравнению с другими сочинениями Аполлинария, напр. по сравнению с „Доказательством Божественного бытия во плоти”, – сочинением очень обширным, в отношении к которому „Изложение веры” действительно должно было являться как книжка, как маленькое сочинение. Взятое же само по себе, как только изложение веры, „*κ. μ. π.*” не заслуживает этого уменьшительного названия и есть, действительно, подробное

изложение веры. Уже это одно обстоятельство говорит о том, что приложенное к „*κ. μ. π.*“ Феодоритом название *περὶ πίστεως λογίδιον* не есть первоначальное. Термин „*κ. μ. π.*“, под которым рассматриваемое сочинение было распространено в VI-м и последующих веках, несравненно более характеристичен, чем *περὶ πίστεως λογίδιον*, – название, не выражающее собой ничего, кроме указания на общее содержание, и вообще более понятное, как случайное обозначение со стороны цитирующего писателя. Поэтому, первичным надписанием изложения веры удобнее признать то, под каким оно и дошло до нас, т.е. *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, или „Подробное изложение веры“.

По своему содержанию „Подробное изложение веры“ само собой распадается на пять довольно равномерных частей, из которых первая служит введением ко всему сочинению, а последняя заменяет собой заключение⁶⁷⁰. В обширном по сравнению с объемом целого введении автор определяет свое отношение к господствовавшим в его время ложным воззрениям на главнейшие предметы христианской веры⁶⁷¹. Он объявляет враждебными и чуждыми апостольского исповедания тех, которые утверждают, что Сын и Св. Дух из несущего и что Они не по существу, а по дару и благодати являются причастниками Божества. Не менее чужды ее и те, которые не по истине исповедуют Три Лица Св. Троицы, а нечестиво измышляют тройное в единице и Сына называют мудростью Божией, подобною мудрости человеческой. Отвергнув таким образом обе крайности в учении о Св. Троице, – арианство и савелианство, – автор кратко излагает свои, выдаваемые им за строго-церковные воззрения на дело воплощения и объявляет, что „если некоторые и здесь извращают священную веру, или усвояя Божеству человеческое, как-то преуспеяние и страсти и приобретенную славу⁶⁷², или отделяя от Божества преуспевающее и страждущее тело, как собственною жизнию существующее (*ώς ἰδιαζόντως ὑφεστός*)⁶⁷³, то и они вне церковного и спасительного исповедания“. – Этим введением в существенном определено уже всё содержание „Подробного изложения веры“, так что последующие отделы представляют собой лишь развитие тех положений, какие намечены здесь.

Согласно программе, указанной в введении, следующий за ним отдел сочинения⁶⁷⁴ занимается изложением учения о Св. Троице и воплощении в противоположность арианству. Аполлинарий выходит здесь из идеи Богопознания. Никто не может познать Бога иначе, как через Сына, источника всякой мудрости, но и к Сыну никто не может прийти иначе, как в Духе Святом, ибо Дух есть жизнь и освящение всего. Поэтому, кто называет Сына Богом только потому, что Он исполнен Божества ($\omega\varsigma\pi\lambda\eta\rho\omega\theta\acute{e}\nu\tau\alpha\theta\acute{e}\ot\pi\tau\tau\varsigma$), а не потому, что Он рожден из Божества, тот отвергает разум, отвергает мудрость, погубляет знание о Боге, впадает в почитание твари, укрепляет нечестие Эллинов, подражает неверию Иудеев. Равным образом и тот, кто говорит о Св. Духе, что Он есть освященное создание, уже не может мыслить всё освящаемым в Духе, ибо он отвергает источник освящения, уничтожает святое крещение, не может исповедовать Троицу святою и уравнивает создание с Создателем. Но как одно крещение, одно призывание и одно служение Св. Троице, так должно исповедовать и одну Ее сущность или Божество и одну вечность. Переходя затем к учению о воплощении, Аполлинарий излагает его в форме символа. Цель, которую он хочет достигнуть здесь, заключается в том, чтобы утвердить неизменность и безстрастность Божества в Лице Богочеловека.

В параллель разсмотренному сейчас отделу, в котором автор направляется против арианства, третий отдел „Подробного изложения веры“ раскрывает учение о Св. Троице в противоположность савеллианству. Этот отдел имеет важное значение для возстановления терминологии Аполлинария в учении его о взаимоотношении Трех Лиц Св. Троицы. Вопреки Савеллию, отожествлявшему Сына Божия с Богом Отцом, Аполлинарий здесь выставляет положение: «Одно Божество в Трех Лицах», – положение, в котором „троичность утверждается и единство не отвергается“. Если в полемике с арианством автору нужно было доказывать единство Божества, то здесь, в опровержение Савеллия, ему надлежало разъяснить различие Лиц Св. Троицы при единстве Их сущности. Эту задачу Аполлинарий выполняет на основании Св. Писания (которое

говорит об Отце, Сыне и Св. Духе, как об отдельных самостоятельных Лицах), с особенным вниманием останавливаясь на доказательствах своего учения о Св. Духе. И не только в свидетельствах Св. Писания открывается троичность Лиц, но и в деле спасения, ибо как Отец послал Сына, так Сын послал Св. Духа, а одно лицо не может посыпать самого себя. Весь противо-савеллианский отдел заканчивается сжатым изложением раскрытоого в обеих предыдущих частях учения о Св. Троице.

Четвертый отдел заключает в себе положительное, непрерываемое полемикой исповедание веры автора в Св. Троицу и в воплощение Слова⁶⁷⁵. Особенное внимание в нем автор обращает на разъяснение своих воззрений на Лицо Богочеловека и в этом сам указывает специальную задачу своего сочинения. Не смотря на отсутствие полемики, этот отдел, однако, не имеет той последовательности в изложении мыслей, какая наблюдается в предшествующих частях сочинения. Внешней и притом очень своеобразной стройности он, впрочем, не лишен: он в свою очередь как бы распадается на три части, причем каждая из них сначала излагает учение о Св. Троице, а затем раскрывает учение о воплощении, так что в целом отделе автор три раза возвращается к учению о Троице и три раза к учению о воплощении⁶⁷⁶. Эта раздробленность содержания рассматриваемого отдела объясняется тем, что в состав его введены три полных символа веры, из которых к первому и последнему автор присоединяет еще сжатое изложение своих христологических воззрений. Так как внесенные в этом отделе символы будут разразмотрены нами ниже, а общий характер христологического учения Аполлинария указан выше, при решении вопроса о происхождении сочинения, то мы считаем лишним передавать содержание этого отдела и переходим к последней части сочинения, заменяющей собой заключение⁶⁷⁷.

Здесь Аполлинарий еще раз обращается к учению о св. Троице и в соответствие тому, что сказано было в введении, выражает его в нескольких положениях, построенных в противоположность арианству и савеллианству. „Бог Отец,

будучи Лицом совершенным, имеет совершенное Слово, истинно родившееся из Него, не как слово сказуемое (против савеллианства), и не сына по сыноположению (против арианства), но Сына-Бога по природе, имеет же и Духа Святаго, от Бога чрез Сына низводимаго на сынополагаемых», почему и Троица не может быть ни сливаема в одно, ни разделяема на три. Эта главная мысль всего сочинения и подтверждается далее рядом свидетельств из св. Писания, которыми и заканчивается всё изложение веры. – Вот в существенных пунктах содержание Аполлинариева изложения веры⁶⁷⁸.

Цель сочинения ясно указана в прямых его словах: „так как некоторые отягощают нас, пытаясь извратить нашу веру в Господа нашего Иисуса Христа, исповедуя Его не Богом воплотившимся, но человеком, соединенным (*συναφθέντα*) с Богом, ради этого мы и делаем исповедание относительно высказанной (ранее в этом сочинении) веры»⁶⁷⁹. Христологическое учение Аполлинария возбудило широкие волнения в церкви; благодаря-ли особенностям его новой терминологии, или вследствие услуг горячих последователей, оно было понято полемистами вопреки прямому его смыслу и прямым заявлениям Аполлинария⁶⁸⁰. В то же время появились обвинения и на его учение о троичности Лиц в Божестве и единстве существа, то приравнивавшие его воззрения к савеллианству⁶⁸¹, то указывавшие в его Троице лестницу, не возводящую на небо, но низводящую оттуда⁶⁸². В виду этих обвинений Аполлинарий еще раз принял попытку изложить свою веру в Троицу и воплощение и дать вместе с тем апологию своего учения. В частности здесь имелись в виду как противники учения о троичности Лиц в Боге и единства существа Их, – ариане, духоборцы и савеллиане⁶⁸³, так и полемисты против христологического учения Аполлинария, обвинявшие его в том, будто он защищает преложение или превращение Божества в плоть при воплощении и придает Ему свойства человеческие⁶⁸⁴. На последний пункт Аполлинарий указывает несколько раз в своем изложении веры: „если же некоторые и здесь разрушают святую веру, усвояя Божеству человеческое, как то преуспеяние и страсти и приобретенную славу (*ἐπιγενομένη δόξαν*), – то и

эти вне апостольского, спасительного исповедания». Против этого положения целиком направляется и аполлинарианское исповедание, внесенное в состав второго отдела „*к. μ. π.*”. Таким образом в „*к. μ. π.*” Аполлинарий хотел дать полный отчет в своей вере и защитить ее; поэтому, вместе с Каспари, его можно назвать „*Apologia de fide sua*», или заветом веры, подобным напр. оставленному Ульфилой⁶⁸⁵.

Из этой цели и характера „Подробного изложения веры» открывается и то значение, какое имеет рассматриваемое сочинение в ряду прочих произведений Аполлинария. Это есть единственный его труд, о котором с уверенностью можно сказать, что он дошел до нашего времени в целом и неповрежденном виде⁶⁸⁶; это – единственный труд, в котором воззрения Аполлинария на Троицу изложены последовательно, сжато и кратко и в котором христологическое учение формулировано так, как понимал его автор, в тесной связи с тринитарными воззрениями. Как „*Apologia de sua fide*», как „завет веры», сочинение это отличается ясностью мысли; правота богословского учения о св. Троице в нем соединяется с легкостью языка и диалектических оборотов, и, если бы еретическая окраска не покрывала собой христологические части его, это сочинение доставило бы полное и истинное наслаждение и здравую пищу его читателям. Нельзя здесь не припомнить еще раз слова Викентия, что если бы не присоединилась пагубная ересь, Аполлинарий по своим трудам мог быть равен великим строителям церкви. „Подробное изложение веры», – одно, даже единственное, известное нам, догматическое сочинение, вполне заслужившее этот отзыв. Читая его, невольно чувствуешь и воспроизведешь те мотивы, которые располагали великих отцов и учителей церкви сожалеть об отпадении Аполлинария от общечерковного учения и возбужденные им споры считать братской распрай. *Κατὰ μέρος πίστις* со всею наглядностию показывает, что в учении о Троице Аполлинарий был ревностный защитник Никейского символа и союзник св. Афанасия и что, напротив, в христологическом учении он далеко уклонился с прямого пути, введя лжеучение и ставши главой новой ереси. Поэтому, ни одно сочинение

Аполлинария не отражает на себе так ясно его положения в истории церкви, как рассматриваемое.

Поставивши задачей оправдать себя в виду возводимых на него обвинений, Аполлинарий раскрывает свое учение по тем важнейшим пунктам, какие служили предметом разсуждений и споров в 60–80-тых годах IV-го столетия. В тринитарной части его труда эта задача блестяще выполнена им: изложенное им учение о Троице православно, чисто и носит на себе печать близкого знакомства с воззрениями и языком св. Афанасия. Уже развитая Аполлинарием в начале своего сочинения идея о невозможности познать Бога иначе, как только чрез откровение Его в Сыне и Духе, переносит нас в сферы возвышенного Александрийского богословия. Св. Афанасий также часто и с энергией указывал на ограниченность человеческого ума в деле Богопознания и на недоступность истинного учения об Отце для того, кто отвергает Сына⁶⁸⁷. Переходя к обсуждению этих высших предметов богословского ведения, Аполлинарий ведет свою речь языком сжатым, сильным, придающим его словам элемент торжественности. С особенной настойчивостью он указывает на единство существа Божия; всякое признание на ряду с одним Богом чего-либо другого, равного Ему, Аполлинарий вместе с св. Афанасием понимает, как уклонение в язычество. В этом заблуждении он и обвиняет тех, которые называют Слова сыном по сыноположению и о Св. Духе говорят, как об освященном создании, то есть, ариан и духоборцев. „Единое Божество“ он и защищает против возражений последних. Но это „единое существо“ познается в трех разных и равночестных Лицах – Отца, Сына и Духа. На раскрытие учения о троичности Лиц в Боге и Их единосущии и направлено всё внимание Аполлинария. „Один Отец – Бог, один Сын – Слово, один Дух – жизнь и освящение всех“, – говорит он. Отец, Сын и Дух – три Лица, из которых каждое имеет свое личное бытие и свое личное свойство. Аполлинарий отвергает лжеучение Савеллия, говорившего, что „одно и тоже Отец и Сын“, что „Отец есть глаголющий, а Сын – Слово, пребывающее во Отце и по нуждам зиждительства проявляющееся (κατὰ καίρον τῆς δημιουργίας φανόμενον)“⁶⁸⁸.

„Отец есть источник Божества; Божество собственно Отцу (*θεότης δὲ πατρὸς Ἰδιον*)⁶⁸⁹, – „Отец – начало Господа, вечно Его родившее⁶⁹⁰, Сын есть образ и рождение (*γέννημα*)⁶⁹¹ и, потому, Бог; Бог же есть и Дух, ибо сказано, что дух есть Бог⁶⁹². Отец есть „одно начало (*μία ἀρχὴ*)⁶⁹³. Он начало и родитель (*ἀρχὴ καὶ γέννητωρ*)⁶⁹⁴. Сын – по естеству (*κατὰ φύσιν*) имеет Отчее Божество, то есть, единосущный Отцу⁶⁹⁵, и Дух Святый „из сущности Бога» имеет бытие⁶⁹⁶. Таким образом, Сын и Св. Дух здесь исповедаются единосущными Отцу⁶⁹⁷ и в Троице признаётся „одно Божество, одно господство, одно освящение»⁶⁹⁸; как Отец Господь, так Сын – Бог, и о Духе говорится, что Бог есть Дух⁶⁹⁹.

В этом учении о Троице находят себе полное подтверждение отзывы современников Аполлинария и историков, свидетельствующие о православии его в учении о Троице. Даже Феодорит, неблагосклонно относящийся к Аполлинарию, заметил, что в „некоторых своих сочинениях он не извратил учения о Троице, но подобно нам возвестил одну сущность Божества и три Ипостаси»⁷⁰⁰. Созомен отмечает Аполлинария, как выдающегося защитника единосущия св. Духа со Отцем и Сыном в Сирии на ряду с свв. Афанасием, Василием Великим и Григорием⁷⁰¹. Феодорит знал и читал „Подробное изложение веры» Аполлинария; поэтому, невольно возникает догадка, что, давая приведенный отзыв, Феодорит прежде всего и имеет в виду рассматриваемый труд Аполлинария. С другой стороны, нельзя не отметить той особенности в учении Аполлинария о Троице, о которой говорит св. Григорий Богослов и которая уже заметна и здесь. По словам Григория, Аполлинарий, придавши имя Бога Святому Духу, не соблюл силы Божества. Он „составил» Троицу из Духа, Сына и Отца, как великого, большего и величайшего (*μέγας, μείζων, μέγιστος*), что Григорий и называет лестницей, не возводящей на небеса, но низводящей с неба (*κλίμαξ ἐστὶ θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, ἀλλ’ ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα*)⁷⁰². Этот кажущийся субординационизм в свой основе имеет то обстоятельство, что Аполлинарий и учение о Троице раскрывал близко к христологической точке зрения. Он учил о Лицах св.

Троицы так, как Они проявляются в деле домостроительства. В „Изложении веры“ эта черта ясно проглядывает в учении о Духе Святом. Постоянным определением Духа у Аполлинария является понятие освящения Им верующих: Духъ есть единый, освящающий всё, Он есть источник освящения⁷⁰³; Его Божество он доказывает на основании слов ап. Павла об обитании Бога в верующих чрез Духа⁷⁰⁴. Отсюда и Его отношение к Отцу определяется у него термином „δι' ὑιοῦ“. Святой Дух есть „из сущности Отца“ чрез Сына низводимый на сынополагаемых⁷⁰⁵. Поэтому, в общем мысль Аполлинария в учении о Троице шла в низсходящем порядке от Отца чрез Сына к Духу Святому. „Отец есть начало Господа, вечно Его родившее, Господь же первообраз Духа“⁷⁰⁶. „Бог есть начало и Отец Сына, Сын образ и рождение Отца, а не брат Его, и Дух так же Дух Бога“⁷⁰⁷. „Как Отец послал Сына, так Сын посыпает Духа“⁷⁰⁸. Очевидно, что о субординационизме в собственном смысле не может быть здесь и речи; если угодно, вместе с Дорнером, особенность Аполлинариева учения о Троице можно назвать экономическим (домостроительным) субординационизмом⁷⁰⁹, и сам св. Григорий Богослов указывает на это, называя Троицу Аполлинария „лестницей, не возводящей на небо, а низводящей с неба“, то есть, давая понять, что учение о св. Троице излагалось Аполлинарием применительно к делу спасения рода человеческого.

В учении Аполлинария о Троице заметно влияние св. Афанасия Александрийского. По учению Афанасия, Отец так же есть единое начало (*μία ἀρχὴ*) св. Троицы⁷¹⁰. Он есть ὁ Θεός⁷¹¹, *αὐτὸς ὁ Θεός*⁷¹², *ἀγέννητος Θεός*⁷¹³, источник Сына и Духа. Подобно сему Аполлинарий прилагает только к Отцу имя „ὁ Θεός“⁷¹⁴, называя Его *εἰς Θεός*⁷¹⁵ и *μία ἀρχὴ*⁷¹⁶ Троицы и началом и Отцем Сына. Как и у Афанасия, так и у Аполлинария определением Сына являются *σοφία*, *λόγος*, *γέννημα* и *εἰκόνη τ. Πατρός*. В рассматриваемом сочинении Аполлинарий не пользуется подобиями видимой природы для уяснения учения о Троице, что часто делал св. Афанасий, но из слов св. Григория Назианзина⁷¹⁷ известно, что он употреблял его в других своих сочинениях. Еще более близости между Афанасием и

Аполлинарием наблюдается в учении о св. Духе. По Афанасию „как Сын есть образ Отца невидимаго, так Дух образ Сына»⁷¹⁸; „Дух – того же Божества, той же власти и сущности»⁷¹⁹, так что в Троице одно Божество⁷²⁰. Аполлинарий так же исповедует Духа „единосущным Отцу»⁷²¹, получающим бытие из сущности Бога (έκ τῆς ούσίας τοῦ θεοῦ ὑπάρχων)⁷²². И в Троице одну сущность (*μία τῆς τριάδος ούσία*)⁷²³. Как по Афанасию „Дух есть образ Сына», так и по Аполлинарию „Сын есть первообраз Духа»⁷²⁴. Афанасий всюду ставит Духа в такое же отношение к Сыну, в каком Сын стоит к Отцу. „Дух имеет с Сыном таковую же силу и естество, какую Сын имеет с Отцем», „Дух Святый имеет такое же единство с Сыном, какое Сын имеет с Отцем»⁷²⁵. Мысль Аполлинария так же шла от Отца к Св. Духу через Сына. Последние слова св. Афанасия он буквально повторяет в изложении веры: „тоже единство имеет Дух с Сыном, какое Сын (имеет) с Отцом»⁷²⁶. Как известно, учение св. Афанасия о Троице не избегло в новейшей науке нареканий; некоторые в нем находили безсознательные остатки субординационизма III-го века⁷²⁷, заключающиеся именно в учении об Отце, как одном начале Сына и Духа. Но Афанасий, употребля слова: *εἰς θεός*, *μία ἀρχὴ* и пр., без сомнения хотел сказать не то, что Отец есть единственное полное выражение Божественной сущности, но что в Нем лежит начало и основа троичного единства, поскольку Отец мыслится, как источник личного бытия Сына и Св. Духа⁷²⁸. Тоже нужно сказать и относительно обвинений Аполлинария в субординационизме; полагая Отца, как начало Св. Троицы, и именуя Его *μία ἀρχὴ*, *ὁ θεός*, или *εἰς θεός*, он так же указывал этим на единство Лиц св. Троицы и отвечал на поставленный им же вопрос: „как три Лица и одно Божество (т.е. могут совмещаться)»^{729?} Таким образом, учение Аполлинария о Троице, поскольку оно носит на себе онтологический, а не экономический характер, стоит в тесной связи с учением Афанасия о том же предмете, и эта связь вполне понятна из тех отношений, в которых стояли оба лица между собою.

Достоинства учения Аполлинария о Св. Троице не искупают собой ереси его в учении о Лице Иисуса Христа. Но в рассматриваемом сочинении еретичность воззрений

Аполлинария на это еще не выступает во всей силе и яркости. Можно указать только одно место, которое носит на себе резкую печать аполлинаризма; это отрицание двух природ во Христе⁷³⁰, но и оно может быть истолковано в том смысле, что здесь под „φύσις“ нужно разуметь то же, что под „πρόσωπον“ или „ὑπόστασις“, как это и делает св. Евлогий Александрийский в отношении к подложному слову Афанасия о воплощении⁷³¹. Без сомнения, потому-то это сочинение многими и было принимаемо за подлинное произведение св. Григория Чудотворца, что его мысли и учение могли быть поняты в смысле православном. Изучая, однако, это изложение веры при свете других подлинно Аполлинариевых произведений, легко можно заметить общность идей и языка и единство учения, но так как в дальнейшем нам придется знакомиться почти исключительно с христологическими сочинениями, то излагать содержание к. μ. π. в отношении к этому предмету было бы совершенно излишне. Насколько же достигалась цель всего сочинения этим отделом его? Если сравнить христологию его автора с теми твердыми результатами в этой области, какие были приобретены позднее, путем долгих волнений и споров, то конечно этот отдел более обвинял Аполлинария, чем его оправдывал. Не таково, однако, его значение в виду порицаний, вызванных учением Лаодикийского епископа в свое время. „Подробное изложение веры“ с этой точки зрения являлось, действительно, „apologia de sua fide“. Прежде всего в нем христология приведена в полную гармонию с тринитарным учением и развита в тесной связи с последним. Она показывает, что учение о воплощении одного из Лиц св. Троицы ни мало не стойт в противоречии с признанием Его полной Божественности, равно как исповедание Бога, ставшего человеком, не вносит разделения в св. Троицу. В этих видах „κ. μ. π.“ настойчиво утверждает неизменность Божества Воплотившегося и единство Его Лица. „Один Сын до воплощения и один по воплощении,⁷³²« – это одно из основных положений его; воплощение есть единение Бога с человеком, но не изменение Его, не превращения в плоть⁷³³; оно не есть так же возведение человека в Божественное достоинство по существу. Христос не

есть человек соприкосновенный (*συναφθείς*) Богу, и воплощение не изменяет Троицу в четверицу⁷³⁴. В этих существенных своих мотивах христология автора находит себе оправдание и, так как она погрешает в понимании Лица Богочеловека, о чём здесь нет подробной речи, то в рассматриваемом сочинении она рисуется в благоприятном свете и достигает своей цели – оправдать автора.

В этих же видах самооправдания Аполлинарий внес в свое сочинение цельные символы. В составе всего сочинения можно различать четыре исповедания, из которых одно имеет форму крещального символа, два – по своему содержанию излагают аполлинарианское учение и одно – тринитарно-христологического содержания. Что касается до первого из этих исповеданий⁷³⁵, то, по результатам подробного исследования Каспари, это есть крещальный символ Лаодикийской церкви, почти буквально внесенный Аполлинарием в свое сочинение и обнаруживающий близкое сродство с символом антиохийским⁷³⁶. К темам, обсуждаемым в самом сочинении, он имеет вообще мало отношения; в нем нет ни слова „*όμοούσιος*», ни исповедания Духа Богом (*εἰς ἐν ἄγιον πνεῦμα*); его христологическая часть излагается в том кратком виде, в каком она вообще излагается в символах подобного рода, заключая в себе перечисление важнейших фактов в деле нашего спасения и не давая никаких объяснений по вопросу об отношении естеств в Иисусе Христе. Внося символ своей церкви в состав сочинения, Аполлинарий хочет сказать, что он в своем учении остается верен (в смысле: не противоречит) преданным догматам и не вводит новшеств. Что Аполлинарий целиком вносит символ церкви лаодикийской в свое сочинение, за это говорит то обстоятельство, что в нем встречаются члены, какие вовсе не требовались этою целью, как напр. исповедание веры в единую святую церковь и в отпущение грехов. Важный для истории символов, этот крещальный Лаодикийский символ, однако, не имеет никакого значения в изучении Аполлинария и не заключает в себе ни малейших указаний на его учение. – Большего внимания заслуживает другое исповедание: *όμολογούμεν-άγιον*⁷³⁷. В нем Сын уже исповедуется имеющим

по естеству Отеческое Божество, то есть, единосущным Отцу⁷³⁸ и Дух Святый освящающим и получающим бытие из сущности Отца (*ἐκ τῇ οὐσίᾳ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων*). Если учение о Сыне показывает, что это исповедание посленикейского происхождения, то член о Духе говорит за составление его после 362-го года, когда среди защитников православия положено было на Александрийском соборе именовать Духа единосущным Отцу. Христологические члены этого символа свидетельствуют, что вопросы этого содержания уже привлекли к себе внимание и разрабатывались во время составления сочинения. Раскрытие учения о воплощении здесь составляет самостоятельную часть, начинающуюся: „еще исповедуем”... Самое учение, однако, может быть понято различно: оно так же хорошо заключает в себе элементы аполлинарианства, как и не заключает их; его терминология такого рода, что с одинаковым правом она могла быть принята и Аполлинарием и православными. Этот член читается так: „еще веруем, что Сын Божий соделался сыном человеческим, принявши плоть из Девы Марии, и что Он есть совершенный Сын Божий и сын человеческий, одно лицо и одно поклонение Слова и плоти, которую Оно приняло, и анафематствуем творящих различныя поклонения, одно Божественное и одно человеческое, и поклоняющихся человеку из Марии, как иному в отношении к Богу... Исповедуем страдание Господа во плоти, воскресение в силе Божества Его, восшествие на небо, славное пришествие грядущаго на суд живых и мертвых и вечную жизнь святых”. Однако, имея в виду, что выражение – *προσλαβόντα σάρκα ἐκ Μαρίας* прямо относится к особенностям аполлинарианского языка и что отсутствие *τέλειον* пред *υἱὸν ἀνθρώπου* заключает в себе косвенное признание несовершенства человеческой природы во Христе⁷³⁹, нельзя не признать это исповедание делом Аполлинария.

Чисто уже аполлинарианский характер носит на себе третий символ, помещенный в первом отделе „Изложения веры”⁷⁴⁰. Оно исключительно касается дела вочеловечения Сына Божия, которое оно не иначе обозначает, как *σάρκωσις*, воплощение, бытие во плоти. По своей задаче оно имеет в виду выяснить

неизменность Божества при воплощении и, вероятно, направляется против тех упреков и обвинений, какие возводились на Аполлинария и его последователей со стороны полемистов. Отношение Бога Слова в человеческой природе здесь обозначается словами: „ἰδίως σαρκὶ σιγκεκραμένος». Божество Слова осталось неизменным при воплощении; будучи особенно, преимущественно слито с воспринятою плотию, Слово, как Бог, сохраняло Свое присутствие повсюду и, когда плоть терпела страдания, Божество обладало Своей безстрастностью; итак, нечестив тот, кто страдания относит к Силе (Божества). Менее выяснено здесь учение о другой природе Христа, – человеческой; она здесь просто обозначается термином „σάρξ“, который в устах Аполлинария имел знание σάρξ ἔμψυχον⁷⁴¹. Что и в рассматриваемом исповедании σάρξ обозначает не целую природу человека, а ее определенную часть, – это показывает параллельное выражение, употребленное тут же: „ἀνθρώπινον σχῆμα“. Господь славы явился на землю в человеческом, наружном виде; человечество было одеждой, скрывавшей в себе Божество, оболочкой Божества, а не целой второй природой во Христе. Самое дело искупления в исповедании понимается, как исполнение закона за людей и разрушение страданий и смерти, и всё исповедание заканчивается верой в будущее славное пришествие и всеобщий суд для воздаяния каждому по делам его. – Четвертое исповедание, вошедшее в состав к. и. п.⁷⁴², посвящено изложению веры в св. Троицу; учение о воплощении здесь затрагивается вкратце, между прочим, и не заключает в себе ничего специфически аполлинарианского. Исповедание открывается заявлением единосущия Сына Божия и Духа с Отцем и одной сущности Троицы. Употребляя слово ὄμοούσιος, исповедание налагает запрещение общения с теми, кто отвергает этот термин, как чуждый Св. Писанию, и так формулирует учение о Троице: „один Бог Отец, одно Божество; Бог же и Сын, будучи образом одного и единаго Божества по рождению и природе, которую Он имеет от Отца: Сын есть единий Господь, также (ώσαύτως) и Дух, посылающий господство Сына на освящаемую тварь“. О воплощении

говорится, что Слово приняло плоть и открыло Себя в плотском рождении от Девы, а не действовало в человеке (*οὕκ ἐν ἀνθρώπῳ ἐνεργήσαντα*). „Сын обитал в мире, принявши плоть от Девы, которую (плоть) Он наполнил Духом Святым в освящение всех нас, а предавши плоть смерти, разрушил смерть чрез воскресение к общему всех возстанию, восшел на небеса, возвышая и прославляя людей в Себе, и во второй раз придет, чтобы возстановить нам вечную жизнь». Учение о воплощении здесь, как мы сказали, излагается только мимоходом; главная задача исповедания установить учение о Боге едином по существу и троичном в Лицах. Исповедание хочет с одной стороны приложить слово „*όμοούσιος*» и к Духу, с другой – отринуть от общения тех, кто отвергает этот термин, как незнакомый языку Свящ. книг. Поэтому, его составление нужно относить также ко времени, близкому к Александрийскому собору.

Что касается времени написания всего „Подробного изложения веры», то со всею точностью оно не может быть определено за неимением обстоятельных сведений о жизни и литературной деятельности Аполлинария. Характер сочинения, как апологии за веру, и некоторые другие признаки, заключающиеся в его содержании, не дают, однако, права указать на тот или другой год, как время его составления. Поэтому, можно только попытаться установить более или менее краткий период, в течение которого оно должно было возникнуть. Оно написано тогда, когда уже некоторые „усиливались извратить веру автора в Господа Иисуса”⁷⁴³, когда христологические вопросы стали обращать на себя общее внимание и разрабатываться в разном направлении. Аполлинарий упоминает о лицах, „усвояющих Божеству человеческое, – преуспеяние, страдание и приобретенную славу”⁷⁴⁴ и исповедающих Христа „человеком, соприкосновенным Богу”⁷⁴⁵. Так как подозрения в еретичестве, высказываемые по отношению к Аполлинарию, начинают развиваться в 60–70 годах IV-го века и в тоже время усиливаются споры о Лице Богочеловека, им возбужденные, то составление „Подробного изложения веры» нужно отодвигать к

этому периоду его деятельности. Однако, его едва ли можно считать одним из последних произведений Аполлинария, как думает Каспари⁷⁴⁶. В нем дано слишком много места учению о Св. Духе, в нем еще тринитарная часть берет перевес над христологической, тогда как в конце своей жизни Аполлинарий всецело отдался вопросам о Лице Богочеловека. Сочинение не дает никакого намека на то, чтобы автора его постигло какое-либо осуждение или анафема со стороны какой-либо частной церкви, а не отдельных лиц. Он стоит в мире с церковью и считает себя представителем апостольской и церковной веры, на которую он не раз ссылается. Воззрения его на дело воплощения еще не полны, и излагаются в общих и близких к церковному учению терминах. Всё это такие признаки, которые не позволяют отодвигать время составления сочинения далее 376-го года, когда Аполлинарий выступил с своим главным христологическим сочинением и, возбудив резкие порицания, заслужил осуждение и анафему. С другой стороны, оно не могло быть написано и ранее начала 70-х годов, как это видно из отдела, направленного против савеллианства. Как обширность этого отдела в сравнении с тем, в котором речь идет об арианстве, так и то обстоятельство, что в нем Аполлинарий не столько опровергает савеллианство, сколько старается установить различие между ним и своим учением о Троице, показывают, что составление всего сочинения должно падать на то время, когда сам Аполлинарий подвергся обвинению в савеллианстве, и что в направленном против савеллианского учения отделе он хотел дать ответ на эти обвинения. Из писем св. Василия известно, что временем, когда с особенной настойчивостью распространялись обвинения Аполлинария в савеллианстве, были 373–375-й годы. Поэтому, и периодом составления „Подробного изложения веры“ с большей вероятностью могут считаться 373–376 годы.

При исследовании сочинения Аполлинария со стороны Каспари было замечено сродство его с символом св. Григория Чудотворца. Это сродство заключается в употреблении одинаковых терминов, относящихся к учению о Лицах св. Троицы и в тождественности некоторых оборотов речи. Каспари

не придает никакого особенного значения этому обстоятельству⁷⁴⁷; однако, оно важно для решения вопроса, почему сочинение Аполлинария приписано было именно Григорию Чудотворцу, а не кому-либо другому? Как показывает похвальное слово св. Григория Нисского, Григорий Чудотворец был преимущественно известен, как автор символа, излагающего учение о Троице. В „Подробном же изложении веры» Аполлинария главною и преобладающею по объему частью является именно тринитарная часть. Это обстоятельство, равно как и самое название „κατὰ μέρος πίστις» по сравнению с „πίστις» Григория вело к тому, чтобы подменявший названия последователь Аполлинария воспользовался именно этим, а не каким-либо иным именем. Легковерный и малообразованный читатель, наслушавшись о „вере» Григория Чудотворца, легче и скорее мог поддаться обману, читая в надписании Аполлинариева сочинения, – тоже о вере, – имя Григория, и в его содержании – православное учение о Троице. Но так же легко мог обманываться и тот, кто имел под своими руками подлинное сочинение Григория Чудотворца: то было краткое исповедание, а Аполлинариево – пространное; при сходстве терминологии и содержания естественно раждалось желание считать оба изложения веры делом одного автора. Возможно, что Аполлинарий знал изложение веры св. Григория Чудотворца, возможно, что он и пользовался им при составлении своего изложения, но невозможно ни доказать, ни опровергнуть этого. Совпадения изложения Аполлинария с символом Григория касаются только таких терминов, которые были весьма употребительны в языке православных IV-го века и которые, поэтому, могли находить свои основания именно в этом, а не другом источнике. Таковы выражения о Духе Святом: „έκπεμφθὲν δι' υἱοῦ, ἡ πηγὴ τ. ἀγιωσύνης, ζωή» и пр.; О Логосе: „ἐνεργόν, ὑφεστώς, τέλειος», О Троице: „μὴ χωριζόμενη, μηδὲ ἀλλοτριουμένη». Вообще, указываемые Каспари совпадения между обоими сочинениями настолько не характеристичны, что не могут вести ни к какому определенному заключению. Однако, самый факт совпадения, открытый Каспари, от чего бы он ни зависел, имеет свое

значение и хорошо уясняет темные стороны в истории этого сочинения Аполлинария.

II. Несомненная принадлежность „Подробного изложения веры» Аполлинарию, подтверждая собой тот факт, что сочинения этого писателя были надписаны именами св. отцов и, в частности, именем св. Григория Чудотворца, в тоже время невольно вызывает вопрос: не сохранились ли еще какие-либо другие труды Аполлинария в ряду подложных творений названного отца? Нет ли в числе последних такого сочинения, судьба которого была бы тождественна с „Подробным изложением веры»? Этот вопрос становится вполне уместным и даже неизбежным в виду того, что „Подробное изложение веры» далеко не есть единственное произведение, имеющее в своем надписании имя Григория Чудотворца, но на самом деле ему не принадлежащее. В литературном наследии, сохраненном древностью под именем неокесарийского епископа, современная наука насчитывает не менее восьми отдельных сочинений, которые в своем содержании заключают ясные указания на время позднейшее, чем III-й век, и потому никоим образом не могли быть написаны св. Григорием⁷⁴⁸. Разсуждая *a priori*, едва ли можно что-либо сказать против возможности отыскать среди них какой-либо новый, неизвестный доселе, подлино-Аполлинариев труд. Правда, церковные деятели VI–VIII вв., говоря о сочинениях Аполлинария, надписанных именем св. Григория Чудотворца, называют нам одно только Пространное изложение веры, как таковое, но мы уже знаем, что в исследовании вопроса о подлоге, они имели в виду главным образом полемические цели и занимались лишь теми сочинениями, которые отвечали этой цели, а потому и молчание их в данном случае лишено всякого значения. Легко могло случиться, что им известны были и другие, – кроме „*κατὰ μέρος πίστις*», – труды Аполлинария, надписанные именем св. Григория, но не упомянуты ими только потому, что это не входило в их прямую задачу обличения монофизитства. Не посчастливится ли современной науке восполнить этот пробел в свидетельствах древности?

Увердительно отвечает на этот вопрос немецкий ученый Дрэзеке. Он указывает подлинно-Аполлинариевы произведения в гомилиях или беседах, издаваемых в числе творений Григория Чудотворца⁷⁴⁹ и берет на себя задачу раскрыть это при помощи научных приемов⁷⁵⁰. Из четырех гомилий, помещаемых в общих изданиях сочинений Григория, он выделяет третью, начинающуюся словами: „пáлιν ҳарâс εúаууéліа”...⁷⁵¹, как имеющую своего, отличного от прочих автора, и свою речь ведет об остальных трех гомилиях, между которыми две назначены „на Благовещение Пресвятой Богородицы Девы Марии» и одна (последняя) на „Святое Богоявление». Для такого выделения третьей гомилии существуют твердые основания. От прочих гомилий она отличается, во-первых, уже по своему объему: в издании Миня она занимает только 3 столбца⁷⁵², в то время как объем первой речи равняется $4 \frac{1}{3}$ столбцам, четвертой – $5 \frac{3}{4}$ и второй – 8 столбцам⁷⁵³. Во-вторых, обсуждение отдельных текстов Св. Писания и вообще язык ее носят на себе иной характер, чем в трех остальных гомилиях⁷⁵⁴. Наконец, в-третьих, по словам Алляция, св. Григорию Чудотворцу эта гомилия приписывается только одним древнейшим кодексом, „между тем как в сотнях других не менее древних» в ее надписании вместо имени Григория стоит имя Златоуста, вследствие чего она и помещается в некоторых изданиях в числе творений последнего⁷⁵⁵. В противоположность этой гомилии остальные три беседы написаны одним и тем же языком, построены по одинаковому плану и, потому, должны вести свое происхождение от одного автора. Кто же был этим автором?

Обращаясь с этим вопросом к ученой литературе, мы встречаем здесь весьма разнообразные ответы на него. Все исследователи древне-церковной письменности, имевшие повод обсуждать рассматриваемые беседы, более или менее сходятся между собой в отрицании их принадлежности Григорию Чудотворцу; в определении же действительного автора гомилий каждый из них идет своим путем. Одни указывают их автора в лице Прокла Константинопольского⁷⁵⁶, другие приписывают их Иоанну Златоусту⁷⁵⁷, третьи считают их

произведениями Григория, епископа антиохийского, друга церковного историка Евагрия, или Григория Неокесарийского, жившего в VII-м веке и принимавшего участие в иконоборческих волнениях⁷⁵⁸. Но так как все эти мнения представляют собой лишь простые догадки, вызванные внешними и случайными сопоставлениями, то более осторожные ученые отказываются от определенного суждения относительно автора спорных гомилий и оставляют вопрос о нем открытым⁷⁵⁹. Не присоединяясь ни к одному из указанных сейчас ученых мнений, Дрэзеке принимает на себя задачу вновь подвергнуть анализу содержание гомилий и на основании этого анализа приходит к заключению о принадлежности их Аполлинарию. Прежде всего он определяет время составления гомилий. Несомненно, что псевдо-Григориевы беседы не могли возникнуть ранее Никейского собора 325-го года; в этом с очевидностью убеждает терминология их в учении о Св. Троице. Так, Сын Божий здесь исповедуется „совечным Отцу”⁷⁶⁰, „равночестным Отцу и Св. Духу”⁷⁶¹, называется „единосущным (Отцу), а не иносущным Сыном”⁷⁶² и о всей Троице говорится, что Она „признаётся во всем мире святой и единосущной”⁷⁶³. С другой стороны, они не могут быть отдалены к V-му и позднейшим векам; содержание их, по мнению Дрэзеке, не дает никаких оснований отодвигать их появление к V-му веку. Старые ученые, относившие эти гомилии к после-несторианской эпохе, опирались на том наблюдении, что в своих беседах автор пользуется словом “Θεόκος” – Богородица, как термином общепринятым, но более тщательные исследования показали, что этот термин был в обще-церковном употреблении еще в половине IV-го века⁷⁶⁴. Если, поэтому, термин “Θεόκος” отнюдь не препятствует видеть в гомилиях произведение IV-го века, то на принадлежность их именно этому веку указывает одно место второй беседы; объясняя слова из евангелия **Луки 1:52**, автор пишет: „ибо повсюду (Господь) разрушил жертвенные места его (диавола) и служение суетным богам и из язычников создал себе народ избранный”⁷⁶⁵. Эти слова, по замечанию Дрэзеке, в эпоху св. Григория Чудотворца еще не имели никакого смысла⁷⁶⁶, а в средине V-го и тем более в VI или VIII-м веке уже не имели

разумного смысла; они вполне приличествуют только IV-му веку и заключают в себе намек на 353-й год, когда императором Констанцием был издан закон, запрещавший жертвоприношения и повелевавший закрывать языческие храмы⁷⁶⁷. Отсюда следует, что и самые гомилии должны были появиться около 353-го года т.е. в такую эпоху, когда Аполлинарий был епископом и занимал видное место в ряду современных деятелей. Этот вывод о времени составления или произнесения гомилий уже делает возможным принадлежность их Аполлинарию, хотя еще ничего и не говорит в пользу ее действительности. Так как древность не сохранила нам ни одного свидетельства о том, чтобы эти гомилии были написаны Аполлинарием, то для доказательства их аполлинарианского происхождения Дрэзеке обращается к внутренним данным, к содержанию и языку гомилий, и здесь находит „широкие следы» их принадлежности Аполлинарию. Он уверяет, что и содержание и язык бесед обнаруживают замечательное сродство с другими Аполлинариевыми сочинениями и этим вынуждают признать их автора в лице Лаодикийского епископа. Это сродство выражается в одинаковости взглядов автора гомилий и Аполлинария на дело спасения рода человеческого, причем эти взгляды часто излагаются в оборотах и выражениях аполлинарианских. Так, гомилии согласно с Аполлинарием учат, что смерть явилась следствием падения первого человека и через него подчинила своему господству всех людей⁷⁶⁸. Чтобы избавить человека от господства смерти, необходимо было воплощение Сына Божия, которое в гомилиях так же, как и у Аполлинария, обозначается словами „тайнство», „тайнство от начала сокровенное» и т. п.⁷⁶⁹ и понимается, как соединение Бога с человеком, а не как превращение Бога в плоть⁷⁷⁰. Богочеловек в гомилиях, как и у Аполлинария, называется с „неба сшедшим», „небес не оставившим», „духовным Адамом, врачующим раны земнаго»⁷⁷¹. Самое дело спасения определяется в гомилиях, как нравственное обновление человека и как избавление его от смерти, что тоже согласно с учением Аполлинария⁷⁷². Наконец, наименование Девы Марии Богородицей, дававшее повод старым исследователям

относить гомилии к после-несторианской эпохе, было свойственно языку Аполлинария и встречается в его послании к Иовиану, написанном в 363-м году⁷⁷³. Каждое из этих положений Дрэзеке и подтверждает рядом сопоставлений отдельных мест гомилий с соответствующими выдержками из сочинений Аполлинария, чтобы нагляднее убедить в единстве их автора.

Насколько же удачной может быть признана эта попытка Дрэзеке приписать Аполлинарию авторство псевдо-Григориевых гомилий? действительно ли указанные им совпадения между гомилиями и сочинениями Аполлинария так характеристичны, что делают неизбежным заключение о единстве их автора? Как ни желательно было бы умножить литературное наследие, оставшееся после Аполлинария, – в видах лучшего уяснения значения этого писателя, – всё же мы должны отвечать на эти вопросы отрицательно. Рассматривая доводы Дрэзеке, насколько они касаются авторства Аполлинария, не трудно заметить, что они относятся к пунктам, слишком общим для того, чтобы вести к определенному заключению. Допустим, что представленные Дрэзеке параллели, действительно, близки между собою, что гомилии так же учат о падении человека и так же обсуждают дело спасения, как и Аполлинарий; следует ли отсюда, что и автором их был именно он? Ни в учении о падении человека, как причине господства смерти в роде человеческом, ни в понимании целей воплощения Аполлинарий не выделялся из ряда своих современников и говорил то, что говорили и другие церковные писатели. Указываемые Дрэзеке совпадения в этих пунктах между гомилиями и сочинениями Аполлинария разве в том только случае могли бы свидетельствовать в пользу его предположения, если бы они простирались не на мысль, не на одно содержание, но и на слово выражение. Но такого близкого совпадения нет, и Дрэзеке на нем не настаивает. На самом же деле его параллели не только не простираются на слово выражение, но не всегда совпадают и в содержании. Конечно, пока дело идет о падении человека и необходимости воплощения Сына Божия, автор гомилии разсуждает так же, как разсуждал Аполлинарий, и точно так же, как разсуждали св. Кирилл Иерусалимский,

Григорий Нисский и др. Но как только он переходит к изложению учения о самом воплощении, он выражается совершенно иначе, чем Аполлинарий, и его учение является не аналогией аполлинарианству, а его противоположностью. Дрэзеке, как мы видели, и здесь находит сходство между гомилиями и сочинениями Аполлинария, убеждая в нем следующею параллелью:

Гомилии

(о Слове) ὁ ἐκ τῆς παρθένου γῆς πλάσας τὸν ^{Συμφώνως} ἄνθρωπον (Migne, c. 1152. A). ^{ώμολόγηται} τὸ Σверхъестественно последовало рождение ^{σῶμα} ^{ἐκ} τ. διὰ τὸν ἄνωθεν ἐνδημήσαντα θεὸν λόγον καὶ ἐν παρθένου, ἡ θεότης τῆς ἀγίας σου γαστρὶ τὸν Ἀδάμ ἀναπλάσαντα καὶ ἐξ οὐρανοῦ, τὸ τὸ μὲν γόνιμον τῇ ἀγίᾳ Παρθένῳ παρέσχεν τὸ σῶμα πέπλασται ἐν ἀγιον πνεῦμα. ἡ δὲ ἀλήθεια τοῦ σώματος ^{κοιλίᾳ}, ἡ θεότης προελήφθη ἐκ τ. σώματος αὐτῆς (M., c. 1152. B.C.). ^{ἄκτιστος} ^{αἰώνιος} (Lagarde, p. 115, 38).

Λόγος σάρκα ἀναλαβεῖν καὶ τέλειον ἄνθρωπον ^{ἐξ} προσλαβόντος ^{ἐκ} Μαρίας παρθένου αὐτῆς κατηξίωσεν (M. 1156. D.).

Σάρκα λάβοντος τὴν ἐκ παρθένου или προσλαβόντος ^{ἐκ} Μαρίας παρθένου (κ. μ. π. ср. у Каспари, стр. 144)

Эта параллель⁷⁷⁴, по нашему мнению, свидетельствует не за принадлежность Аполлинарию гомилий, а как раз наоборот: она говорит о том, что Аполлинарий не мог быть их автором. Сходство содержания указанных в этой параллели выражек ограничивается только тою общую мыслью, что Слово стало человеком через рождение от Девы, но за этим общим сходством тотчас-же открывается существенная разница. В то время как автор гомилий учит о восприятии Словом „человека“, „Адама“, „совершенного человека“, в извлечениях из сочинений Аполлинария мы читаем учение о восприятии только „плоти“ или „тела“. Это различие в терминологии не случайно: оно характеризует собой коренную разность в христологических

воззрениях между автором гомилий и Аполлинарием. Аполлинарий отвергал совершенство природы человеческой во Христе и, потому, не только не мог учить о восприятии Богом Словом „совершенного человека», а напротив горячо боролся с этим учением. В сочинении о Божественном воплощении он писал: „неправы те, кои говорят, что единение плоти и восприятие (всего) человека одно и тоже», ибо „не спасается род человеческий восприятием ума и всего человека, но приятием плоти»⁷⁷⁵. „Не душу человеческую принял Слово, а одно только семя Авраама», – говорил он в другом своем сочинении⁷⁷⁶. И во всём литературном наследии после Аполлинария нельзя отыскать ни одного места, в котором излагалось бы учение автора гомилии о восприятии Богом Словом „совершенного человека». Это учение прямо противоположно аполлинарианству, и эту противоположность хорошо понимал сам Аполлинарий, раскрывавший ее в сочинении о Божественном воплощении. Если же автор гомилий, как показывают приведенные у Дрэзеке выдержки, принимает учение о восприятии, то ясно, что он не может быть Аполлинарием: он стоит на почве строго-церковной, а не еретической. Столь же мало за принадлежность бесед Аполлинарию может свидетельствовать и их язык. Дрэзеке сам сознаётся, что он находится в этом отношении в „положении неблагоприятном»⁷⁷⁷. Действительно, из всех обсуждаемых им гомилий ему удалось извлечь только три выражения, которые более или менее близки языку Аполлинария; это – „μιστήριον – таинство» о деле воплощения, „ούρανόθεν κατελθόν, τοὺς ούρανοὺς μὴ καταλιπόν», и „ό πνευματικός Ἀδάμ» – о Богочеловеке. Но слово „μιστήριον», которое часто и в том же применении встречается у Аполлинария, не принадлежит к исключительным особенностям его языка и само по себе не ведет ни к какому заключению; по указанию Дрэзеке-же, это слово и в том же применении употреблено в сочинениях свв. Кирилла Иерусалимского и Григория Нисского⁷⁷⁸; оно встречается, далее, в той третьей беседе, для которой Дрэзеке предполагает особого от прочих бесед автора⁷⁷⁹. Выражение о Богочеловеке „ούρανόθεν κατελθόν» настолько было

общепринято в церковном языке, что внесено в символ веры (*κατελθόντα ἐκ τ. οὐρανῶν* – сшедшего с небес), причем само собой разумеется, что сходя на землю, Бог Слово небес не оставил. Характерным для языка Аполлинария выражением о Богочеловеке является не „*κατελθόντος οὐρανόθεν*», а „*ὁ ἀνθρώπος καταβεβηκὼς ἐξ οὐρανοῦ* – человек, сшедший с небес»⁷⁸⁰, а это есть уже нечто иное, чем просто „сшедший с небес». Наконец выражения о Христе, что Он есть „*πνευματικὸς Ἀδάμ*», у Аполлинария совсем не встречается. Таким образом, и в отношении к языку гомилий мнение о принадлежности их Аполлинарию должно быть признано не имеющим вероятности. – Гомилии, сохранившиеся под именем Григория Чудотворца, не только не принадлежат Аполлинарию, но они вообще не могут принадлежать IV-му веку, в котором жил и действовал Аполлинарий. Относя псевдо-Григориевы беседы к IV-му веку, Дрэзеке, как мы видели, опирается на то место второй беседы, где говорится о *повсюдном* разрушении жертвеников и уничтожении языческого богослужения, и видит в нем указание на закон 353-го года. Это заключение более, чем поспешно. Во-первых, закон 353-го года, как известно, не имел никаких практических последствий. Гиббон, на которого в данном случае ссылается Дрэзеке, говорит об этом законе следующее: „этот эдикт или не был опубликован после того, как был написан, или не приводился в исполнение после того, как был опубликован. Очевидность фактов и сохранившиеся до нашего времени памятники из бронзы доказывают нам, что публичное исполнение обрядов языческого богослужения не прекращалось в царствование сыновей Константина... Почти через четыре года после того, как издан был приписываемый Констанцию эдикт, этот император посетил римские храмы, а один языческий оратор рекомендовал его благопристойное по этому случаю поведение, как пример достойный подражания его будущих преемников»⁷⁸¹. Ни языческая религия, ни языческое богослужение не преследовались не только в царствование Констанция, но и в правление Иовиана и Валента⁷⁸², не говоря уже об Юлиане; только в эпоху Феодосия Великого т.е. в самом конце IV-го века открывается ряд суровых и энергичных

узаконений против язычества, но и при этих узаконениях всё же должно было пройти еще несколько времени, прежде чем языческая религия окончательно уничтожилась. Можно ли было, поэтому, в половине IV-го века сказать, что Господь „повсюду“ разрушил алтари язычников и низроверг языческое богослужение? Во-вторых, в рассматриваемых словах автор гомилий выражается в *прошедшем* времени и потому указывает не на то, что совершалось на его глазах, а на событие прошлое, на факт окончательно совершившийся, которым он и пользуется, как комментарием к евангелию **Луки 1:52**. В этом смысле его слова приличествуют какому угодно из позднейших веков, но только не IV-му, и никоим образом не могли быть сказаны Аполлинарием, который умер в начале правления Феодосия Великого.

За принадлежность гомилий позднейшему времени свидетельствует и развитое в них учение о Троице и воплощении. Гомилии не знают никаких врагов истины: они не говорят ни об арианах, ни о духоборцах, ни о несторианах и монофизитах. По заявлению их автора, „Троица познается святой и единосущной“⁷⁸³ и Св. Дух „от всех принимает поклонение“, как „единосущный Сыну“⁷⁸⁴. Ясный знак, что в эпоху появления гомилий не было никаких споров о Св. Троице, что эти споры не только прекратились, но и были забыты. Подобным образом и учение о воплощении автор гомилий излагает так, как оно было формулировано в определении Халкидонского собора и окончательно утвердились к VII-VIII вв. „Как жемчуг, – пишет он, – образуется из двух природ, молнии и воды, так и Владыка Наш Иисус Христос, неслиянно и неизменно (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως), происходит от чистой и непорочной Девы Марии, совершенный в Божестве и совершенный в человечестве“⁷⁸⁵. Для каждого из этих выражений в отдельности можно, конечно, указать аналогии в творениях церковных писателей IV-го века и даже в сочинениях Аполлинария, но в той связи и соотношении, в каком они взяты здесь, они ясно высказывают учение о двух природах во Христе и притом так, как оно было выражено на соборе Халкидонском; естественнее предполагать, что и действительно они были

высказаны после этого собора. Добавим к этому, что, по неоднократным заявлениям проповедника, в его время „вся вселенная» наслаждалась „радостью благовестия» и была исполнена радостию Божией⁷⁸⁶; судя по этим выражениям, проповедник должен был писать в такую эпоху, когда церковь пользовалась внешним и внутренним миром. А всё это вместе весьма мало приличествует IV-му веку и решительно говорит против авторства Аполлинария.

Глава третья. Сочинения Аполлинария, надписанные именем св. Афанасия Александрийского

Общие замечания о подложных сочинениях св. Афанасия. – I., Первое „Слово о воплощении“. – Внешние свидетельства о принадлежности его Аполлинарию. – Содержание сочинения. – Его первоначальное надписание и назначение. – Почему оно усвоено было Афанасию? – II. Второе „Слово о воплощении“. – Разбор господствующего в науке мнения о времени его появления. – Доказательства его принадлежности Аполлинарию. – III. „Беседа о единстве Христа“. – Аполлинарианство развитого в ней учения. – Автором ее был Аполлинарий. – Время ее составления.

История церковной литературы свидетельствует, что ни одно имя не служило столь часто средством для распространения всевозможных подложных сочинений, как имя св. Афанасия, епископаalexандрийского. В более полном и лучшем из существующих изданий творений этого отца, сделанном Бенедиктинцами в 1698-м году⁷⁸⁷, подложные сочинения занимают собой целый, самостоятельный том. Причиною этой многочисленности, полученных под именем св. Афанасия, но ему не принадлежащих творений, служило не одно только невежество переписчиков, изменявших подлинное надписание предлежавших их переписке сочинений, или по собственным догадкам выставлявших имя св. Афанасия на тех сочинениях, в заголовках которых действительный их автор не был обозначен, но еще более высокий авторитет Александрийского борца против арианства и популярность его имени в церкви. Как врожденная любовь к потомству, – замечают вышеупомянутые издатели творений св. Афанасия, – побуждала некогда людей среднего и низшего сословия посыпать своих детей в дома богатых и знатных семейств, чтобы обеспечить им лучшую будущность, так и многие из таких писателей, которые не пользовались славою, по любви к своим произведениям, приписывали их Афанасию, надеясь чрез это

придать им некоторое достоинство⁷⁸⁸. Намеренное усвоение Афанасию сочинений, ему не принадлежащих, а также порча и искажение его подлинных творений стали практиковаться очень рано. Св. Кирилл Александрийский, четвертый преемник Афанасия на епископской кафедре Александрии, уже обвиняет несториан в порче и извращении послания св. Афанасия к Епиктету⁷⁸⁹, но и несториане не были первыми, воспользовавшимися этим именем для распространения своего лжеучения. Ранее их на этот путь вступили аполлинаристы, приписавшие Афанасию сочинения своего учителя, и сам св. Кирилл, доверяясь поддельным надписаниям, читал эти фальсифицированные аполлинаристами сочинения Аполлинария. В эпоху Леонтия Византийского таких надписанных именем св. Афанасия сочинений Аполлинария было в обращении несколько, и все они своим содержанием имели раскрытие учения о Лице Иисуса Христа. В настоящее время догадку о принадлежности Аполлинарию вызывают собой три сочинения, значащиеся в числе подложных творений св. Афанасия, а именно: а) λόγος περὶ σαρκώσεως или Слово о воплощении, начинающееся так: „όμολογοῦμεν τὸν ύιὸν τοῦ θεοῦ κτλ.» б) другое λόγος περὶ σαρκώσεως или Слово о воплощении, с таким началом: „έλύπει μὲν τὴν ἀγίαν σύνοδον κτλ» и в) беседа или послание „ὅτι εἴς ὁ Χριστός»⁷⁹⁰. Скажем заранее, что принадлежность Аполлинарию первого из этих сочинений стоит вне всякого сомнения, второе и третье могут быть приписаны ему со всею вероятностью.

1) „Слово о воплощении», начинающееся: „όμολογοῦμεν τὸν ύιὸν κτλ.”⁷⁹¹, в древнецерковной письменности становится известным в первой половине V-го века. Его знал св. Кирилл Александрийский⁷⁹² и пользовался им в своих сочинениях⁷⁹³. Это „Слово» имел в виду и Евтихий, когда он в письме к папе Льву⁷⁹⁴, а также и на соборе Константинопольском 448 года⁷⁹⁵ ссыпался на авторитет св. Афанасия в подтверждение своего учения об одной природе во Христе по воплощении. Оно было известно, затем, Диоскору, заявлявшему на Халкидонском соборе, что он имеет свидетельства св. Афанасия об одном воплотившемся естестве Бога Слова⁷⁹⁶, и выдержками из него

обыкновенно пользовались монофизиты для защиты своих воззрений и обличения православных в новшестве⁷⁹⁷. Евтихий, Диоскор и последующие монофизиты считали его подлинным творением св. Афанасия; на самом же деле оно было сочинением Аполлинария, только ложно надписанным именемalexандрийского епископа. Со всею подробностью и обстоятельностью эта непринадлежность „Слова о воплощении“ Афанасию и его происхождение от Аполлинария были раскрыты полемистами VI–VII-го века, писавшими против монофизитов, – и чтобы вполне убедиться в этом, нам не остается ничего более, как только в систематическом порядке повторить доводы, представленные полемистами.

В ряду внешних оснований, на которые опирались полемисты, приписывая „Слово о воплощении“ Аполлинарию, первое место должно занимать указание Полемона или Полемия. Полемий был одним из первых и старейших учеников Аполлинария и, без сомнения, ему более, чем кому-либо другому, были известны подлинные произведения своего учителя. Леонтий Византийский в своем сочинении „Против монофизитов“ сохранил нам важную в этом отношении выдержку из одного письма Полемона⁷⁹⁸ к Тимофею Беритскому⁷⁹⁹. В ней слова, заимствованные из „Слова о воплощении“: „и Он есть Сын Божий и Бог по плоти, не две природы в одном Сыне и т.д.“, цитируются, как ясно написанные Аполлинарием, который называется здесь первым и единственным, отвергнувшим двойство природ во Христе⁸⁰⁰. Это свидетельство Полемона в данном случае тем важнее и несомненнее, что оно заимствовано из того сочинения его, где он возстает против учения о Христе, как Боге совершенном и человеке совершенном, в каковом учении он видит „изобретение“ Каппадокийцев и Афанасия; не мог же он эти слова противопоставлять учению св. Афанасия, если бы он заимствовал их из его творений? – Другим главнейшим свидетелем в пользу принадлежности рассматриваемого слова Аполлинарию является упомянутый сейчас Тимофея, соученик Полемона. По известию того же Леонтия Византийского⁸⁰¹, Тимофея говорил о „Слове о воплощении“, как о подлинном

сочинении Аполлинария и, вероятно, передавал его целиком или в выдержках в своей „Церковной истории», написанной им в прославление своего учителя⁸⁰². На Тимофея же ссылается и неизвестный автор „Учения отцов о воплощении“, говоря, что это выдаваемое за творение Афанасия слово находится в составленном Тимофеем „Указателе сочинений Аполлинария“ в числе подлинных произведений последнего⁸⁰³. Таким образом, за принадлежность „Слова о воплощении“ Аполлинарию мы имеем древнейшие и несомненные свидетельства двух его учеников Полемона и Тимофея.

Нельзя ли, однако, думать, что ученики Аполлинария приписали своему учителю то, что в действительности было высказано св. Афанасием, – в видах ли его вяще прославления или с целию подтвердить его учение православным авторитетом? В самом деле, св. Кирилл со всею точностью и определенностью цитирует „Слово о воплощении“, как принадлежащее св. Афанасию⁸⁰⁴. Кому же, как не св. Кириллу, лучше и ближе было знать сочинения своего великого предшественника? Если позднейшие полемисты без дальнейших разсуждений хотят покоиться на показаниях учеников Аполлинария, то это факт – небольшой важности; подобный оборот дела для полемистов был самым желательным, и им оставалось только воспользоваться в своих целях подлогом учеников Аполлинариевых, если бы такой подлог существовал на самом деле. Итак, нельзя ли думать, что Полемон и Тимофеи намеренно внесли в список произведений Аполлинария сочинение, заведомо принадлежащее св. Афанасию? – Против такого предположения говорит, прежде всего, то уважение, с каким ближайшие ученики Аполлинария относились к сочинениям и мнениям своего учителя. В их глазах он был первым и единственным авторитетом, который в учении о воплощении разъяснил сокрытое от всех таинство⁸⁰⁵. В сравнении с ним в представлении первых аполлинаристов отступали назад великие учителя и вожди православия – свв. Афанасий, Василий и оба Григория. Вот как тот же Полемон и в том же письме отзыается о них: „ничего худшаго нельзя придумать, как то, что называющие одного и того же Христа

Богом и человеком не стыдятся признавать одну природу Бога Слова воплощенную за одну сложную; ибо если он есть Бог совершенный и человек совершенный, то нам следует признавать в нем две природы, как это и вводится новым учением Каппадокийцев, Афанасия и Италийцев; и хотя они⁸⁰⁶ показывают себя нашими, мыслящими согласно с святым отцом нашим Аполлинарием, но возвещают вместе с Григорием двойство природ, ничего иного, кажется, не любя, кроме одной превратной славы в жизни сей»⁸⁰⁷. В другом письме к Юлиану Полемон говорит: „удивляющиеся Афанасию в разумении и услажденные красноречием Василия и Григория поглощены пропастью разделения вместе с ними; об одном Христе думают, что одна природа Слова, сложенная с плотью, имеет две самодвижные разумные природы и т. д.»⁸⁰⁸. Ясное дело, что учение Афанасия о воплощенииказалось им заблуждением в сравнении с тем, что возвещено Аполлинарием, и потому Полемону, особенно горячо ратовавшему против православных, не могло прийти в голову усвоить сочинение св. Афанасия Аполлинарию. К тому же сочинение о воплощении слишком мало по объему и ничтожно по значению, чтобы дать в себе повод для каких-либо честолюбивых расчетов со стороны учеников Аполлинария. Скорее дело могло идти в обратном порядке. В борьбе с православными аполлинаристам важнее было бы указать на подлинное сочинение Афанасия, сходное по своим идеям с воззрениями Аполлинария, если бы таковое существовало, чем приписывать его Аполлинарию. Известно, как высоко стоял авторитет Афанасия в глазах самого Аполлинария. В послании к епископам Диокесарии он с ударением указывает на то, что Афанасий его письма удостоивал ответов, что он, Аполлинарий, согласен с ним, Афанасием, в догматах и во всём держится его обычая⁸⁰⁹. Ближайшие его ученики, как мы видим, не так уже относились к св. Афанасию, но и они не преминули бы прикрыться его именем, если бы в ряду его сочинений было исповедание с таким аполлинарианским содержанием, как *Слово о воплощении*. Судьба посмеялась над тщеславием Полемона и Юлиана: восхваляемые ими сочинения их учителя были

поставлены под защиту имен Афанасия, Григория и Юлия; но надписывая чужими именами сочинения Аполлинария, позднейшие аполлинаристы опять же хотели почерпнуть авторитет в православных именах для своего учения, а не лишить себя этой опоры, подлагая сочинения православных отцов Аполлинарию. – Тот же вопрос, каким образом св. Кирилл мог обмануться и приписать Афанасию сочинение, принадлежащее Аполлинарию, еще занимал собой полемистов VI века, и вот как один из них отвечает на это: „Что же мы скажем на то, когда указывают на блаженного Кирилла, цитировавшего это изречение (не две природы, но одна природа Бога Слова воплощенная) в книге против Феодора в качестве слов св. Афанасия? Ответим на это, что хотя это изречение на самом деле находится в сочинении блаженного Кирилла против Феодора, но это есть старинная вставка. Ибо Диоскор, преемник блаж. Кирилла, найдя его сочинения, быть может, не постыдился внести туда то, что пожелал. Мы не хотим блистать только догадками. Что блаженный Кирилл действительно не приводил этого изречения против Феодора, ясно из того, что Феодорит, защищая Феодора и опровергая все выдержки, которые приводил против него Кирилл от святых отцов, нигде не упоминает об этом изречении. Но, – возражают на это, – Феодорит с коварною целью опустил его; не имея сил опровергнуть его, как вполне ясное, он добровольно оставил его. Ответим, что это невозможно, ибо если бы блаженный Кирилл где-нибудь сказал: „но одна природа Бога Слова воплощенная» и если бы Феодорит знал, что это изречение приводится блаженным Кириллом под именем св. Афанасия, то он так безразсудно не спросил бы его: кто же из отцов сказал тебе об одной природе Бога Слова воплощенной? Но говорят опять: потому он (св. Кирилл) знал это изречение, как высказанное св. Афанасием, что выразился: „как отцы говорили». На это отвечаем, что каждый спешит свои слова представить заимствованными от отцов, если и не буквально, то по смыслу»⁸¹⁰. Но едва ли нужно вместе с автором „De sectis» утомляться рядом этих сомнительного достоинства доводов, чтобы объяснить цитаты Кирилла из Аполлинариева

сочинения. Нет надобности для этого отвергать подлинность Кирилловой цитаты и обвинять в ней Диоскора, – тем более, что свое знакомство с рассматриваемым сочинением Кирилл обнаруживает далеко не в одних книгах к Феодору. Гораздо легче и естественнее понимал дело Леонтий Византийский, когда он полагал, что св. Кирилл принимал учение этого сочинения в православном смысле и, доверяясь надписанию, *bona fide* пользовался этим свидетельством, как свидетельством святого отца, а не еретика⁸¹¹. Книги Аполлинария, очевидно, уже были пущены в ход под вымышленными именами, когда св. Кирилл выступил на литературно-догматическое поприще, и „Слово о воплощении“, как увидим ниже, далеко не было единственным примером, введшим св. Кирилла в ошибку.

Раскрытие внешние свидетельства Полемона и Тимофея за принадлежность „Слова о воплощении“ Аполлинарию настолько важны по своему значению, что они делают почти лишним подробное разсмотрение внутренних признаков, подтверждающих происхождение его от Аполлинария, или, по крайней мере, оставляют на их долю второстепенную роль. Как на один из таких признаков, автор „De sectis“ указывал в свое время на краткость „Слова о воплощении“. Он говорил о монофизитах: „ссылаются на какое то маленькое сочинение около двух листов (*ώς δύο φύλλον*), но всем известно, что все сочинения св. Афанасия очень велики по объему“⁸¹². В издании Миня оно действительно занимает только $1\frac{1}{2}$ столбца греческого текста. Разумеется, подмеченный Леонтием признак не имеет существенного значения; точно также неверно и соображение Юстиниана. Он принимает во внимание то обстоятельство, что во время императора Иовиана еще не были подняты исследования по вопросу о воплощении, что тогдашние споры исключительно касались учения о единосущии Св. Троицы, которое и раскрывается в подлинном послании Афанасия к Иовиану и вместе с этим впадает в исторически-неверное представление церковных дел при Иовиане. Не краткий объем и не тема говорит за принадлежность сочинения Аполлинарию, но все его содержание, его язык и терминология. Чтобы не впадать в повторения, мы будем вместе излагать

содержание „Слова о воплощении» и указывать параллели учения и терминологии в других подлинных произведениях Аполлинария.

Сочинение о воплощении представляет собой исповедание веры по вопросу о воплощения Бога Слова; как исповедание, оно начинается словом ὅμοιοῦμεν и, как исповедание, оно кончается анафематствованием мнений, противных высказанным. Будучи изложением веры, сочинение о воплощении в то же время хочет быть и апологией ее; излагаемое в ней учение не только, так сказать, предъявляется, но и доказывается рядом текстов из свящ. Писания, приведенных в подтверждение каждого его положения⁸¹³. Оно посвящено раскрытию и обоснованию учения о воплощении и природе Воплотившегося. При этом, на пространстве всего сочинения автор понимает воплощение, как рождение плотию только, а не целой человеческой природой. „Рожденный от Девы Марии есть Сын Божий и Бог истинный по природе, а не по благодати и по участию, и человек только по плоти, принятой из Марии»⁸¹⁴. Человеческой стороной во Христе это исповедание признаёт только „σάρξ“. Σάρξ здесь не обнимает собой понятие всего человека и не равняется слову ἄνθρωπος. Этой σάρξ здесь противопоставляется πνεῦμα, но понятие, выражаемое πνεῦμα, тожественно с понятием Божества. „Исповедуем, что Он есть Сын Божий и Бог по духу, сын же человеческий по плоти»⁸¹⁵. „По плоти только, принятой от Марии, Он есть человек, по духу же – Сам Сын Божий и истинный Бог»⁸¹⁶. Идеи и язык чисто-аполлинарианские; терминология та же, что и в Подробном изложении веры. Феодорит цитирует отрывок с совершенно тожественным содержанием и терминологией: „покланяемся Богу, Который принял плоть от св. Девы и который, поэтому, есть человек по плоти, Бог же по духу»⁸¹⁷. Если же Божество во Христе есть πνεῦμα, а человечество σάρξ, то единение Божества и человечества во Христе образует собой одно Лицо и одну природу. „Одна природа Бога Слова воплощенная», – говорит исповедание. Тот, Кто вечно прежде веков рождается от Отца, на последок дней принимает плоть и составляет с ней одну природу: „не две природы, – одна поклоняемая, другая – не

покланяется», „не два Сына – один Сын Божий, истинный Бог и поклоняемый, другой же – человек из Марии, по благодати ставший Сыном Бога, как и люди, – но один от Бога Сын Божий и Бог, и Он, а не иной родился от Марии на последок дней»⁸¹⁸. Но составляя одну природу с плотью, Божество Сына Божия оставалось неизменным и сохраняло свойства Своего существа. „Пострадавший нашими страданиями по плоти,... а по Божеству пребывший безстрастным и неизменным»... „Восшедшй на небеса и сидящий одесную Отца по плоти Слова, возвышаемой от земли на небо..., по Божеству же неограниченный (*ἀπερίληπτος*), обнимая всякое место с Отцом вечным, как отчая и неизреченная сила»⁸¹⁹. Таким образом, в раскрытии учения о Лице Христа мысль автора почти исключительно направлялась на выяснение Его Божества. Как в Подробном изложении веры, так и здесь Аполлинарий устремляет свои доводы на то, чтобы выдвинуть на первый план во Христе Бога, чтобы доказать всецелость Божества в Нем, опуская из внимания то, что и человеческая Его природа требовала для себя такого же полного признания. Эта же идея преследуется и в анафематствовании, каким заканчивается рассматриваемое сочинение. „Если же кто... учит, называя иным Сына Божия и иным человека от Марии, по благодати усыновленного, как и мы, – так что являются два Сына – один по природе Сын Божий и один по благодати человек из Марии; или если кто говорит, что плоть Господа нашего свыше, а не от Девы Марии, или что Божество Господа превратилось в плоть, или слилось, или изменилось, или страстно, или что плоть Господа нашего, не покланяется, как плоть человека, не покланяется и как плоть Господа, то таковых анафематствует кафолическая церковь»⁸²⁰.

По указаниям полемистов, известное теперь под именем „Слова о воплощении“, рассматриваемое сочинение представляет собой письмо (или часть его) Аполлинария к царю Иовиану. Так, автор „Учения отцов о воплощении“, знакомый с указателем сочинений Аполлинария, составленным Тимофеем аполлинаристом, приводит выдержку из „Слова о воплощении“ прямо под заголовком: *Ἀπολλιναρίου ἐξ ἐπιστολῆς πρὸς Ἰοβιάνον*

τὸν βασιλέα⁸²¹, заимствованным им без сомнения из этого указателя Тимофея. Подобно ему, импер. Юстиниан, знавший церковную историю Тимофея, цитирует места, находящиеся в *Слове о воплощении*, как принадлежащие письму Аполлинария к Иовиану⁸²². Отсюда легко определяется время написания и цель этого сочинения Аполлинария. Иовиан, преемник Юлиана, еще ранее избрания на царство был известен за человека, горячо преданного христианству и даже пострадавшего за него⁸²³. Вступление на престол христианина, да еще ревностного, заставило поднять головы партий и побуждало их расположить императора в свою пользу, приобрести его на свою сторону. Опытом наученные, как много значит влияние и переход императора к той или иной вероисповедной формуле, представители православия и еретических учений один за другим отправляют посольства к Иовиану с заявлением своей веры. Почин в этом деле принадлежал евсевианам, привыкшим пользоваться покровительством власти в распространении своих воззрений. Родственники императора, евсевиане Кандит и Адриан, еще в Едессу поспешили, чтобы склонить его на свою сторону и ослабить его расположение к св. Афанасию⁸²⁴. Иовиан, однако, возвратил Афанасия из ссылки, и этот последний, лишь только прибыл в Александрию, составляет здесь большой собор⁸²⁵, результатом которого и было известное соборное послание к Иовиану о вере, сохранившееся до нашего времени и заключающее в себе Никейский символ. Македониане также не отставали от других; по известию Сократа, они „поднесли ему свисток, прося изгнать из церкви исповедников неподобия и места изгнанных отдать им»⁸²⁶. По примеру прочих, и акакиане, войдя в общение с Мелетием Антиохийским и составивши собор в Антиохии, представили императору соборное исповедание, в котором они признавали единосущие и Никейский символ⁸²⁷. Словом, говоря языком Сократа, с восшествием Иовиана, „представители разных исповеданий непрестанно докучали царю, в надежде получить от него позволение действовать против тех, которых они считали своими противниками»⁸²⁸. Представители всех, хотя сколько-нибудь видных фракций, существовавших в тогдашнем

богословском мире, обращаются к императору с заявлениями о своей вере. Естественно было тоже сделать и Аполлинарию, имя которого в то время было известно на Востоке, который в царствование Юлиана своими апологетическими трудами приобрел славу защитника веры. Без сомнения, послание Аполлинария к Иовиану сохранилось до нас в неполном виде; в нем нет ни упоминания о царе, ни – что главное – учения о Троице; из него сохранилось лишь то, что имело значение для позднейшего аполлинаризма и монофизитства, то есть, отрывок о воплощении Бога Слова. В полном своем виде оно, вероятно, заключало в себе изложение православной веры в Троицу, за которым и следовало оставшееся до нас исповедание с христологическим содержанием. Уместность этого последнего элемента в послании, относящемся ко времени Иовиана, понятна сама собой, и возражение Юстиниана, что во время Иовиана еще не было изысканий по христологическим вопросам⁸²⁹, есть только историческая ошибка. Известно, что на соборе Александрийском 362-го года был поднят вопрос о Лице Богочеловека, заводилась речь о воплощении и постановлено было определенное решение⁸³⁰. В виду этого последнего и Аполлинарию предлежала задача изложить не только свою веру в Троицу, но и учение о воплощении, и это он делает в послании к Иовиану. Таким образом, в Слове о воплощении мы владеем подлинным посланием Аполлинария к императору Иовиану, составленным в 363-м году⁸³¹. – Цель этого послания, очевидно, та же, какую имели и послания прочих представителей разных богословских направлений. Желательно было императора-христианина расположить в свою пользу, сделать приверженцем своих убеждений и, так как каждый считает свои убеждения истиной, наставить его в ней. Отсюда, между прочим, объясняется и то широкое место, какое отдано было в послании Аполлинария доказательствам от Божественных писаний. Аполлинарий хотел не только изложить свою веру, но и доказать ее с целью убедить императора в правоте ее и истине.

Послание Аполлинария к царю Иовиану является, таким образом, параллелью к подобному посланию Афанасия. Это

обстоятельство и дает нам ответ на вопрос, почему исповедание, находившееся в нем, было ложно приписано Афанасию. Если нужно было делать подлог, то чье же имя надписать над отрывком из послания Аполлинария к Иовиану, как не имя Афанасия, автора подобного же послания? Что не всё письмо было подложено, а только отрывок из него о воплощении, – это легко объясняется тем, что только христологическая его часть имела значение в глазах фальсификаторов. Возможно, конечно, что, как полагает Каспари⁸³², недошедшая, уничтоженная часть содержала в себе какие-либо указания на личные отношения Аполлинария, но невероятно и несогласно с целью послания. По сохранившемуся отрывку послания можно судить, что оно было изложением и доказательством веры и хотело убедить императора; это содержание мало оставляло места для личных излияний. Должно предполагать, что началом послания было изложение учения о Троице; где же тут место для указания на личные отношения? – однако и эта часть выпущена. Еще менее к сокращению послания Аполлинария могло располагать то соображение, что в кратком исповедании труднее узнать подлог, как думает Каспари⁸³³. Поступая так, фальсификаторы поступили бы как раз противно цели, указываемой Каспари; сочинения Афанасия отличались не краткостью, а обширностью, и краткое исповедание уже одною своею краткостью выдавало бы обман. И мы знаем, что это было так на самом деле; автор „De sectis» в числе доказательств, непринадлежности этого исповедания Афанасию указывает именно на краткость его⁸³⁴. Фальсификация надписаний сочинений Аполлинария произведена была учениками с целью доставить распространенность и популярность идеям своего учителя. Для этой цели имели значение, прежде всего, его христологические сочинения. Когда был производим подлог, – а это было после смерти Аполлинария, – борьба за учение о Св. Троице окончилась, противники православия были поражены, символ Никейского собора господствовал. Не было никакого интереса пускать в обращение тринитарного характера сочинение Аполлинария под ложным именем: здесь цель не оправдывала

средства. Требовалось доставить господство другой части его учения – христологической, и этой-то цели хорошо отвечал подлог. Но если и признать, что послание к Иовиану было подложено в число сочинений Афанасия в целом виде, то его теперешняя сокращенная форма легко уясняется из того, что во время монофизитских споров, когда на долю этого незначительного произведения выпала важная роль, оно интересовало собой только в своей христологической части.

II. Полную параллель разсмотренному сейчас посланию Аполлинария к царю Иовиану представляет собой другое, небольшого объема, сочинение, дошедшее до нас тоже под именем св. Афанасия и начинающееся словами: „Ἐλύπει μὲν τὴν ἀγίαν σύνοδον κτλ.”⁸³⁵. Обнимая собой содержание, язык и терминологию, эта параллель свое наглядное выражение находит уже в самом надписании указанного сочинения. В манускриптах⁸³⁶, а отсюда и в изданиях подлинного текста оно озаглавливается так: „Λόγος περὶ τ. σταρκώσεως τ. Θεοῦ Λόγου – Слово о воплощении Бога Слова», т.е. носит точно такое же надписание, под каким сохранилось и Аполлинариево послание к Иовиану. Только в старых латинских изданиях, – вероятно с целью различить оба эти псевдо-Афанасиевы сочинения, – к приведенному заголовку делалось еще добавление: „contra Paulum Samosatensem – против Павла Самосатского”⁸³⁷. Неоправдываемое манускриптами, это добавление объясняется содержанием „Слова о воплощении», где имя этого ересиарха употреблено дважды⁸³⁸ для характеристики опровергаемого в нем учения о Лице Иисуса Христа. Так как обвинение в павлинианстве в особенности часто прилагалось к несторианской ереси, то последнее наблюдение вместе с тем дало повод ученым к тому, чтобы и самое возникновение обсуждаемого сочинения приурочивать к эпохе несторианства. Мнение о принадлежности „Слова о воплощении» несторианскому времени в первый раз высказано было еще средневековым читателем кодекса Базилианского⁸³⁹; его принял Монфокон в своем издании творений св. Афанасия⁸⁴⁰ и, затем, оно часто повторялось в позднейшей науке⁸⁴¹. Не смотря на эту свою распространенность, оно, однако, имеет за собой столь же

мало оснований, как и та прибавка к заголовку, какую делали старые латинские издатели. Правда, „Слово о воплощении“ полемизирует с тем христологическим воззрением, которое признавало во Христе двух сынов и два лица⁸⁴², учило об обитании в Нем Божества⁸⁴³ и которое в V-м веке получило имя несторианства. Но Несторий не был творцом этого учения; оно возникло гораздо ранее V-го века и еще ко второй половине IV-го века было формулировано так, как излагает его автор „Слова о воплощении“⁸⁴⁴. Уже одно то, что в этом сочинении, добная половина которого посвящена полемическим целям, имя Нестория ни один раз не названо, не позволяет относить его к эпохе несторианства. В нем вообще нет ни одного прямого указания на эту эпоху; напротив, многие его данные решительно не приличествуют ей. Так, отвергаемое им христологическое учение сочинение представляет явлением новым, только что „теперь (vbi)“⁸⁴⁵ получающим силу и начинающим смущать людей „слабых в разумении“⁸⁴⁶; далее, свое собственное воззрение на дело воплощения автор раскрывает в связи с учением о Троице⁸⁴⁷ и считает нужным известить своих читателей, что соборы признали в Троице одну природу и одну сущность, причем эти соборы обозначаются, как только что состоявшиеся⁸⁴⁸. Оба эти признака, в особенности же последний, прямо говорят нам о времени более раннем, чем эпоха несторианства, так как в век Нестория соборов, занимавшихся формулировкой учения о св. Троице, совсем не было. – Не указывает на Нестория и дважды упомянутое в сочинении имя Павла Самосатского. Это имя было в большом ходу еще во второй половине IV-го века и преимущественно употреблялось аполлинарианской школой для обличения противников ее христологических воззрений. Не только в учении крайних антиохийских богословов о двух сынах во Христе, но и в учении церкви о двух природах эта школа видела ни что иное, как возобновление ереси Павла Самосатского. Так, по свидетельству св. Григория Нисского, подобные обвинения по адресу православных высказывал сам Аполлинарий в своем главном христологическом сочинении⁸⁴⁹, и это свидетельство прекрасно подтверждается сохранившимся до нашего времени

письмом Аполлинария к Дионисию, где защитники учения о двух природах во Христе называются павлинистами (*παυβλινιάζοντες*) и слугами Самосатского ересиарха⁸⁵⁰. Если, таким образом, „Слово о воплощении“ не принадлежит несторианской эпохе и, как показывает его учение о Троице, не могло явиться ранее второй половины IV-го века, то последний признак само собой вызывает мысль об аполлинарианском его происхождении и рождает догадку о принадлежности его Аполлинарию, с сочинениями которого оно обнаруживает близкое сродство. Догадка эта впервые высказана была известным знатоком древне-церковной письменности Ле-Кэнем в его диссертациях о сочинениях св. Иоанна Дамаскина⁸⁵¹; но доводы, какими этот ученый хотел подтвердить свою мысль, не отличались разнообразием и не были убедительными, а потому и со своей догадкой он остался одиноким в ряду ученых, имевших повод разсуждать по вопросу о происхождении „Слова о воплощении“: его тезис не был опровергнут, но и не был принят в науке⁸⁵². В настоящее время, когда вопрос о сочинениях Аполлинария поставлен на более твердую научную почву, мнение Ле-Кэня должно получить свою надлежащую оценку, и мы, считая его заслуживающим полного внимания, берем на себя задачу развить и более твердо обосновать его.

Мы уже говорили о том, что „Слово о воплощении“ представляет собой полную параллель посланию Аполлинария к царю Иовиану, но оно не есть простое повторение последнего. Оно посвящено раскрытию того же предмета, на который преимущественно устремлялось внимание Аполлинария, то есть, учения о воплощении, но раскрывает его шире и подробнее, чем послание к Иовиану. Его особенность по сравнению с последним заключается в большей определенности терминологии положительной его части и в живой полемике с противоположным христологическим учением. – Господствующим понятием его положительной части является понятие „воплощения – σαρκώσεως“, отмеченное уже в самом надписании сочинения. Оно ведет речь о воплощении, а не о вочеловечении; автор говорит, что в Лице Христа Бог явился во плоти⁸⁵³, соединил Самого Себя с плотию⁸⁵⁴,

составил с нею одно существо⁸⁵⁵ и, таким образом, стал сообразным нам на *по плоти*⁸⁵⁶, вследствие чего Божество Христа не отделимо от Его плоти⁸⁵⁷. Другим господствующим во всём сочинении понятием является „подобие – ὄμοιωμα“. „Слово Божие, будучи Зиждителем всяческих, – пишет автор, – изначала создавший человека в подобие Себе, опять возводит его к уподоблению Себе, уподобившись собственному созданию чрез воплощение от св. Богородицы Марии Девы»⁸⁵⁸. Это подобие Христа человеку, по мнению автора, состоять не в том, что в Нем Бог Слово соделался полным и совершенным человеком, кроме греха, а в том, что как „человек есть одно лицо и одно живое существо (*έν ξῶου*) из духа и плоти», так „по подобию его и Христос есть одно, а не два лица»⁸⁵⁹. Поэтому, совершенство тожественно с учением и словоизречением Аполлинария, Слово о воплощении исповедует во Христе „Бога по духу, человека по плоти»⁸⁶⁰ т.е. признаёт, что Божество во Христе заменило Собой человеческий дух. „Ибо, – разсуждает автор, – невозможно было бы иначе соделать человеческую природу чистою и безгрешною, если бы Бог не явился во плоти, вводя в мир безгрешную правду»⁸⁶¹; эту правду „Господь имел» опять же „в духе, то есть, не человеческой превратностью, а Божественной чистотой»⁸⁶². Все эти мысли „Слова о воплощении» проникнуты аполлинарианским характером и находят себе полную аналогию в других сочинениях Аполлинария. Так, чтобы понять последнее разсуждение его автора, мы должны обратиться ни к чему иному, как к тому произведению Аполлинария, которое опровергается св. Григорием Нисским. Здесь Аполлинарий подробно раскрывает ту свою мысль, что „род человеческий спасается не чрез восприятие ума и всего человека, но чрез восприятие плоти»⁸⁶³, ибо „не может спасти мир тот, кто есть человек и подлежит тлению, общему людям»⁸⁶⁴: он видел источник греха в человеческом уме и думал, что спасение возможно лишь в том случае, если во Христе нет ума человеческого, который противоборствовал бы Божеству и подчинялся плоти⁸⁶⁵. Сообразно с этим, и в Слове о воплощении говорится, что оправдание вводится в мир не человеческою превратностью

(т.е. неизменяемым умом человеческим), а Божественною чистотою (т.е. заменяющим человеческий ум во Христе Божеством). Эта мысль и в аналогичной форме очень часто встречается у Аполлинария; так, в послании „О единстве во Христе тела с Божеством» он пишет: „ἔζησεν τὸ σῶμά (Χριστοῦ) θεότητος ἀγιασμῷ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνης ψυχῆς κατασκευῇ”⁸⁶⁶; подобным образом и в письме к епископам Диокесарийским он выражается о Христе так: „τέλειος θείᾳ τελειότητι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνῃ”⁸⁶⁷. В частности, в этом положительном отделе „Слова о воплощении» заслуживают внимания некоторые отдельные выражения, которые хотя и не заключают в себе специфически аполлинарианских идей, но находили себе частное применение в языке самого Аполлинария. Сюда относятся термин „μιστήριον”⁸⁶⁸, каким Аполлинарий любил обозначать дело воплощения⁸⁶⁹, θεός ἐσταύρωμένος о Христе⁸⁷⁰, крещение в смерть⁸⁷¹, Господь славы⁸⁷² и пр. В особенности же характерны буквальные совпадения, наблюдаемые между заключительной частью „Слова о воплощении» и другими несомненно Аполлинарию принадлежащими сочинениями. Для большей убедительности мы сопоставим эту часть с аналогичными выражениями самого Аполлинария:

Слово Аполлинарий
воплощении „Прόσωπον ἔν καὶ Εἰς ύιὸς καὶ πρὸ τῆς Ούδὲ ἔτερος ἦν ὁ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν πρὸ Ἀβραάμ υἱὸς σαρκώσεως καὶ σάρκωσιν ὁ αὐτός (κ. μ. π., τοῦ θεοῦ, ἔτερος δὲ μετὰ τὴν— Draseke p. 378). πάντα ὁ μετὰ Αβραάμ, ἀλλὰ σάρκωσιν, πεπληρωκὼς ἴδιως τε σαρκίεῖς τέλειος τοῦ θεοῦ ἀπερίληπτος σαρκίσυγκεκραμένος· καὶ τῶν μονογενῆς... κατὰ Θεός, ἀμέριστος περὶ σάρκα παθῶντὴν θεότητα εἰς σάρκα, ἀπαθήγεινομένων τὴν ἀπάθειαν ἡ ἀπερίληπτος... ἐν τοῖς παθήμασι δύναμις εἶχεν τὴν ἑαυτῆς ἀμέριστος τ. ἑαυτοῦ τῆς σαρκός, (ibid., p. 372). Πιστεύομεν σαρκός... ἀπαθής τ. νικήσας θάνατον ἀναλλοιώτου μενόυσης τῆς παταρὸς δύναμις... καὶ ἀναστὰς τῇ θεότητος τὴν σάρκωσιν τοῦ ἀπαθῆς δὲ διαμείνας ἡμέρα τῇ τρίσῃ... λόγου γεγενῆσθαι. οὔτε γὰρ ἀναλλοιώτος κατὰ ἀναλλοιώτος ὥν ἄλλαξις, οὔτε μετακίνησις τὴν θεότητα... οὐδὲ ἡ

ἀεὶ καὶ μεταβολὴνοῦτε περικλειθμὸς ἐν νεῦματι. θεοῦ πρὸς τὸ οὐδεμίαν ἔχων γέγονεν περὶ τὴν ἀγίαν τ. σῶμα ἔνωσις περὶ τὴν θεότητα. θεοῦ δύναμιν (*ibid.*, p. 372). μεταβολὴ σώματός (*Migne*, *ibid.*, c. 96).

Обращаясь к анализу полемической части „Слова о воплощении“, мы легко найдем такое же соответствие ее содержания и языка подлинно-Аполлинариевым произведениям, какое наблюдается и в положительном его отделе. И прежде всего важно уже то наблюдение, что предметом полемики автора „Слова о воплощении“ является то самое воззрение на Лицо Богочеловека, которое, будучи прямо противоположным собственному учению Аполлинария, особенно горячо было оспариваемо им. Это воззрение выходило из того положения, что „Богу невозможно стать человеком“ и что „родившийся от Девы есть человек, не имеющий ничего Божественного по природе“⁸⁷³. Поэтому, оно различало во Христе „два лица: человека и обитавшего в нем Бога“⁸⁷⁴ и утверждало, что человек, соединенный во Христе с Богом, только постепенно достиг обожествления⁸⁷⁵. Автор „Слова о воплощении“ решительно отвергает эту христологию. Он уравнивает ее с языческим неверием⁸⁷⁶ и видит в ней повторение ереси Павла Самосатского⁸⁷⁷. Он „не принимает“ тех, кто говорит, что во Христе „Бог обитал в человеке“⁸⁷⁸, потому что, по его убеждению, в таком случае Христос ничем не отличался бы от других людей и тот, кто поклонялся бы человеку (Иисусу) ради обитающего в нем Слова, должен был бы на этом основании поклоняться и святым⁸⁷⁹. Это учение он прямо называет „нелепым“⁸⁸⁰ и раскрывает его несоответствие христианской вере⁸⁸¹. Не трудно определить, какой богословской группе принадлежало это опровергаемое в Слове о воплощении воззрение на Богочеловека. Еще в послании св. Афанасия к антиохийцам, не смотря на его краткость и примирительную тенденцию, оно формулировано в сущности так, как излагает его автор „Слова о воплощении“. По свидетельству этого послания, оно принадлежало антиохийским богословам и, как показывает история догматических движений

IV-го века, своим главным противником имело Аполлинария и его школу. Во всём дошедшем до нас литературном наследии после Аполлинария нельзя указать почти ни одного труда с догматическим содержанием, в который бы не входила полемика с этим воззрением в качестве необходимой составной части⁸⁸². Так, „Подробное изложение веры» было составлено Аполлинарием главным образом вследствие того, что „некоторые, пытаясь извратить нашу веру в Господа Нашего Иисуса Христа» начали исповедывать Его „не Богом воплотившимся, а человеком, соприосновенным Богу»⁸⁸³. Это же учение имеется в виду в послании к Иовиану, в письмах к Дионисию, в сочинении о Божественном воплощении, рассматриваемом св. Григорием Нисским и др. Подобно автору „Слова о воплощении», Аполлинарий во всех этих сочинениях возстает против разделения одного Христа на два сына и два лица: „исповедуем, – говорит он в послании к Иовиану, – не две природы, одну покланяемую и одну непокланяемую, не двух сынов, одного Сына Божия, истинного Бога и покланяемого, а другого человека из Марии, непокланяемого, по благодати ставшего Сыном Божиим, как и люди, но одного Сына Божия и Бога»⁸⁸⁴. В сочинении о Божественном воплощении Аполлинарий так же, как и автор „Слова о воплощении», называет это учение эллинским неверием, не допускающим мысли о рождении Бога от жены⁸⁸⁵, и родоначальником его считает Павла Самосатского⁸⁸⁶. По убеждениям Аполлинария, признавать во Христе „человека обожествленного (*ανθρώπον ἐνθεόν*)”⁸⁸⁷ значит „извращать всю христианскую надежду и самое христианство вменять ни во что»⁸⁸⁸. Если автор „Слова о воплощении» не хочет принимать тех, кто говорит об обитании Бога в человеке, то Аполлинарий с такою же решительностью отвергает учение о воспрятии Богом человека и на том именно основании, что оно ведет к признанию двух лиц во Христе – Бога и воспринятого Им человека⁸⁸⁹. Короче говоря, и в этом полемическом отделье „Слова о воплощении» суждения его автора о крайней антиохийской христологии совершенно совпадают с суждениями о ней Аполлинария, как совпадает и тот запас аргументов, какими он опровергает противное ему

учение о Христе. Отсюда уже остается один шаг к тому, чтобы отожествить Аполлинария с автором „Слова о воплощении“, и этот шаг тем легче мы можем сделать, что раскрытое совпадение между ними простирается и в этой части но на одни только воззрения и аргументы, но и на их язык и выражения. Мы сопоставим некоторые особенно выдающиеся в этом отношении места.

Слово о воплощении

Аполлинарий

Εἰ δὲ τις... διδάσκει, ἔτερον λέγων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἔτερόν τὸν ἐκ λέγωσιν οἱ τοῦ Σαμωσάτεως, Μαρίας ἄνθρωπον... ἀνάθεμα ἔστω ἔτερον δὲ τὸν θεόν, μὴ (Epist. ad Iovian., Dräseke, p. 342, 34–35). Καὶ οὐχ ἔτερον μὲν παραδεχώμεθα (Migne, t. 28, c. 93. A.).

πρόσωπον ὁ θεὸς λόγος, ἔτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς (Fidei expositio, – Dräseke, p. 378, 15–16).

Απιστία βιάζεται... τῷ Ἑλληνιχῷ Παρὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ ταῖς αἱρέσεσι σκανδάλῳ περιπίπτουσα. προτεθρύληται τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι Ἐπειδὴ γὰρ οὐ πιστεύει δυνατὸνθεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι (ap. Greg. εἶναι τὸν θεὸν ἄνθρωπον Nyss., Antirr. c. IV; Migne, gr. s., t. γενέσται (Migne, ibid, 92. C.). 45. c. 1129). "Ἐλληνες καὶ Ἰουδαῖοι χλευάζωσιν οἱ ἀπίστοι τὴν ἐκπροφανώς ἀπιοτοῦσι, μὴ γυναικὸς γέννησιν, τῆς σαρκὸς καταδεχόμενοι θεὸν ἀκόυειν, τὸν ἐκ εἶναι ταύτην καὶ οὐ τῆς θεότητος γυναικὸς τεχθέντα (Antirr., c. XXV, (Migne, ibid., c. 93. B.). Migne, gr. s., t. 45, c. 1176.).

Οὐκ ἔστιν ἐκ γῆς ἄνθρωπος ὁ ἔξ οὐρανοῦ καταβὰς ἄνθρωπος (Antirr. ... ἀντιλέγοντες τῷ λόγῳ, ὅπις VI; Migne, ibid., c. 1136). Τὸν ἔξ οὐχὶ καταβεβηκὼς ἔξ οὐρανοῦ c. VI; Migne, ibid., c. 1136). Τὸν ἔξ οὐρανοῦ ἄνθρωπου, ἀλλ' ἐκ γῆς οὐρανοῦ ἄνθρωπον.... ἐκ γῆς οὐρανοῦ ἄνθρωπον εἶναι... βλασφημοῦσι ἀναστὰς ὑπεδέξατο τὸν ἐκ οὐρανοῦ θεόν (Migne, ibid., c. Maji, VII, 20). Cp. еще Greg. Nyss., 92. D.).

(Patr. doctr. de Verbi incarnatione, Antirr., c. XXXI; Migne, t. 45, c. 1196.

Представленные совпадения между „Словом о воплощении“ и сочинениями Аполлинария настолько близки между собой и характеристичны, что могут быть объяснены

ничем иным, как только единством их автора. Преимущественно же это нужно сказать о последнем совпадении: выражения о Христе: „ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ”, „ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβὰς ἄνθρωπος» в их противоположности к „ὁ ἐκ υἱοῦ ἄνθρωπος» не только стоят в тесной связи с христологической теорией Аполлинария, но и прямо относятся к особенностям его языка, как это заметил еще его современник св. Григорий Богослов⁸⁹⁰. Если же и в этом специфически аполлинарианском термине „Слово о воплощении» представляет собой лишь строгую аналогию другим произведениям Аполлинария, то мы не видим никаких оснований, препятствующих зачислить его в ряд подлинных творений этого писателя.

Вероятность этого заключения значительно повысится в своей степени, если мы обратим внимание на те биографические (хотя и весьма скучные) указания, какие можно извлечь из „Слова о воплощении» относительно личности его автора. Мы уже знаем, что „слово о воплощении» должно было появиться во второй половине IV-го века; оно составлено по поводу только что „теперь» (*νῦν*)⁸⁹¹ усиливающегося нечестия в учении о Лице Христа, признававшего в нем двух сынов. Так как это учение впервые привлекло к себе внимание церковных деятелей на Александрийском соборе 362-го года, то и время написания „Слова о воплощении» нельзя отдалить от эпохи 60-х годов. На это время указывает и другое выражение, употребленное в Слове о воплощении относительно современных ему соборов: „περὶ τῆς θεότητος, ὅτι μία φύσις ἡ Τριάς καὶ κατὰ τοῦτο μίαν οὐσίαν, καὶ αἱ *νῦν σύνοδοι* γραφοῦσιν ἀποστολικῶς» т.е. о Божестве, что Троица составляет одну природу и потому одну сущность, и *ныне бывшие соборы* апостольски написали»⁸⁹². Спрашивается, какие соборы здесь разумеются? Чтобы правильно ответить на этот вопрос, мы должны приведенные слова сопоставить с тем, что говорит св. Афанасий в послании к Епиктету, содержание которого также посвящено изложению учения о Лице Иисуса Христа и которое, между прочим, опровергает то же воззрение, что и „Слово о воплощении». Здесь св. Афанасий пишет: „думал я, что и всякое суесловие всех еретиков, сколько ни было их когда-либо,

прекратилось вследствие собора, бывшаго в Никее, потому что вера, исповеданная на нем отцами, достаточна к низложению всякаго нечестия и к утверждению благочестивой во Христе веры. Потому и на бывших ныне разных соборах (*υῦ διαφόρων γενομένων συνόδων*) в Галлии, в Испании и великому Риме все присутствовавшие с общаго согласия.... предали анафеме втайне мудрствующих по ариански»⁸⁹³, иначе говоря, исповедали св. Троицу единосущною. Послание к Епиктету было написано не ранее 369-го года⁸⁹⁴, а так как „Слово о воплощении» в приведенном выше выражении не может иметь в виду никаких других соборов, кроме этих, то и время его появления должно быть приурочиваемо к самому концу 60-х или началу 70-х годов. Его автор в эти годы пользовался значительным авторитетом: он говорит от имени апостольской веры⁸⁹⁵ и по местам ограничивается категорическими заявлениями, не вдаваясь в их доказательства; люди слабые в разумении обращались к нему за разрешением недоумений и наставлением в вере и искали его сочинений⁸⁹⁶. „Слово о воплощении» и написано по поводу просьбы какого-то кружка людей разъяснить им веру церкви относительно Богочеловека: „Так как мы услышали, – говорит в нем автор, – что некоторые у вас смущаются и ищут наших сочинений (*υράμιατα*) относительно общей и апостолами введенной веры, то мы пишем, что исследовать точность ея есть удел немногих, сохранять же веру есть долг всех повинующихся Богу и т. д.»⁸⁹⁷ „Слово о воплощении» представляет собой, таким образом, ничто иное, как послание или письмо, имеющее своей задачей изложить учение о Лице Богочеловека и назначенное определенному кружку лиц. Кому же, какому, жившему в 60–70 годах IV века, церковно-историческому деятелю приличествуют все эти черты? Если иметь в виду аполлинарианский характер учения, раскрытого в „Слове о воплощении», то мы думаем, что на этот вопрос можно дать только один ответ: – Аполлинарию. В 60–70-х годах IV-го века Аполлинарий стоял еще высоко в мнении людей его знавших и, разрабатывая свое учение о Лице Иисуса Христа, вел в то же время горячую борьбу с антиохийской христологией. Любопытно в этом отношении

сопоставить „Слово о воплощении» с посланием Аполлинария к некоему Дионисию, написанном около того же времени, когда появилось и „Слово о воплощении». „Удивляюсь, – пишет здесь Аполлинарий, – узнавши, что некоторые исповедуют Господа Богом воплотившимся (ёнтарков – сущим во плоти) и в то же время впадают в разделение, худо введенное павлинистами; ибо те, служа Павлу Самосатскому, иного называют сущим с неба, исповедуя его Богом, а – иного сущим от земли человеком. Исповедующие же, что Бог с небеси воплотился от Девы и есть единый вместе с плотию, напрасно смущаются, будучи увлекаемы словами того нечестия»⁸⁹⁸. Очевидно, послание к Дионисию написано по тому же поводу и с тою же целью, что и „Слово о воплощении»; оба эти сочинения имеют в виду „смущение», вызванное антиохийской христологией среди людей правильно веровавших; оба хотят предостеречь последних от заблуждения, оба излагают одно и тоже учение и так как оба возникли в одно и тоже время, то и автором их должно быть одно и тоже лицо т.е. Аполлинарий.

Таким образом, мысль о принадлежности Аполлинарию „Слова о воплощении» находит себе полное и всестороннее подтверждение в его содержании и точном соответствии всему, что известно об этом писателе. Нам кажется, что только отсутствие внешнего свидетельства в пользу этой мысли служит некоторым и единственным препятствием к тому, чтобы признать принадлежность его Аполлинарию стоящую вне всякого сомнения. Но и это препятствие наполовину может быть устранено. Леонтий Византийский, говоря о сочинениях Аполлинария, надписанных именами св. отцов, свидетельствует, что в его время были в обращении „Слова о воплощении или изложения, приписанныя Афанасию»⁸⁹⁹, но на самом деле принадлежащие Аполлинарию. Не разумеет ли он в числе этих псевдоафанасиевых „Слов о воплощении» и рассматриваемого нами сочинения, тоже „Слова о воплощении»? Если принять во внимание, что во всём наследии литературном, полученном от древности с именем св. Афанасия, имеются только два „Слова о воплощении», несомненно св. Афанасию непринадлежащие, причем

принадлежность первого из них Аполлинарию не вызывает сомнения, а автором второго едва ли может быть кто-либо другой, кроме того-же Аполлинария, то единственноправильным ответом должен быть ответ положительный. В таком случае Леонтий является внешним свидетелем за принадлежность „Слова о воплощении“ Аполлинарию. И это тем более вероятно, что „Слово о воплощении“ дошло до нас в надписании измененном; мы видели, что оно представляет собой послание к неизвестному кружку лиц, а потому и его первоначальное надписание должно было быть таково: „(Аполлинария) послание к таким то лицам“... Как послание его к царю Иовиану аполлинаристы превратили в слово Афанасия о воплощении, так и это его послание к оставшимся неизвестными лицам они надписали тем же самым заголовком. Значит, разсмотренное (второе) „Слово о воплощении“ имело ту же судьбу, какую разделили с ним многие другие подлинно-Аполлинариевы произведения и ближайшим образом его послание к Иовиану.

III. Третье сочинение, дошедшее в числе подложных произведений св. Афанасия и вызывающее догадку о принадлежности Аполлинарию, в существующих изданиях⁹⁰⁰ надписывается „*ὅτι εἰς ὁ Χριστός*“ и, по указанию Фабриция⁹⁰¹, представляет собой ничто иное, как гомилию на день Рождества Христова. Этот гомилетический характер названного сочинения явствует и из его построения: как гомилет, автор обращается к своим слушателям или читателям с воззванием: „*ἀδελφοί – братие*“⁹⁰² и, как гомилет, заключает свою речь славословием⁹⁰³. По своему содержанию, и это сочинение относится к тому же кругу идей, которыми занимаются „Послание к Иовиану“ и „Слово о воплощении“, причем в особенности близкое сродство оно обнаруживает с последним. Подобно „Слову о воплощении“, оно излагает учение о единстве Божества и человечества во Христе и ведет борьбу с противоположным воззрением на Богочеловека, признававшим в Нем две ипостаси и два лица, называя представителей этого воззрения последователями Маркелла и Павла Самосатского⁹⁰⁴. Поэтому, и в новейшей науке его постигла та же участь, какая выпала и

на долю „Слова о воплощении». Монфокон⁹⁰⁵, а за ним и большая часть других ученых⁹⁰⁶ относят его ко времени несторианской ереси, руководствуясь теми же самыми данными, на основании которых они считают и „Слово о воплощении“ принадлежащим несторианской эпохе. Недостаточность этих данных мы уже видели: ни имя Павла Самосатского, упомянутое в гомилии, ни характер отвергаемого в ней христологического воззрения, не дают еще права видеть в этом сочинении произведение несторианского времени. Всё, что говорит автор в своей гомилии относительно ложных учений о Лице Богочеловека, могло быть сказано ранее Нестория и вообще ранее V-го века. Ле-Кэнь первый подметил эту сторону дела и признал в гомилии о единстве Христа сочинение второй половины IV-го века; как и „Слово о воплощении“, он приписал его аполлинарианской школе и автором его считал самого Аполлинария⁹⁰⁷. По нашему мнению и здесь Ле-Кэнь стоял на совершенно правильном пути.

Чтобы убедиться в аполлинарианском происхождении рассматриваемой гомилии, нам нет надобности подробно останавливаться на ее терминологии и анализе отдельных выражений. Автор ее не скрывает своих аполлинарианских воззрений под общностью и неопределенностью языка: он высказывает их вполне ясно. Он исповедует во Христе „одного Бога, одну природу и одно лицо“⁹⁰⁸; он утверждает, что Искупитель не соделался Адамом, или принял не все то, что свойственно Адаму, но только внешний образ Адама (ό δὲ Λιτρωτὴς οὐ τοῦ Ἀδὰμ τὸ εἶναι λαβών, ἀλλ' ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὸ σχῆμα προσλαβών....)⁹⁰⁹, что в Нем „не тело восполняло Божественную ипостась“, а напротив „истинно совершенный восполнил“ точнее: „довершил несовершенное (ό ἀληθῶς τέλειος τὸ ἀτελὲς ἐτελείωσεν)“⁹¹⁰. Поэтому, и обозначением человеческой природы во Христе на протяжении всей гомилии служат слова: *μορφή*, *σχῆμα*, *σῶμα* и *σάρξ*. Аполлинарианское учение о несовершенстве человеческой природы во Христе настолько ясно выражено в приведенных словах, что не только не оставляет сомнения в справедливости догадки Ле-Кэня, но скорее вызывает недоумение относительно того, каким образом

другие ученые, занимавшиеся гомилией, могли опустить это из внимания?

Не столь ясен ответ на тот вопрос, кому именно принадлежит гомилия о единстве Христа: самому Аполлинарию или какому-либо из его учеников? Склоняясь в пользу первого предположения, Ле-Кэн в свое время опирался на стиль этой беседы, который отличается такою же красотою и изяществом, какая наблюдается в подлинно-Аполлинариевых сочинениях⁹¹¹. Действительно, рассматриваемое сочинение носит на себе явную печать Аполлинариева языка, Аполлинариевых оборотов и выражений. Проглядывая в общей диалектической окраске сочинения, это сходство обнаруживается в употреблении союза „εἰ”, в ловком построении условно-вопросительных периодов и поразительной привязанности автора к частице „πῶς»⁹¹². „Если (Христос) был только Бог, – спрашивает он, обращаясь к противникам, – то как (πῶς) Он страдал, как (πῶς) был распят и умирал: ибо все это чуждо Богу. Если же Он был только человек; то каким образом (πῶς) Своими страданиями победил, спас, оживотворил: это выше человека»⁹¹³. С такими же точно приемами Аполлинарий полемизировал с Диодором: „пусть он (Диодор) скажет, – писал он в 36-й главе своей второй книги против Диодора, – каким образом (πῶς) связанное с Богом единством лица не есть Бог вместе с ним? Каким образом (πῶς) соединенное с Несозданным жизненным единством не есть несозданное вместе с Ним?.. И если он удивляется, как (πῶς) то, что создано, объединяется в наименовании несозданного, то гораздо справедливее иной удивился бы тому, каким образом то, что несоздано, соединено в наименовании созданной плоти»⁹¹⁴. „Каким образом (πῶς) не есть истинный Бог тот, кто говорил: „столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп (Ин. 16:9)?» – спрашивает Аполлинарий в другом своем сочинении⁹¹⁵. Это сходство между беседой и подлинно-Аполлинариевыми сочинениями не ограничивается одним внешним строем речи: оно идет значительно дальше и выражается в тожестве общих положений, аргументации, основных понятий и своеобразных терминов. Так, рассматривая воззрения своих противников, учивших об обитании Бога Слова

в человеке Иисусе, автор беседы лишь повторяет те доводы против его, какие высказывал и Аполлинарий. В этом учении он, подобно Аполлинарию, видит „эллинскую и иудейскую болезнь”⁹¹⁶, скрытое намерение представить воплотившегося Сына Божия „простым человеком ($\psi\lambda\delta\dot{\iota}\sigma\alpha\pi\theta\sigma\tau\omega$)”⁹¹⁷. Он настаивает на противоречии учения об обитании догмату о св. Троице: „они, – говорит он о противниках, – непристойно и нечестиво мыслят вместо св. Троицы четверицу; непристойно потому, что с Богом уравнивают человека, раба сопричисляют Владыке и созданное лицо сопоставляют с несозданными Лицами; нечестиво же потому, что из одной ипостаси делают две, вводя в Троицу четвертую ипостась, во всех отношениях Ей чуждую, инородную и из всех разумных созданий последнюю, крайнюю и меньшую”⁹¹⁸. Этот любопытный довод против учения об обитании во Христе Бога принадлежит Аполлинарию; им он пользовался, по свидетельству св. Григория Нисского, в сочинении о Божественном воплощении⁹¹⁹; он встречается и в „Подробном изложении веры”. „Не два лица (во Христе) и не две природы, – пишет он в последнем из названных сочинений, – ибо мы не говорим, что покланяемся четверице: Богу, Сыну Божию, человеку (Иисусу) и Духу Святому”⁹²⁰. На основании приведенных соображений беседа о единстве Христа с такою же решительностью отвергает понятие об обитании, как и „Слово о воплощении”⁹²¹. Вместо „обитания” автор ее защищает „единение”⁹²², „воплощении ($\sigma\acute{a}ρκωσ\acute{t}\sigma\iota\sigma$)”⁹²³. Он понимает Богочеловека, как одного Бога, одну ипостась (==природу), одно Лицо, „Ο αὐτὸς Θεὸς, ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, – говорит он, – τὸ συναμφότερον, ὡς ἐν, ἐκάτερον, ὡς μόνον”⁹²⁴. Последнее почти с буквальной точностью встречается у Аполлинария: „ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ θεός, ἐκάτερον ὡς ἐν” – пишет и он в „Подробном изложении веры”⁹²⁵. Мы уже видели, что это единение Бога и человека во Христе автор беседы понимает совершенно по-аполлинариански. Поэтому он, как и Аполлинарий, различает в Нем „видимый образ или форму ($\sigma\chi\lambda\mu\alpha$)» от „невидимого Божества»: „Иискупитель, – говорит он, – ставши человеком по видимой стороне, по невидимой ввел в

мир обновление». Это его выражение любопытно сопоставить с аналогичными местами Аполлинариевых сочинений:

Гомилия о единстве Христа: Аполлинарий

Ο Διτρωτής... γενόμενος Ούσια γὰρ αὗτοῦ κατὰ μὲν τὸ ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄρατόν, ἀόρατον ἡ θεότης, κατὰ δὲ τὸ εἰςήγαγεν εἰς τὸν κόσμον τὴν ὄρατὸν ἡ σάρξ (*in divinae caeinotetai* κατὰ τὸ ἀόρατον (*Migne, incarnationis adversarios*, – *ibid.*, c. 129. C.). Μηδὲ κατὰ τὸ Dräseke, p. 396). Ἀόρατος θεὸς ὄρώμενον σχῆμα καὶ τὴν ἀόρατον ὄρατῷ σώματι αὗτοῦ αὐτὸν ὄρίζειν (*Migne, ibid.*, c. μεταμορφούμενος... (*De unitate*, 124. A.). – Dräseke, p. 344).

Тожественность приведенных изречений по мысли и языку говорит сама о себе и не нуждается в пояснениях. Подобное же совпадение наблюдается и в употреблении своеобразных терминов, особенно свойственных языку Аполлинария; как-то: ὄμοίωσις⁹²⁶, οὐράνιος⁹²⁷, Κύριος τῆς δόξης⁹²⁸ и др. В одном месте гомилия прилагает к Богочеловеку такое наименование: „οὐράνιον δῶρον καὶ γῆινον βλάστημα“⁹²⁹, но и в этом случае она остается аналогична Аполлинариевым сочинениям; Аполлинарий также писал о себе: „λέγομεν... οὐδὲ ἀποτέμνοντες τοῦ οὐρανίου τὸ γῆινον οὐδὲ τοῦ γῆινου τὸ οὐράνιον“⁹³⁰. Таким образом, и по содержанию и по языку гомилия о единстве Христа должна быть поставлена рядом с подлинными произведениями Аполлинария и по всей вероятности принадлежит ему.

Лучшим подтверждением этого вывода может служить одно замечание автора гомилии, имеющее биографический характер, которое прекрасно объясняется известиями, сохранившимися до нас относительно жизненных обстоятельств Аполлинария. Переходя к обличению своих противников, автор говорит, что касательно воплощения они предлагают такие вопросы: „как воплощается Бог? как принимает тело? как слагается с малым телом невместимый? Как соединяется несозданное с созданным и неописуемое с описуемым?“⁹³¹. И, затем, изложивши свое учение о Богочеловеке, продолжает: „быть может, кто либо из мудрых и благородных... скажет: итак, тело есть часть Слова, восполняющая ипостась Сына...? Иначе,

каким образом Он – един? или каким образом одна ипостась и одно лицо? или опять: если одна ипостась Слова и плоти, то почему плоть не есть Сын Божий?... Но обвиняющие нас в этом ясно подтверждают свое собственное мнение о том, что две ипостаси в Господе нашем Иисусе Христе, и клевещут на нас (*ἡμᾶς συκοφαντοῦσι*) и всячески пытаются свести наши речи (*λόγους*) к нелепости...»⁹³². Отсюда следует, что автор рассматриваемой гомилии еще прежде ее произнесения составлял сочинения (*λόγους*) по вопросу о воплощении, что его учение не только не встретило себе общего радушного приема, но было оспариваемо и признаваемо нелепым, что его противники, выходя из поставленных им тезисов, предлагали ему ряд вопросов с целью осмеять его положения. Благодаря отрывкам из полемического сочинения Аполлинария к Диодору, сохраненным у Леонтия Византийского, мы можем категорически сказать, что все указанные биографические черты вполне и во всех подробностях совпадают с тем, что известно о борьбе Аполлинария с антиохийскими богословами. Учение Аполлинария о высшем единении Бога и плоти во Христе встречено было последними крайне враждебно: Диодор осмеял его, „как высшее нечестие», и сводил его к абсурдным выводам⁹³³. В одном отрывке у Леонтия, отвечая на вызов Диодора, Аполлинарий пишет: „и так как ты приглашаешь нас отвечать, каким образом есть семя Давида то, что из Божеской сущности, то слушай. Ибо каким образом по воплощении созданное становится несозданным? – как соединенное с несозданным. Каким образом плод чрева Давида становится Зиждителем? Как то, что из Авраама, было прежде Авраама? – как соединенное с тем, кто прежде Авраама»⁹³⁴. Очевидно, это те самые вопросы, о которых говорит автор гомилии, причем один из них повторяется в обоих сочинениях почти с буквальною точностью. Это совпадение между гомилией и сочинением Аполлинария против Диодора настолько поразительно, что, по нашему мнению, оно одно достаточно для того, чтобы признать принадлежность гомилии Аполлинарию в высшей степени вероятной.

Если автором этой гомилии был действительно Аполлинарий, то спрашивается, когда она могла быть произнесена им? К сожалению, в содержании гомилии нет никаких данных для того, чтобы точно ответить на этот вопрос. Единственный пункт, который может дать некоторые приблизительные указания на время ее составления, – это раскрытое нами отношение ее к сочинению против Диодора. Литературная полемика Аполлинария с этим выдающимся представителем антиохийского направления падает, как увидим ниже, на 373–376 годы. К этому же времени удобнее приурочивать и появление беседы о единстве Христа. Предмет, раскрытию которого она посвящена, вызывал в то время много спорных вопросов и недоумений, особенно в Сирии, месте деятельности Аполлинария и Диодора. Обсуждая его в своей беседе, Аполлинарий, без сомнения, хотел ответить на возражения противников и утвердить слушателей в своем учении.

Глава четвертая. Сочинения Аполлинария, надписанные именами Юлия и Феликса; изложение веры, согласное с 318-ю отцами, и беседа Ерехтия

1. Сочинения Аполлинария, надписанные именем папы Юлия: а) послание к Дионисию; свидетельства о нем древности; его принадлежность Аполлинарию; содержание и время написания; кто был Дионисий? б) послание о единстве во Христе тела с Божеством; автором его был Аполлинарий; содержание и время написания; в) окружное послание; вероятность его принадлежности Аполлинарию; г) послание к противникам Божественного воплощения Слова; свидетельства древности о принадлежности его Аполлинарию; когда оно было написано? – II. Послание папы Феликса о вере и воплощении; состояние вопроса о нем в современной науке; возможно, что оно написано Аполлинарием; – III. Изложение веры, согласное с 318-ю отцами: основания в пользу того предположения, что это изложение сохранилось до нашего времени под надписанием: „Изложение 318-ти отцов против Павла Самосатского». – IV. Беседа Ерехтия, епископа Антиохии Писидийской; непринадлежность ее Аполлинарию. – Характеристика учения о Лице Богочеловека, раскрытое в рассмотренных сочинениях Аполлинария.

I. Автор „De sectis» заявляет, что в его время было известно до семи или восьми доктринальных посланий, надписанных именем папы Юлия, которые вели свое происхождение от Аполлинария⁹³⁵. Так как этими посланиями пользовались монофизиты для подтверждения своего лжеучения об одной природе Бога Слова по воплощении, то и их содержание должно было заключать в себе раскрытие вопросов христологических. В настоящее же время с таким содержанием открыто и издано под именем Юлия только пять посланий и несколько фрагментов, а именно:

- а) послание к Дионисию, епископу Александрийскому⁹³⁶;
- б) *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* т.е. О единстве во Христе тела с Божеством;

- в) ἐγκύκλιον или Окружное послание;
г) πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους т.е. к противникам Божественного воплощения Слова⁹³⁷;
д) послание к Просдокию⁹³⁸ и
е) шесть фрагментов⁹³⁹.

Все эти сочинения несомненно не принадлежат папе Юлию, имя которого они носят в своем надписании, излагают в себе учение аполлинарианское и потому вызывают догадку о тожественности их с теми, какие приписывались полемистами VI-го века Аполлинарию. Исключением является только одно послание к Просдокию. Не смотря на свое близкое сродство с вышеназванными псевдо-Юлиевыми творениями, не смотря и на аполлинаризм раскрытое в нем учения о Богочеловеке, это послание не может принадлежать самому Аполлинарию. Оно вышло из аполлинарианской школы, но написано было не Аполлинарием, а его учеником, Тимофеем Беритским, как свидетельствует об этом тот же автор „De sectis“. Находящееся в действиях Ефесского собора послание Юлия⁹⁴⁰, – говорит он, – составлено „не Юлием, а Тимофеем, в чем можно убедиться из многих его списков“⁹⁴¹. Что же касается до фрагментов, изданных под именем папы Юлия, то первые три из них представляют собой выдержки из послания к Просдокию, как заметили это еще издатели их⁹⁴²; четвертый⁹⁴³ относится к посланию „О единстве во Христе тела с Божеством“⁹⁴⁴, а шестой⁹⁴⁵ заимствован из послания „К противникам Божественного воплощения“⁹⁴⁶. Более самостоятельное значение должно быть, по-видимому, признано за пятым фрагментом, извлеченным из арабского трактата Исы, писателя конца X-го века († 1007 г.)⁹⁴⁷; буквально соответствующего себе места в сохранившихся посланиях Юлия этот фрагмент не имеет. Но так как его содержание и язык весьма близко напоминают два изречения, находящиеся в послании „О единстве во Христе тела с Божеством“⁹⁴⁸, то и этот фрагмент удобнее и естественнее считать свободным воспроизведением названного послания. – Таким образом, вопрос об авторстве Аполлинария может быть поставлен только в отношении к

первым четырем посланиям, сохранившимся с именем папы Юлия. К решению этого вопроса мы и обращаемся.

а) Послание папы Юлия к Дионисию, епископу александрийскому.

Послание папы Юлия к Дионисию, епископу александрийскому⁹⁴⁹, обличает свою подложность уже тем, исторически невозможным, соотношением, в какое поставляются имена, находящиеся в его надписании. Дионисий, епископ александрийский, под которым можно разуметь только славного современника Дионисия Римского, по известию Иеронима, умер в 12-й год Галлиена⁹⁵⁰, то есть, в 281-м году, тогда как Юлий начал править римскою церковью только в 337-м году⁹⁵¹. Каким же образом папа Юлий мог состоять в переписке с Дионисием, который умер на полвека ранее его избрания на папство и, быть может, ранее даже его появления на свет? – Ничего не знают об этом послании к Дионисию и современники папы Юлия. Первое указание на него принадлежит половине V-го века и находится в известном письме Евтихия к папе Льву. Ссылаясь в защиту своего учения о Богочеловеке на авторитет Юлия, отвергавшего будто бы термин „две природы“, Евтихий присоединял к своему письму выдержку именно из этого послания псевдо-Юлия к Дионисию⁹⁵². Так как изложенные здесь христологические воззрения весьма благоприятствовали монофизитской ереси, то, вслед за Евтихием, им преимущественно стали пользоваться монофизиты в своей полемике против Халкидонского собора, но вскоре же его подлинность возбудила сильное сомнение среди православных. Геннадий, пресвитер массилийский, составивший дополнения к каталогу церковных писателей Иеронима в конце V-го века⁹⁵³, замечает об этом послании следующее: „Юлий, епископ Рима, написал к какому-то Дионисию одно послание о воплощении Бога, которое в то время, конечно, было полезно для тех, кто так же разделял по воплощении два лица во Христе, как и природы; теперь же оно признается зловредным (pernitiosa), ибо оно служит пищей для нечестия Евтихия и Тимофея“⁹⁵⁴. В этом заявлении Геннадия о характере послания Юлия к Дионисию уже слышится некоторое

недоверие к нему и слабая догадка о происхождении его из кружков еретических. Решительнее эта догадка была высказана на коллоквиуме, происходившем между православными и северианами в Константинополе в 531-м году. Здесь Ипатий Ефесский категорически заявил: „мы ясно докажем, что то известное письмо Юлия к Дионисию принадлежит Аполлинарию»⁹⁵⁵. Очевидно, во времена Ипатия должны были существовать веские доказательства в пользу принадлежности послания к Дионисию Аполлинарию. Эти доказательства сохранены и до нашего времени в сочинениях полемистов против монофизитства, главным же образом у Леонтия Византийского и неизвестного автора „*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*».

Благодаря данным, собранным этими полемистами⁹⁵⁶, в настоящее время не может быть сомнения в том, что послание к Дионисию, известное с именем Юлия, должно приписано этому последнему и есть подлинное произведение Аполлинария. Свидетелем за это является никто иной, как ученик Аполлинария, Валентин. В своей „*Апологии*», отрывком из которой пользуется Леонтий в обличение коварства аполлинаристов, он не тенденциозно, а совершенно объективно приводит две выдержки под заголовком „из письма Аполлинария к Дионисию», буквально находящиеся в существующем тексте послания Юлия к Дионисию⁹⁵⁷. Это свидетельство Валентина тем несомненнее, что, кроме этого послания к Дионисию, он цитирует еще другое письмо Аполлинария к тому-же лицу, давая тем понять, что между Аполлинарием и Дионисием существовали близкие отношения. – Полное и столь же авторитетное подтверждение слова Валентина находят в „*Указателе сочинений Аполлинария*», составленном Тимофеем Беритским. Указатель этот не дошел до нашего времени, но им пользовался автор „*Учения отцов о воплощении*» и, основываясь на нем, не только относил послание к Дионисию к подлинным произведениям Аполлинария, но и восстановлял его первоначальное надписание, в котором вместо „Юлия» стояло имя Аполлинария⁹⁵⁸; значит, в указателе Тимофея помещалось и

послание к Дионисию, как сочинение Аполлинария, на ряду с прочими его трудами. – Опираясь на эти внешние свидетельства, православные, церковные писатели VI–VIII вв. не отказывались и от разработки вопроса о языке и содержании послания, чтобы тем яснее установить его происхождение от Аполлинария. Так, имп. Юстиниан и тот же автор „Учения отцов о воплощении“ признавали язык его чуждым, не свойственным римлянам (т.е. западным писателям, к которым относится Юлий) и слишком эллинистичным⁹⁵⁹; автор „De sectis“ со своей стороны добавлял, что у отцов времени Юлия был обычай к слову „σῶμα“ присоединять „έμψιχον“ или „νοερόν“, тогда как в послании к Дионисию „σῶμα“ употребляется без всяких прилагательных⁹⁶⁰. Не ограничиваясь этим, упомянутые писатели делали попытки сопоставить соотносительные места послания и подлинных сочинений Аполлинария, чтобы на основании „сродства содержания и выражения“ убедить своих читателей в его принадлежности Аполлинарию, хотя шли по этому пути очень не далеко. Послание к Дионисию, действительно, в своих идеях, языке и способе выражения носит аполлинарианский характер и свидетельствует о своем происхождении от Аполлинария. Учение о воплощении по подобию человеческому, об одной природе Богочеловека и одном поклонении, о человеке с небеси и пр. раскрыто в нем так же и в такой же терминологии, в какой оно встречается и в прочих произведениях Аполлинария. Лучшим доказательством этого может служить изложение содержания послания.

Послание к Дионисию открывается введением, в котором автор Аполлинарий выражает свое удивление по поводу полученных им известий о том, что „некоторые, исповедующие Господа Богом во плоти, впадают в разделение, худо введенное павлинистами (т.е. последователями Павла Самосатского)“⁹⁶¹. Обрисовавши кратко различие между воззрением на Господа, как Бога воплотившегося, и учением этих „слуг Павла Самосатского“⁹⁶², послание переходит к опровержению защищаемого последним понятия о двух отдельно одна от другой существующих природах. Это понятие автор послания находит противоречащим Священному писанию, которое одного

и того же Христа называет и плотию (**Ин. 1:14**) и Тем, чрез Которого все (**1Кор. 8:6**)⁹⁶³, – противоречащим здравому смыслу, ибо „одна природа, как имеющая одно лицо, на два не разделяется»⁹⁶⁴, но „как человек составляет одну природу, так и бывший в подобии человеческом Христос»⁹⁶⁵, – противоречащим и всеобщему обычаю „называть Сына человеческого сшедшим с неба и Сыном Божиим рожденного от жены», разделять же эти наименования и значит следовать ереси Павла Самосатского⁹⁶⁶. Вопреки этому учению автор послания выставляет свой тезис об одном Христе, об одной природе, ссылаясь на св. Писание, которое к одному относит „и схождение с неба и рождение от жены», и убеждает мудрствующих так не впадать в единогласие с мудрствующими противное, дабы, будучи согласными в мысли, не разногласить в речениях⁹⁶⁷. „Ибо тем, которые говорят о двух природах, необходимо одной поклоняться, а другой не поклоняться, в Божественную природу креститься, а в человеческую не креститься, если же мы крестимся в смерть Господа, то исповедуем одну природу бессмертного Божества и страстной плоти»⁹⁶⁸. В этом учении автор видит достаточное опровержение обвинений своих противников, которые, выходя из его положений, утверждали, что он учит о плоти с неба и о Слове от земли. „Мы утверждаем то и другое вместе, – пишет он, – и с неба всего (Христа) по Божеству и от жены всего по плоти, не зная разделения одного Лица и не отсекая земное от небесного и небесное от земного»⁹⁶⁹. Тело само по себе не составляет особой природы во Христе, так как оно не есть существо живое само по себе, но и Слово не может быть выделяемо в особую природу, которую Оно имеет по бесплотию, ибо Господь во плоти, а не без нее обитал в мире; созданная и несозданная природа в Нем соединяются в одну по человекообразному единению⁹⁷⁰. Разделяющих это учение послание убеждает пребывать в спокойствии, воздерживаться от лишних словопрений; оно признаёт правильными такие выражения, что „тело от Девы, Божество с неба, тело образовано во чреве, Божество не создано, вечно», но под тем условием, чтобы при этом исповедывалась нераздельность

Божества с телом⁹⁷¹. „Итак, – заключает послание, – убедите тех, которые напрасно разделяются относительно этого и да сохранится согласие в доктринах; да не разделяемся ради слов; ибо разделяющимся в доктринах нечестиво быть согласными в речениях (в терминологии), согласным же в доктринах суетно и глупо различаться в речениях»⁹⁷².

Послание к Дионисию предполагает собой, что споры о св. Троице достаточно улеглись в момент его составления и что наступило время применения их результатов к разрешению вопросов о Лице Богочеловека. Эти вопросы уже волновали мыслящих богословов и делили их на партии. Ходили неблагоприятные слухи об учении самого Аполлинария; его обличали в том, что, по его учению, плоть Господа с неба, а не от Марии. Богословская мысль распалась на два направления: одни учили о двух природах и употребляли термин „δύο φύσεις”; Аполлинарий выступал с положением: „одна природа Бога Слова во плоти», и видел в нем учение св. Писания и предания. Споры не были случайными и спорадическими: о них послание говорит в широком и общем смысле, но они еще не приводили к коренному разделению разномыслящих сторон. Аполлинарий со своим учением еще не думал отделяться от тех, кто пользовался термином „две природы». Послание проникнуто примирительной тенденцией и хочет уяснить сущность учения о Боге Слове воплотившемся. Если под термином „две природы» разумеется учение Павла Самосатского, то Аполлинарий отвергает его, как ересь; если же употребляющие этот термин признают единение Слова с плотью, то он не одобряет только термина. Различая плоть от Слова, Аполлинарий соглашается с теми, которые учат: „тело из Девы, Божество с неба; тело образовано во чреве, Божество не создано, вечно»⁹⁷³. „Так мыслящие да пребывают в спокойствии»⁹⁷⁴. Ему только кажется непригодным термин „две природы», более удобный по его мнению для учения Павла Самосатского, и в спорах своего времени он видит не более, как излишние препирательства из-за слов. Послание убеждает оставить пустые изыскания и не разделяться ради слов. „Как же не печально то обстоятельство, – говорит послание, – что те, которые так правильно

исповедуют или мыслят, как и приняли (из предания), делаются противниками друг друга (*διαστάξειν πρὸς ἄλλήλους*) из-за слов?»⁹⁷⁵. „Убедите же тех, которые напрасно разделяются в этом (учении о природах), и да сохранится согласие в догматах»⁹⁷⁶. „Согласно держащаяся учения, что Христос есть Бог воплотившийся, и с неба и от земли, и что Он же самый есть по образу раб и по силе Бог, да пребывают в единомыслии и не разделяются напрасно, впадая в словопрения, свойственныя еретикам, но более ревнуя за простоту церкви»⁹⁷⁷. Формула, предлагаемая здесь для решения христологического вопроса, очевидно, так неопределенна, что под ней мог подписатьсь каждый из полемистов Аполлинария рядом со своим противником. Это обстоятельство показывает, что послание составлено в ту эпоху жизни Аполлинария, когда вопросы о Лице Богочеловека только что начали занимать богословские умы, когда уже подыскана была терминология, отделившая впоследствии Аполлинария от церкви, но когда еще ни Аполлинарий, ни его противники ясно не обрисовали себе ту пропасть, которая разделяла тех и других. Всё это вместе заставляет нас относить время написания сочинения к Дионисию к ближайшим годам после собора Александрийского 362-го года. Аполлинарий в это время еще не выступал со всеми резкими особенностями своей теории, возбудившей сильные волнения в церкви. Ни он, ни его противники еще не думали становиться во враждебные отношения друг к другу. Однако, вскоре после собора Александрийского раздались голоса, обличавшие учение о плоти с неба, принесенной Богом Словом на землю. Они усвоили это учение Аполлинарию и в тоже время возбуждали вопрос об отношении Божества к человечеству во Христе. При этих обстоятельствах Аполлинарий и взял на себя задачу отклонить от себя обвинение, выяснить свое учение и примирить спорящие партии. Эту задачу он и выполняет в письме к Дионисию.

Кто был этот Дионисий? В полемической противомонофизитской литературе это послание было известно просто под именем Дионисия, – без обозначения того, кто разумеется под этим именем⁹⁷⁸. Позднее возникли догадки о личности,

упомянутой в надписании послания. Амвросианский кодекс помещает этого Дионисия в Египте и называет его епископом Александрии⁹⁷⁹. Автор „De sectis» знал это послание под именем послания к Дионисию, еп. коринфскому⁹⁸⁰; наконец, в истории alexandrijских патриархов Иоанна, патриарха антиохийского, жившего в середине X-го века, помещена цитата из этого послания под заголовком „из письма к Дионисию, еп. кипрскому»⁹⁸¹. Но ни одно из этих указаний не может считаться правильным. История IV-го века не знает епископа с именем Дионисия ни в Александрии, ни в Коринфе, ни в Кипре; к тому же и более ранние свидетельства об этом послании не обладают ясными сведениями о лице Дионисия. Геннадий в книгах о церковных писателях отмечает это послание под именем „письма к какому то Дионисию». Точно также и ученики Аполлинария, Валентин и Тимофей, ни слова не говорят о том, кто такой был этот Дионисий, письма Аполлинария к которому они цитируют в своей полемике⁹⁸². Сравнительно более подробные сведения о надписании послания сообщает автор „Patrum doctrina de Verbi incarnatione». В его время послание начиналось словами: „Юлий, еп. римский – во Христе радоваться». Эти слова упомянутый автор признаёт делом ложнописцев и сообщает подлинную надпись его, которую он, без сомнения, заимствовал из указателя сочинений Аполлинария, составленного Тимофеем. Она читалась так: „господину моему, любезнейшему сослуживцу (*συλλειτούρῳ*) Дионисию Аполлинарий»⁹⁸³. Но и здесь нет ближайшего указания на личность Дионисия. Автор „Patrum doctrina» называет его просто „какой-то Дионисий (*πρὸς τινὰ Διονύσιον*)» и склоняется к той мысли, что он был пресвитером. К такому заключению ведут следующие его слова: „Римляне никогда так не поступают в письмах, ни к епископу, даже если он будет самым достойнейшим, ни, тем более, к пресвитеру»⁹⁸⁴. Такое же указание на Дионисия, как пресвитера, можно читать у Юстиниана⁹⁸⁵. Однако, мнению Юстиниана и автора „Patrum doctrina» о пресвитерстве Дионисия не благоприятствует сообщаемая им подлинная надпись письма: „господину моему, любезнейшему сослуживцу Дионисию». Аполлинарий во время

составления письма был уже епископом Лаодикии, и этот „сослуживец», потому, должен означать никого другого, как тоже епископа. На языке посланий слово „сослуживец – *συλλειτουρύός*» указывало именно на одинаковую иерархическую степень автора, употребляющего это слово, и того лица, в отношении к которому оно употреблено. Так, Маркелл Анкирский свое изложение веры, посланное к папе Юлию, озаглавливает: „*Ιουλίῳ συλλειτουρύῳ*» – Юлию сослуживцу; собор, бывший в Сардике, точно также называет Юлия *συλλειτουρύόν*⁹⁸⁶; подобным образом и св. Афанасий при обращении к епископам исключительно пользуется этим словом⁹⁸⁷. Поэтому, и на языке Аполлинария-епископа „*συλλειτουρύός*» могло обозначать только епископа, а не пресвитера. Итак, Дионисий, к которому назначалось рассматриваемое послание, был епископом. Этим выводом, однако, столь же мало уясняется, как и упрощается вопрос о личности Дионисия.

Во времена папы Юлия славился своей твердостью в православной вере Дионисий, итальянский митрополит, как называет его Феодорит⁹⁸⁸, епископствовавший в митрополии Альбы⁹⁸⁹. Он известен, как защитник св. Афанасия на Медиоланском соборе, потерпевший за это ссылку. Однако, нет никакого основания полагать, что в письме Аполлинария под именем Дионисия разумеется именно этот митрополит Альбы. Существование этого Дионисия скорее может уяснить собой то, почему письма Аполлинария к Дионисию были приписаны Юлию. Фальсификатор подлинных надписей посланий Аполлинария мог разсчитывать, что известность итальянского митрополита, как защитника св. Афанасия и православия, стоявшего на ряду с папой Юлием, родит уверенность в действительной принадлежности переписки Аполлинария с Дионисием Юлию. Надо сознаться, что история и предание не оставили памяти о Дионисии, друге Аполлинария; если же встать на путь предположений и догадок, то этого Дионисия мы должны указать в лице ринокурунского подвижника этого имени, о котором говорит Созомен⁹⁹⁰. Фрагменты переписки Аполлинария, сохранившиеся в помещенных у Леонтия

отрывках из сочинений его учеников, равно как и в трудах других полемистов, показывают, в каких близких отношениях находился Аполлинарий к египетским епископам. Его знакомство с св. Афанасием, его письма к Серапиону⁹⁹¹, еп. Тмуитскому, его послания к Петру⁹⁹², наконец, его общее письмо к египетским епископам, числом одиннадцать, сосланным в Диокесарию⁹⁹³, — переносят нас из Сирии в Египет и указывают в последнем широкий круг деятельности Аполлинария. Очень естественно, что в круг этих египтян, дружественно расположенных к Аполлинарию, входил и Дионисий, знаменитый подвижник Ринокурусы. Правда, Созомен, дающий в своей истории сведения о личности Дионисия, не называет его епископом, тогда как письмо Аполлинария, как мы видели, назначено епископу, но это затруднение легко может быть разъяснено. В Ринокуре среди подвижников были и епископы. Созомен упоминает Мелана „правителя церкви“ и „Солона брата Мелана, преемника его епископства“⁹⁹⁴; в подписях II-го вселенского собора также значится епископ Ринокурусы Гермоген⁹⁹⁵. Значит, ринокурские сподвижники составляли особую епископию и Дионисий в то время, к которому относится переписка Аполлинария с ним, мог быть епископом. Созомен, поставляя Дионисия на ряду с епископами Меланом и Солоном, если не обозначает в лице Дионисия тоже епископа, то всё же указывает на него, как на ближайшего кандидата на ринокурскую епископию. То обстоятельство, что полемисты противомонофизитские, раскрывавшие подложность послания папы Юлия к Дионисию и принадлежность его Аполлинарию, не имели точных сведений об этом Дионисии, обозначая его просто, как „какой-то“ Дионисий, не составляет препятствия к принятию развитой гипотезы, хотя ею и предполагается в лице Дионисия значительный богослов. Личность Дионисия Ринокурского пользовалась известностью по преимуществу в монашеских кружках; из историков о нем упоминает один Созомен, вообще сочувственно и с вниманием относящийся к жизни монашеской; а известно, что к монашеским же кружкам склонялись и симпатии Аполлинария⁹⁹⁶. Совокупность всех этих отношений делает вероятным предположение, что Дионисий

Ринокуресский и есть то лицо, к которому назначено рассматриваемое послание.

б) Послание папы Юлия „О единстве во Христе тела с Божеством».

Следы знакомства с посланием „περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος» в церковной литературе начинаются с св. Кирилла. Если верить свидетельствам писателей VI-го века, Кирилл на Ефесском соборе приводил отсюда выдержку⁹⁹⁷, которая, однако, в соответствующих актах не сохранилась. За подлинно-Юлиевское произведение принимал это послание и известный противник монофизитства, Ефрем Антиохийский, о сочинениях которого Фотий сообщает, что он в них цитировал послание Юлия под тем же заголовком⁹⁹⁸. Но еще в VI-м веке было подвергнуто сомнению его происхождение от Юлия и указаны твердые основания его принадлежности Аполлинарию. Иоанн, епископ скифопольский, много и долго потрудившийся над исследованием древних рукописей Аполлинария, „буквально» нашел в них место, соответствующее той цитате, какую приводили монофизиты в защиту своего учения из этого послания Юлия, и отсюда заключал о принадлежности его Аполлинарию⁹⁹⁹. Это открытие Иоанна Скифопольского само по себе было сочтено Каспари достаточным для того, чтобы безусловно приписать послание „О единстве» Аполлинарию¹⁰⁰⁰. Но при обсуждении этого послания Каспари не воспользовался в должной мере другим важным свидетельством, делающим и для нас вполне несомненным заключение, выведенное Иоанном на основании указаний древних рукописей. В отрывке сочинения Тимофея аполлинариста, сообщенном в сочинении „Adv. fraud. Apoll.», цитируются подлинные слова Аполлинария с таким введением: „ибо он (Аполлинарий) сказал в сочинении, которое начинается: „ἀγιον ἐξ ἀρχῆς καλῶς ὅμολογεῖται κτλ”¹⁰⁰¹, и затем приводятся две выдержки из этого сочинения. Как начало сочинения, так и цитаты из него, сделанные Тимофеем, буквально совпадают с подложным посланием папы Юлия „О единстве во Христе тела с Божеством» и не оставляют никакого сомнения в правильности заключения Иоанна Скифопольского о

том, что действительным автором этого послания был не Юлий, а Аполлинарий.

Содержание послания вполне отвечает этому выводу.

Тема, развитию которой посвящено послание, достаточно ясно указывается в самом надписании: „О единстве во Христе тела с Божеством». Послание имеет своею целью раскрыть учение „о единосущном единении”¹⁰⁰² плоти и Божества во Христе, о таком единении, в силу которого, как выражается Аполлинарий в другом месте, „Бог и плоть составили одну природу”¹⁰⁰³, или „одну сущность”¹⁰⁰⁴. В развитии этой аполлинарианской идеи послание заметным образом распадается на две части, из которых первая содержит в себе ряд тезисов, излагающих воззрения автора на взаимоотношение Божества и плоти во Христе¹⁰⁰⁵, а вторая представляет собой анализ некоторых изречений Св. Писания, предпринятый автором в намерении подтвердить ими предложенное в первой части учение¹⁰⁰⁶. Первая часть послания открывается заявлением одобрения тем, кто исповедует Господа „и по телу святым от начала рождением», ибо „Он не был зачат во чреве отдельно от Божества, но в единстве с Ним», и Его рождение было „не рождением только от жены, но небесным схождением». В особенности не должно называть тело Господа созданием, во всех отношениях отдельным от Того, чье тело оно составляет; оно, напротив, приобщается наименованию несозданного и Бога, потому что соединяется с Богом в одно¹⁰⁰⁷. Но усвояя телу славное от Божества, не должно отрицаться и безславного, как оно свойственно Тому, Кто рождается от жены, именуется человеком и сыном человеческим¹⁰⁰⁸. Называющий Его человеком или рабом не должен отрицать Его Божественной сущности, но и говорящий о сшедшем с небеси и небесном человеке не должен отвергать Его тело от земли, соединенное с Божеством. Такое общение свойств и наименований во Христе, по мнению Апполлинария, имеет свою основу не в единстве Его Лица, а в единстве Его природы. „В Нем исповедуется созданное в единстве с несозданным и несозданное в слиянии с созданным», одна природа, состоящая из частей каждого

подобно тому, как человек состоит из двух несовершенных частей, образующих одну природу и называемых одним именем»¹⁰⁰⁹. В этом учение Аполлинария утверждало его метафизическое положение: „целое есть одно»¹⁰¹⁰. Но целое должно обладать свойствами своих частей. Поэтому, и воплотившийся Господь есть Бог и существует прежде рождения, хотя и рождается от жены¹⁰¹¹, Он есть Дух, хотя и явился во плоти и т.д. Каждое из этих названий прилагается к целому, хотя и относится к части. Таким образом, Он есть единосущный Богу по духу невидимому, включая и плоть, как соединенную с Словом, единосущным Отцом, и наоборот, Он единосущен и людям, включая и Божество, как соединенное с единосущным нам телом¹⁰¹². В этом единосущном единении и в этом общении в наименовании единосущного не изменяется ни природа плоти, ни природа Божества¹⁰¹³. – Вторая половина послания все эти положения и старается подтвердить разбором нескольких текстов из Св. Писания, именно: **Рим. 1:3; Фил. 2:5, 6; Ин. 17:19; 1Кор. 1:2; Ин. 17:17; 10:33, 36; 18:39.**

Отличительная черта рассматриваемого послания и его особенная ценность в вопросе о догматическом учении Аполлинария заключается в отсутствии в нем всякой полемики. Господствующая идея всего послания, – идея о едином единении плоти и Божества во Христе, – раскрывается в нем с одной положительной стороны. В этом послании Аполлинарий еще не видит надобности опровергать противоположные учения и защищаться от тех выводов, какие делались из его основных воззрений. Не встревоженный полемикой, он дает здесь ясно выраженное, законченное учение об отношении Божества и плоти во Христе, хотя и не входит в ближайшее определение того, что он понимает под термином плоть. Это отсутствие полемического элемента в послании о единстве тем важнее, что, за исключением еще „Окружного послания” нельзя больше указать ни одного догматического сочинения Аполлинария, где бы не было косвенной или прямой полемики с противоположными воззрениями на Богочеловека. Как известно, для Аполлинария очень рано открылась настоятельная нужда защищать свое учение от крайних выводов, к которым

приходили слишком горячие его последователи или к которым сводили его положения противники. Это случилось вскоре после собора Александрийского. Значит, если в рассматриваемом послании еще нет полемики, нет и самозащиты, то время его составления нужно отнести к той эпохе деятельности Аполлинария, когда его учение не возбуждало еще ни малейшего волнения в церкви, когда он только что начал его развивать, словом, до собора 362-го года.

в) Окружное послание.

Под таким заголовком у Мая и Лягарда издано небольшое послание, состоящее из нескольких строк¹⁰¹⁴ и посвященное изложению учения о Лице Богочеловека. История этого послания в высшей степени темна; цитат на него в сочинениях церковных писателей не встречается; нет также и никаких указаний относительно его автора, кроме надписания, в котором значится имя Юлия. Юлию, однако, принадлежать оно не может; за это говорит его язык и его христологическое содержание. Замечание автора „*De sectis*“ о том, что в его время в руках монофизитов было семь или восемь посланий с именем Юлия, принадлежавших Аполлинарию, дает повод к тому вопросу, не от Аполлинария ли ведет свое происхождение и это „Окружное“ послание? К положительному ответу на этот вопрос может располагать отчасти то обстоятельство, что судьба этого послания, по-видимому, должна быть тождественна с судьбой прочих вышеперечисленных нами посланий Юлия. Оно сохранилось до нашего времени вместе с другими подложными творениями Юлия и между посланиями, принадлежащими Аполлинарию. Первый его издатель кардинал Май нашел его в монофизитской рукописи Ватиканской библиотеки вслед за посланием „О единстве во Христе тела с Божеством“¹⁰¹⁵; в издании Лягарда оно также помещается в ряду посланий, вышедших из аполлинарианской школы¹⁰¹⁶. Однако придавать большое значение этому обстоятельству нельзя; оно делает вероятным его аполлинарианское происхождение, но еще ничего не говорит за авторство самого Аполлинария, так как под именем Юлия дошли до нашего времени не только сочинения самого Аполлинария, но и одно послание его ученика Тимофея

Беритского¹⁰¹⁷. Решающее значение в вопросе о принадлежности окружного послания Аполлинарию, поэтому, должно быть оставлено за его содержанием. К сожалению, и содержание послания не дает таких определенных признаков, на основании которых можно было бы прийти к несомненному заключению. Учение о Лице Богочеловека изложено здесь в слишком общих выражениях, не заключающих в себе ни одной, специально-аполлинарианской мысли. Оно состоит в следующем: „верую, – говорит послание, – в прославляемую и поклоняемую в одном Божестве и сущности Троицу, то есть, в Отца, Сына и Св. Духа и в схождение с небес и воплощение от Св. Девы Марии; и явление Бога Слова и Спасителя нашего Иисуса Христа, Бога и человека, – не иного Бога и иного человека, но одну ипостась и одно Лицо Бога Слова и плоти от Марии, от Бога и от жены, одного и того же страстного и безстрастного, плотию страдавшего и приявшаго нашу страсть, Божеством же расторгшаго страсть и спасителью смертию разрушившаго нашу смерть...»¹⁰¹⁸. Всё это могло быть сказано Аполлинарием, но могло быть сказано и многими другими церковными писателями, кроме Аполлинария. В приведенных словах заслуживает внимания не столько их содержание, сколько язык. Язык послания, действительно, обнаруживает сродство с языком Аполлинария; послание говорит о „воплощении», а не о вочеловечении; оно исповедует Христа одною ипостасью, состоящею из Бога Слова и плоти т.е. обозначает человеческую природу во Христе термином „σάρξ», как это делал Аполлинарий; наконец, выражения: „πάθος διαλύσαντος», „θάνατον καταλύσαντος» принадлежат к любимым оборотам Аполлинариевой речи¹⁰¹⁹. На основании этих немногих совпадений языка окружного послания с языком сочинений Аполлинария Каспари пришел к заключению о происхождении его из аполлинарианской школы¹⁰²⁰. Можно идти еще далее и признать вероятным авторство самого Аполлинария, но утверждать это с несомненностию, как делает Дрэзеке¹⁰²¹, было бы поспешно. – Малое можно сказать и относительно времени написания послания. Исповедание в Троице одного Божества и одной сущности свидетельствует за

появление его после Александрийского собора 362-го года, но более точного определения дать нельзя как вследствие краткости послания, так и за отсутствием всяких указаний на современные ему события.

г) Послание папы Юлия „К противникам Божественного воплощения Слова».

Послание „К противникам Божественного воплощения Слова» относится к числу тех ложнонадписанных именами св. отцов творений, которые по своему содержанию прямо благоприятствовали монофизитской ереси и потому должны были пользоваться среди монофизитов наибольшей популярностью. В нем учение об одной природе Богочеловека изложено в ясных словах, прямо противоположных определению Халкидонского собора: „в Св. Писаниях, – говорит послание, – нет никакого разделения Слова и плоти, но одна природа, одна ипостась, одно действование”¹⁰²². Однако, если судить о значении этого послания по отношению к нему православных полемистов с монофизитами, на самом деле оно не играло видной роли в спорах о правильности догматического определения четвертого вселенского собора. В своих изледованиях о подложных сочинениях известные нам полемисты VI-го века ни слова не говорят об этом послании¹⁰²³ и не приводят из него ни одной выдержки, – без сомнения потому, что и монофизиты в свою очередь редко обращались к нему за доказательствами своего правоверия. Это странное на первый взгляд явление хорошо объясняется тем, что вышеприведенное изречение послания об одной природе Богочеловека не могло служить достаточно твердой опорой монофизитства, так как легко допускало толкование в смысле православного учения; для этого стоило только заменить слово „φύσις” словом „ύπόστασις”. Так действительно и поступает св. Ефрем Антиохийский: он пользуется рассматриваемым посланием (и именно приведенным изречением) для доказательства той мысли, что в творениях св. Афанасия, Кирилла и некоторых других отцев слово „φύσις” часто употребляется в значении слова „ύπόστασις”¹⁰²⁴. Св. Ефрем читал и цитировал послание к противникам Божественного

воплощения под именем папы Юлия, но он ни мало не задавался вопросом о правильности его надписания, а потому и его свидетельство ничего не говорит о том, кто был действительным автором цитируемого им сочинения. Решить этот последний вопрос в недопускающем сомнения смысле нам помогает указание неизвестного автора „Учения отцов о воплощении». В приложении, каким заканчивается это сочинение в существующих изданиях, автор „Учения отцов» сообщает ряд мнений ересеучителей касательно Лица Богочеловека; здесь вполне объективно, под категорическим заголовком: „Аполлинария еретика» он приводит следующие его слова: „и иудеи, распявшіе тело, распяли Бога, и нет никакого разделения Слова и плоти в Св. Писаниях, но одна природа, одна ипостась, одно действие»¹⁰²⁵, – слова, буквально находящиеся в тексте послания к противникам Божественного воплощения¹⁰²⁶. Отсюда следует, что в половине VII-го века это послание было еще известно людям, хорошо ознакомленным с сочинениями Аполлинария, как его подлинное произведение, и так как приведенное свидетельство „Учения отцов» находит себе полное подтверждение в содержании послания, то, опираясь на него, Каспари¹⁰²⁷ и Дрэзеке¹⁰²⁸ действительным автором послания признали Аполлинария. Эту аргументацию названных ученых мы, с своей стороны, можем подтвердить указанием нового свидетельства за принадлежность рассматриваемого послания Аполлинарию, – свидетельства, хотя относящегося к тому же VII-му веку, но имеющего более авторитетный характер, чем цитата неизвестного автора. Мы разумеем акты Латеранского собора, составившегося в 649-м году под председательством папы Мартина I-го с целью осуждения монофелитской ереси. На пятом заседании этого собора Феофилакт, „начальник нотариев апостольской кафедры», выступил между прочим с следующим заявлением: „по священному распоряжению вашего блаженства я имею при себе свидетельства, извлеченные из книг еретиков, что прикажете?». Папа Мартин приказал читать их. Тогда Феодор, „областной нотарий апостольского престола», исполняя распоряжение папы, в ряду других извлечений из сочинений

еретиков прочитал следующее: „Аполлинария еретика из слова, написанного им к противникам Божественного воплощения Слова: „и иудеи, распявшее тело, распяли Бога, и нет никакого разделения в Св. Писании Слова и плоти, но одна природа, одна ипостась, одно действование»¹⁰²⁹. Итак, „в книгах еретиков» или сборниках их сочинений, которыми пользовался Феофилакт для выбора нужных собору еретических свидетельств, послание к противникам Божественного воплощения Слова надписывалось именем Аполлинария и помещалось между другими подлинно-Аполлинариевыми произведениями¹⁰³⁰. Иначе говоря, в VII-м веке еще сохранялись списки сочинений Аполлинария¹⁰³¹, в которых находилось и дошедшее до нашего времени под именем Юлия послание к противникам Божественного воплощения. Прекрасно подтверждая собой указание автора „Учения отцов о воплощении», это авторитетное свидетельство вместе с тем поставляет вне сомнения и вывод Каспари и Дрэзеке о том, что послание к противникам Божественного воплощения ложно надписано именем Юлия и на самом деле принадлежит Аполлинарию. И мы сейчас увидим, что все, что может быть сказано об этом послании на основании его содержания, вполне согласуется с этим выводом.

Послание к противникам Божественного воплощения переносит нас в новую стадию христологических вопросов, когда Аполлинарий увидел свое учение перетолковываемым со стороны полемистов и вынужден был защищаться. По своему содержанию оно стоит в ближайшем отношении к идеям, развитым Аполлинарием в послании „О единстве во Христе тела с Божеством». Его тесная связь с последним язвствует уже из полного заголовка его. В подлинном тексте оно предназначается „πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει ὄμοουσίου», т.е. к тем, которые ведут борьбу против Божественного воплощения Слова под предлогом имени „единосущный», или, к тем, которые возставали против приложения к Богочеловеку термина „όμοούσιος», но с точки зрения Аполлинария на самом деле вели борьбу против Божественного воплощения.

Аполлинарианское учение о единосущном единении во Христе плоти с Божеством, в силу которого имя „единосущного Богу» приличествует Христу и по телу, и составляло содержание послания о единстве. В новом своем послании Аполлинарий хочет защитить это учение, хочет доказать, что тот, кто ведет борьбу против изложенного им воззрения на единосущное единение плоти и Божества во Христе, тот противится или отвергает самое воплощение Слова. С этою целью, в начале послания, он сжато формулирует свое учение об отношении плоти к Божеству во Христе, отстраняя те крайние выводы, какие делали отсюда его противники. Он не учит о том, что тело Христа само по себе единосущно Богу, что оно с неба, а не от Св. Девы Марии; он утверждает только то, что плоть Господа не отделима от Бога Слова и составляет с Ним одно Лицо и одну ипостась; в силу такого единения с Богом Словом она приобщается и к наименованию единосущного по природе Отцу, которое свойственно соединившемуся с ней Слову¹⁰³². „Ибо нет ничего покланяемаго и спасительного вне Св. Троицы», а потому если плоть Господа не приобщается к наименованию единосущности, если воплощение ставится вне Св. Троицы, „не сопричисляется к Ней», то оно лишается своей спасительности, уничтожается всякая надежда христиан и самое христианство вменяется в ничто, ложными становятся слова Св. Писания, должно и Дева именуется Богородицей¹⁰³³. Поэтому, – казалось Аполлинарию, – и тот, кто отвергает у плоти Господа право на имя единосущной Богу по единению с Словом, отвергает воплощение Слова. В противоположность этому разделению Слова и плоти он настаивает на единстве их. „Нам-же, – говорит он, переходя к положительному раскрытию своего учения, – должно исповедовать, что Христос Иисус Господь наш, Котораго родила Дева, есть Сын Божий и истинный, сущий прежде веков, единосущный Отцу» и не отделять плоть Его ни от Божества, ни от поклонения, „ибо невозможно не разделяя Божественной жизни, разделять поклонения»¹⁰³⁴. „Если Слово стало плотью, то поклоняющийся Слову покланяется плоти и поклоняющийся плоти поклоняется Божеству, и апостолы, поклоняясь телу, поклонялись Богу Слову, и Дева, родившая плоть, родила

Слово и была Богородицей, и Иудеи, распявшее тело, распяли Бога, и нет никакого разделения Слова и плоти Его в Св. Писаниях, но (возвещается) одна природа, одна ипостась, одно действование, одно лицо, весь Бог и весь человек»¹⁰³⁵. „Ибо одно и тоже тело и Бог, Которому оно принадлежит, хотя плоть и не преложилась в безтелесное, но имеет как свойственное нам по рождению от Девы, так и то, что выше нас, по слиянию или единению с Богом Словом»¹⁰³⁶. В этом единении и состоит таинство нашего спасения; в таком понятии о воплощении, по Аполлинарию, оно не отчуждается и не отделяется от Св. Троицы¹⁰³⁷.

В своем содержании послание заключает довольно определенные признаки, указывающие на время его составления. Оно написано тогда, когда аполлинарианское учение о тесном единении Бога с плотию, в силу которого плоть Христа названа была им единосущной Божеству, возбудило против себя полемику, когда выступили люди, отвергавшие представленное Аполлинарием решение христологического вопроса. Раздались в церкви голоса, обвинявшие Аполлинария в учении о том, что плоть сама по себе единосущна Богу, что она не от Девы Марии, а с неба. Волнение, начавшееся в церкви из-за учения Аполлинария, полемика, развившаяся против него, вынудили его к самозащите, к разъяснению и оправданию своего учения о плоти Христа. Он уже предпринимал решительные меры для достижения этой цели. Был уже составлен им собор, на котором изложено это учение. Этот собор Аполлинарий упоминает в первых строках своего послания. „Ни мы, ни наш собор, никто из людей, имеющих разум, не говорит, или не думает, что плоть сама по себе единосущна (т.е. Богу)». Что здесь разумеется под ἡμετέρα σύνοδος? В послании Аполлинария ἡμετέρα σύνοδος является представителем и выразителем развитого в нем аполлинарианского учения. Послание берет на себя задачу защитить этот собор и повсюду выражается во множественном числе: „мы», „наш собор» и т.д. Значит под ἡμετέρα σύνοδος нельзя разуметь ничего иного, кроме собора аполлинарианского, бывшего в Антиохии или Лаодикии под председательством

Аполлинария. Этот собор разсуждал по христологическим вопросам: Аполлинарий пишет, что „наш собор не говорит, что плоть сама по себе единосущна (Богу)», значит, собор занимался изложением учения о плоти Христа или вообще о воплощении. Вслед за упоминанием того, о чем собор не говорил, послание продолжает: „мы не говорим, что плоть Господа нашего И. Христа с неба, но исповедуем, что Бог Слово воплотился от Святой Девы Марии и не разделяем Его от плоти Его». Так как в послании „мы» и „наш собор» стоят рядом друг с другом и представляются одинаково мыслящими, то в приведенных словах: „мы не говорим и т. д.» должно скрываться указание на решение собора. В отрывках сочинений Аполлинария, сообщаемых Леонтием, находится соборное исповедание аполлинарианского характера, вполне совпадающее с этой характеристикой „собора», сделанной Аполлинарием в его послании. Оно приводится Валентином в его Апологии под заголовком: „Аполлинарий и те, которые со мною, так мыслим о воплощении»¹⁰³⁸. Содержание этого исповедания составляет прямую параллель к идеям, развитым в послании. Оно открывается заявлением: „плоть, единосущную нашей плоти, приняло из Марии живое Слово Божие в единстве с Божеством, с начала зачатия в Деве», – заявлением, вполне гармонирующем с тем определением, какое влагает Аполлинарий в послании в уста собору. Исповедание борется с теми же крайними воззрениями, что и послание; его анафема падает на утверждающих, что плоть несотворенной природы и единосущна Божеству, что она не из Марии и что Божество страстно. В своем учении оно тождественно с посланием; основываясь на словах Евангелиста Иоанна: Слово стало плотью, оно говорит о таком же тесном единении Бога с плотью, в каком находится дух человеческий к плоти. Оно называет Господа ὑπὲρ ἡμᾶς ἄνθρωπος, в параллель ὑπὲρ ἡμᾶς σάρξ послания. Добавление к исповеданию, сделанное Иовилем епископом, учит о Христе, как Боге и человеке, одном и том же (в послании: тело и Бог, Которому оно принадлежит, одно и то же), как одной ипостаси и одном нераздельном лице („но одна природа, одна ипостась, одна энергия, одно лицо» послания),

как покланяемом и славимом вместе с плотью (посл. „в поклонении не отделяется и плоть Его») и утверждает, что плоть Христа есть плоть не человека, не раба, не созданного лица, но Самого Бога Слова, Творца, единосущного Отцу (посл. „и нет никакого разделения Слова и плоти в Св. Пис.», „сущность Его (воплотившегося) по невидимой стороне – Божество, а по видимой плоть»). Это совпадение исповедания соборного с содержанием послания дает достаточное основание к тому заключению, что послание к противникам Божественного воплощения составлено было вскоре же после того собора, которому принадлежит разсмотренное исповедание. Из биографических сведений об Аполлинарии мы знаем, что этот собор имел место в конце 378-го или в начале 379-го года; значит, и самым вероятным временем написания послания должно считать 379-й год.

II. Послание Феликса о вере и воплощении.

Под именем послания папы Феликса в новейших исследованиях об Аполлинарии и его сочинениях разумеется небольшой отрывок, дошедший до нашего времени в актах третьего вселенского собора¹⁰³⁹ и заключающий в себе учение о Лице Иисуса Христа. Он читается так: „а касательно воплощения Слова и веры веруем в Господа нашего Иисуса Христа, рожденного от Девы Марии, веруем, что Он есть вечный Сын Божий, а не человек, воспринятый Богом, так чтобы был отличен от Него, ибо Сын Божий не воспринял человека так, чтобы был отличен от Него, но будучи совершенным Богом, соделался совершенным человеком, воплотившись от Девы»¹⁰⁴⁰. Как третий вселенский собор, читавший этот отрывок, так и его председатель св. Кирилл Александрийский, пользовавшийся им в своем Апологетике против восточных¹⁰⁴¹, принимали его за подлинное произведение того лица, имя которого значится в его надписании¹⁰⁴². В первый и единственный раз подозрения в его подлинности были высказаны на собеседовании православных с северианами в 531-м году председателем собрания Ипатием Ефесским. Еще Евтихий в апелляции к папе Льву 1-му называл Феликса в числе тех отцов, которые отвергали термин „две природы» в

приложении к Лицу Бога Слова воплотившегося¹⁰⁴³. Его последователи поступали также, и на собрании 531-го года в защиту своего учения ссылались на свидетельство папы Феликса. В ответ на это Ипатий заявил, что приводимое ими изречение не принадлежит Феликсу и представляет собой фальсификацию, пущенную в обращение аполлинаристами¹⁰⁴⁴. Это заявление Ипатия и подало повод ученому Каспари отнести читанный на третьем вселенском соборе отрывок к тем ложно надписанным именами св. отцев сочинениям, какие вышли из аполлинарианской школы¹⁰⁴⁵; высказанное в качестве догадки мнение Каспари Дрэзеке принял за неподлежащий сомнению результат и фрагмент Феликса поместил в своем издании сочинений Аполлинария, как его подлинное произведение¹⁰⁴⁶. Но оба названные ученые в своих разсуждениях о происхождении послания Феликса опустили из внимания одно, очень важное в данном случае, условие, значительно усложняющее рассматриваемый вопрос. Дело в том, что под именем Феликса до нашего времени сохранились и опубликованы в печати два фрагмента с различным надписанием и содержанием: один из них уже упомянутый нами находится в актах Ефесского собора, а другой издан кардиналом Маэм, заимствовавшим его из арабской рукописи Ватиканской библиотеки¹⁰⁴⁷. Кроме того, в сирских кодексах Британского музея существует еще третий, более обширный фрагмент, озаглавливаемый автором каталога музея, как „The Creed of Felix – изложение веры Феликса“¹⁰⁴⁸. В каком отношении между собой стоят все эти фрагменты? Принадлежат ли они одному и тому же сочинению с именем Феликса или каждый из них имеет самостоятельное значение? наконец, к какому из этих фрагментов должно относить заявление, сделанное Ипатием? – К сожалению, на эти вопросы мы пока не можем дать вполне удовлетворительного и надлежащим образом обоснованного ответа, так как важнейший для этой цели фрагмент, хранящийся в Британском музее, еще доселе ждет своего появления на свет. Отстраняя же этот фрагмент, как недоступный пока для общего пользования, и обращаясь с поставленными вопросами к тем двум отрывкам,

какие существуют в печати, мы считаем за более вероятное признать за каждым из них самостоятельное значение. К такому заключению приводит нас сравнение их надписаний: первый из них, включенный в актах Ефесского собора, надписывается так: „из послания Феликса, святейшаго римского епископа и мученика, к епископу Максиму и александрийскому клиру»¹⁰⁴⁹; второй же, изданный Маэм, извлечен, как говорит его надписание, из трактата Феликса о вере и воплощении¹⁰⁵⁰. Конечно, нет ничего невозможного в том, что и при этой разности в надписаниях оба фрагмента принадлежат одному и тому же сочинению, но для такого отожествления пока мы не имеем прочных данных; не выходя за пределы фактов и не вступая на путь догадок, мы должны остановиться на том результате, что в первом фрагменте мы владеем остатком письма Феликса к Максиму, во втором же нам предлежит отрывок его сочинения, разъяснявшего веру в воплощение. Некоторое подтверждение эту выводу дает анализ заявления Ипатия Ефесского. Ипатий знал и различал два свидетельства, заимствуемые из Феликса: одно, приведенное на Ефесском соборе, и другое – то, на которое опирались монофизиты. Когда севериане, обвиняя Халкидонский собор в новшестве, указали между прочими авторитетами и на Феликса, учившего „об одной природе после соединения», Ипатий отвечал: „эти свидетельства, о которых вы говорите настолько ложны, что ни одного из них не пожелал упомянуть блаженный Кирилл... в свидетельствах, какия он приводил против богохульства Нестория на Ефесском соборе»¹⁰⁵¹. Отсюда яснейшим образом следует, что свидетельство из Феликса, о котором шла речь на собеседовании 531-го года, в своем содержании заключало учение об одной природе Богочеловека и в актах Ефесского собора не находилось. Обоим этим признакам прекрасно соответствует фрагмент, опубликованный Маэм: „веруем, – говорится в нем, – в Иисуса Христа нашего и исповедуем одно Его Лицо, одну ипостась, одну природу Слова воплощенную, и Его без семени зачатие... Он есть один и единственный, как на небе, так и на земле, видимый и невидимый; Он есть тот-же Сын Божий прежде веков, который потом, по исполнении

времен, обитал в Марии; Он есть одна ипостась и одно Лицо. Если кто не верит так и не исповедует, того мы анафематствуем»¹⁰⁵². Так как этот фрагмент найден Маэм в монофизитской рукописи и, следовательно, был в обращении у монофизитов в качестве довода в пользу их учения, то естественно допустить, что его именно и имели в виду севериане, ссылаясь на Феликса, как на защитника учения об одной природе Богочеловека. К этому фрагменту и должно приурочивать как сомнение Ипатия в его подлинности, так и заявление об аполлинарианском его происхождении. Своей терминологией и в особенности своим положением об одной природе Бога Слова по воплощении фрагмент Мая прямо обличает свою подложность и своего автора располагает искать в школе Аполлинария. Аполлинарий первый из церковных писателей высказал это положение, и ему вполне приличествует замечаемое в фрагменте стремление оттенить Божество Христа и Его единство. Основываясь на словах Ипатия, только этот фрагмент мы и можем считать принадлежащим аполлинарианской школе и, вероятно, самому Аполлинарию. Что же касается до отрывка из письма Феликса к Максиму, читанного третьим вселенским собором, то, при современном состоянии сведений о нем в науке, мы не видим никаких поводов признавать в нем вместе с Дрэзеке произведение Аполлинария. Ипатий, на которого Дрэзеке опирается в своем утверждении, ни слова не говорит о том, чтобы этот отрывок возбуждал в нем или в его время какие-либо подозрения; напротив, отвергая подлинность представленной северианами цитаты из Феликса на том основании, что она не известна ни Кириллу, ни отцам Ефесского собора, он этим самым дает понять, что в его глазах принадлежность Феликсу первого отрывка стоит вне всякого сомнения, и, потому, никоим образом не может быть свидетелем за его аполлинарианское происхождение.

III. Изложение веры, согласное с 318-ю отцами.

„Изложение веры, согласное с 318-ю отцами» упоминается Леонтием Византийским в ряду сочинений Аполлинария, надписанных именами святых отцов¹⁰⁵³. Это есть единственное

и до сих пор не обращавшее на себя внимания указание на существование такого сочинения у Аполлинария. Ни сам Леонтий, ни другие церковные писатели, для которых это сочинение осталось неизвестным, ни слова не приводят из него, не сообщают ничего относительно его содержания и характера. Леонтий относил его к тем мнимо-отеческим творениям, при помощи которых „одержимые болезнью Аполлинария или Евтихия или Диоскора» хотели укрепить свою ересь. Основываясь на этом, можно утверждать, что „Изложение веры, согласное с 318-ю отцами» имело своим предметом раскрытие учения о Лице Богочеловека и о взаимоотношении в Нем Божества и человечества в том виде, в каком развивал его Аполлинарий, потому что только при этом условии монофизиты могли находить в нем какую-либо опору для своих воззрений. Как известно, до нашего времени дошло несколько сочинений, претендующих на то, чтобы быть изложением веры 318-ти отцов, причем в каждом из них между прочим излагается и учение о Богочеловеке; нет ли в числе этих сочинений и того, о котором говорит Леонтий? Научное право на постановку и обсуждение этого вопроса мы почерпаем из следующих соображений. Между документами, относящимися к истории третьего вселенского собора, а также и в некоторых рукописных собраниях древних символов сохранилось одно исповедание исключительно христологического содержания, которое носит такое надписание: изложение святых 318-ти богоносных отцов против Павла Самосатского¹⁰⁵⁴. Несомненно не принадлежащее Никейскому собору, который имеется в виду в его надписании, это исповедание¹⁰⁵⁵ до сравнительно недавнего времени вызывало среди ученых самые разнообразные мнения относительно своего происхождения. Одни ставили его в связь с деятельностью первого вселенского собора¹⁰⁵⁶, другие читали в нем осуждение Нестория, подразумеваемого в имени Павла Самосатского¹⁰⁵⁷, трети признавали его произведением, составленным не только после несторианских споров, но позднее и эпохи евтихианской¹⁰⁵⁸. Лучшим исследованием этого исповедания, положившим конец этим разрозненным мнениям, наука обязана норвежскому ученому Каспари, приобретшему

себе известность именно образцовым изучением истории символов¹⁰⁵⁹. Подвергнувши его „точному и тщательному разсмотрению», Каспари пришел к тому предположению, что „Изложение 318-ти отцов» есть продукт школы Аполлинария и поэтому принадлежит последним десятилетиям IV-го или началу V-го столетия¹⁰⁶⁰. Но при этом тщательном разсмотрении Каспари не воспользовался приведенным нами свидетельством Леонтия Византийского о том, что среди сочинений самого Аполлинария, обращавшихся в VI-м веке под ложными надписаниями, существовало именно „Изложение веры, согласное с 318-ю отцами», и вообще не имел его в виду. Между тем это свидетельство замечательным образом совпадает с выводами, сделанными Каспари относительно происхождения сохранившегося до нашего времени „Изложения против Павла Самосатского», и не только может прямо подтвердить собой эти выводы, но и естественно вызывает дальнейшие вопросы о том, не принадлежит ли это исповедание самому Аполлинарию? не тожественно ли оно с тем, о котором говорит Леонтий?

Рассматривая с этой точки зрения содержание „Изложения против Павла Самосатского», мы встречаем здесь самые желательные данные для утвердительного ответа на поставленные вопросы. Развитое в изложении учение о Лице Богочеловека носит на себе явные следы своего происхождения из аполлинарианской школы и в своей терминологии близко напоминает свойственный Аполлинарию язык. Оно исповедует „Господа нашего Иисуса Христа, по духу прежде веков рожденного от Отца, по плоти на последок дней рожденного от Девы»¹⁰⁶¹ подобно тому, как и Аполлинарий исповедовал Христа „Богом по духу, человеком по плоти»¹⁰⁶². Оно признаёт в Нем „одно Лицо, сложенное из Божества небесного и человеческой плоти, и одно подобно человеку»¹⁰⁶³ совершенно согласно с учением и терминологией Аполлинария, называвшего природу Богочеловека „сложенной»¹⁰⁶⁴ и Его Лицо „одним сложным, подобно человеку»¹⁰⁶⁵. Дальнейшее выражение изложения: „(исповедует Иисуса Христа) всего Богом и всего человеком (ὅλον θεὸν καὶ ὅλον ἄνθρωπον)»¹⁰⁶⁶ буквально

повторяется в послании Аполлинария „К противникам Божественного воплощения”: „Он (Иисус Христос) есть, – говорится здесь, – весь человек, весь Бог (ὅλος ἄνθρωπος, ὅλος Θεός)”¹⁰⁶⁷. Специально-аполлинарианские идеи развивает изложение, когда оно, переходя к частнейшему раскрытию общих положений, выражает свою веру во Христа, как „всего Бога и с телом, но не по телу Бога, и всего человека и с Божеством, но не по Божеству человека..., всего несозданного и с телом, но не по телу несозданного, всего созданного и с Божеством, но не по Божеству созданного”¹⁰⁶⁸. В этих словах „Изложения» находит себе яркое выражение учение о тесном единении Бога и плоти во Христе в том смысле, в каком понимал его Аполлинарий. В одном письме к Дионисию, отрывок которого приводит Леонтий, он подобно изложению высказывается так: „плоть Спасителя не одной и той же сущности с Богом, так как она есть плоть, а не Бог; Бог же она, поскольку соединена с Божеством в одно Лицо»¹⁰⁶⁹. В другом письме к Дионисию, сохранившемся под именем папы Юлия, он учит: „не будем разделять нераздельное, – не отделяя Божество от тела, когда тело называется образованным во чреве, и не отделяя тело от Божества, когда Божество прославляется несозданным»¹⁰⁷⁰. Еще решительнее заявляет свое аполлинарианство изложение, когда оно исповедует Богочеловека „всего единосущным Богу и вместе с телом, но не по телу единосущным Богу... и вместе с Божеством единосущным нам по плоти»¹⁰⁷¹. Совершенно ту же мысль проводит и Аполлинарий в послании „О единстве во Христе тела с Божеством»: „Христос, – писал он здесь, – единосущен Богу по духу невидимому, включая в это имя (единосущного) и плоть..., и опять единосущен людям, включая и Божество»¹⁰⁷². Весьма характерично для изложения то явление, что его последовательная, стройная речь тотчас же прерывается, как только оно доходит до этого положения о „единосущии Христа Богу вместе с телом». В этом пункте оно не довольствуется уже одним простым заявлением, а присоединяет к нему подробное объяснение с явным намерением предохранить это свое учение от перетолкований и крайних выводов. „Исповедуем, – говорит

оно, – всего единосущного Богу и вместе с телом, но не по телу единосущного Богу подобно тому, как не по Божеству Он единосущен людям, хотя и с Божеством единосущен нам по плоти; и когда говорим, что Он единосущен Богу по духу, не называем Его по духу единосущным людям, и обратно, когда возвещаем, что Он единосущен людям по плоти, не возвещаем Его единосущным Богу по плоти, ибо как по духу Он не единосущен с нами, потому что по духу Он единосущен Богу, так и по плоти Он не единосущен Богу, ибо по плоти Он единосущен нам»¹⁰⁷³. „Изложение» хочет сказать, что, исповедуя Богочеловека единосущным Богу и вместе с телом, оно не учит ни о том, что плоть единосущна Богу, ни о том, что Божество единосущно людям. Мы знаем, что в этом нечестии обвиняли Аполлинария, и обвиняли именно на основании его учения об единосущии плоти Христа Богу. В послании к противникам Божественного воплощения он пишет: „ни мы, ни наш собор и никто из здравомыслящих людей не скажет или не помыслит, что тело само по себе единосущно Богу.., (но) по единению с Богом Словом Его плоть имеет общение в единосущности по природе Слова с Отцом»¹⁰⁷⁴. – Итак, в „Изложении 318-ти отцов» предлагается учение несомненно аполлинарианское; терминология его находит себе точные параллели в сочинениях Аполлинария; Леонтий же Византийский прямо свидетельствует, что в числе подложных произведений, обращавшихся в его время, существовало тоже „Изложение 318-ти отцов», принадлежавшее Аполлинарию. Не естественно ли отожествить все эти факты и признать, что в дошедшем до нашего времени изложении мы имеем сочинение Аполлинария, – то самое, о котором говорит Леонтий?

Некоторое сомнение в правильности такого отожествления может возбуждать, на первый взгляд, самое свидетельство Леонтия. Во-первых, Леонтий, по-видимому, относит известное ему „Изложение» к числу тех сочинений Аполлинария, которые приписывались св. Афанасию; во-вторых, сообщаемое им надписание не вполне совпадает с надписанием сохранившегося до нашего времени изложения против Павла Самосатского. Что касается до первого из сейчас означенных

недоумений, то вызываемое им затруднение уясняется очень легко. Нет ничего невозможного в том, что в век Леонтия „Изложение против Павла Самосатского» действительно имело в своем заголовке имя св. Афанасия, хотя последнее и не сохранилось в известных нашему времени рукописях этого изложения. Но и это предположение оказывается излишним, если внимательно всмотреться в свидетельство Леонтия: упомянувши о том, что „и у многих правоверующих» можно было в его время найти принадлежащие на самом деле Аполлинарию „Подробное изложение веры» Григория Чудотворца, письма Юлия и слова о воплощении или изложения Афанасия, Леонтий продолжает – „к каковым (сочинениям или изложениям) относится и то, которое надписывается изложением, согласным с изложением 318-ти (όποια ἔστιν ἡ ἐπιγραμένη ἐκθεσὶς συμφωνοῦσα τῇ τῶν τιή)“¹⁰⁷⁵. Леонтий хочет сказать, что изложение, согласное с 318-ю отцами, не смотря на свое надписание, есть сочинение Аполлинария, и ни мало не говорит о том, чтобы это изложение приписывалось в его время св. Афанасию¹⁰⁷⁶. Слова его, таким образом, не вынуждают необходимо думать, что упоминаемое им изложение относится им к числу подложных сочинений Афанасия. Еще менее затруднений представляет собой указываемое им надписание. Дело в том, что Леонтий вовсе не имел намерения сообщать точно то надписание, которое значилось в заголовке известного ему Аполлинариева изложения, согласного с 318-ю отцами: он просто хотел только обозначить это сочинение, как принадлежащее Аполлинарию, подобно тому, как он коротко обозначает и подложные „письма» Юлия, не указывая точных их надписаний. Принимаемое в этом смысле, свидетельство Леонтия вполне приличествует сохранившемуся до нашего времени изложению против Павла Самосатского, которое также выдает себя за произведение 318-ти отцев. К тому же это изложение в рукописях и существующих изданиях не имеет одного и того же постоянного надписания; в сирском переводе, изданном у Каспари, оно надписывается так: „изложение веры собора, который собран был в Антиохии в дни Галлиена царя, главами которого были Дионисий Римский и Дионисий

Александрийский; был на нем также и Григорий Чудотворец»¹⁰⁷⁷; в актах же Ефесского собора оно называется „определением (ὅρος) епископов, собравшихся в Никее на соборе против Павла Самосатского, о воплощении Бога Слова, Сына Отца»¹⁰⁷⁸. С обоими надписаниями свидетельство Леонтия не стоит в сродстве, но за то оно хорошо отвечает надписаниям того же исповедания, под какими оно сохранилось в рукописях Ватиканской¹⁰⁷⁹, Флорентийской и Венской библиотек¹⁰⁸⁰. Во всех упомянутых рукописях оно озаглавливается, как „Ἐκθεσὶς τῆς ἀγίας συνόδου τῶν τιη' (θεοφόρων)¹⁰⁸¹ πατέρων κατὰ Παύλου τοῦ Σαμωσάτεως»¹⁰⁸², что Леонтий коротко и отметил, как „Ἐκθεσὶς, συμφωνοῦσα τῇ τῶν τιη' (πατέρων)”. Следовательно сообщаемое Леонтием надписание Аполлинариева „Изложения» скорее говорит в пользу предложенной нами гипотезы о тожественности его с сохранившимся до нашего времени „Изложением против Павла Самосатского», чем против ее. Разумеется, с полною несомненностью эта тожественность никогда не может быть доказана, но нам думается, что только в признании ее находят себе удовлетворительное объяснение как свидетельство Леонтия, так и история „Изложения» против Павла Самосатского».

IV. Беседа Ерехтия, епископа Антиохии Писидийской.

В одной из своих многочисленных статей, посвященных изследованию литературной деятельности Аполлинария, Дрэзеке причисляет к аполлинарианским сочинениям с фальсифицированными надписаниями еще беседу Ерехтия, епископа Антиохии Писидийской¹⁰⁸³. История этой беседы совершенно тожественна с историей разсмотренных нами подлинных произведений Аполлинария, приписанных Григорию Чудотворцу, Афанасию, Юлию и Феликсу. В сирских монофизитских рукописях Британского музея цитаты из Ерехтия идут рядом с цитатами из Григория Чудотворца, Афанасия, Юлия и Феликса и приводятся именно с целью обоснования учения об одной природе Богочеловека¹⁰⁸⁴. Подобным образом, и некоторые из полемистов VI-го века, отвергая авторитетность выдержек, заимствованных монофизитами из подложных

творений, упоминают в числе последних и беседу Ерехтия. Так, св. Ефрем Антиохийский, вообще ставшийся примирить монофизитские цитаты с православным учением и, потому, не разделявший сомнений в их подлинности, пишет об Ерехтии: „если Ерехтий понимал этот термин (одна природа) подобно Афанасию, Кириллу и Юлию (т.е. в смысле одной ипостаси), то это было бы лучше, но если и вопреки мнению тех (отцов), то и в этом нет ничего удивительного, ибо *многие из священных мужей уличили его в болезни Евтихия*»¹⁰⁸⁵. Решительнее Ефрема выражается о сочинении Ерехтия автор „De sectis“: „предъявляют, – говорит он о монофизитах, – еще выдержку из Ерехтия, имя которого нигде не встречается между отцами (*ὅστις οὐδέποτε ἤκούσθη εἰς πατέρας*), и такую, что, когда Тимофей написал книгу против собора и привел эту выдержку из Ерехтия, то его собственный пресвитер Кир написал к нему: желаю, чтобы ты исправил это, ибо Ерехтий никогда не был известен среди отцов»¹⁰⁸⁶. Автор „De sectis“, таким образом, не только отвергает цитату из Ерехтия, как подложную или не имеющую отеческого авторитета, но, по-видимому, высказывает сомнение и в самом существовании Ерехтия. О действительном происхождении этой цитаты он ни слова не говорит, но так как он рассматривает ее рядом с подложными сочинениями Григория, Афанасия и Юлия, принадлежащими на самом деле Аполлинарию, то и это его свидетельство рождает вопрос о том, не относится ли к числу подлинных произведений Аполлинария и беседа Ерехтия.

Решить этот вопрос можно только на основании исследования содержания и языка самой беседы. К сожалению, более обширные фрагменты ее лежат еще неизданными в сирских рукописях Британского музея; в печати в настоящее время существует только небольшой отрывок, найденный Маэм в монофизитской рукописи Ватиканской библиотеки¹⁰⁸⁷ и занимающий у Миня всего $20\frac{1}{2}$ строк¹⁰⁸⁸. Выходя из слов пророка **Исаии 9:6**, этот отрывок отвергает тех, которые отличают во Христе рожденное от обитавшего в Нем Бога и признают две природы; так мыслящих автор его называет иудействующим племенем; в имени Еммануила он видит „узду

молчания», налагаемую на это учение, и доказательство того, что и „Дева родила не две природы, но Бога таинственно воплотившагося». Все эти мысли фрагмента стоят в близком сродстве с учением Аполлинария; он также возставал против разделения одного Христа на двух сынов и в таком учении видел возрождение ереси Павла Самосатского; термин „две природы» он отрицал и его защитников приравнивал к Иудеям¹⁰⁸⁹; в словах св. Писания, одновременно указывающих на Божество и человечество Христа, он всегда находил доказательство и подтверждение своего учения об одной природе Бога Слова по воплощении. Но всех этих совпадений между отрывком из беседы Ерехтия и сочинениями Аполлинария, – совпадений по мысли, – еще недостаточно для того, чтобы признать автором его Аполлинария. Указанные совпадения хорошо могут быть объяснены тем, что беседа Ерехтия составлена была лицом, разделявшим воззрения аполлинарианской школы; свидетельствуя за аполлинарианское происхождение беседы, они ничего еще не говорят в пользу авторства самого Аполлинария; для этого вывода нет твердых данных в языке фрагмента, нет и ни одного внешнего свидетельства. Итак, при современном состоянии сведений о беседе Ерехтия, вероятнее считать ее произведением какого-нибудь аполлинариста (быть может, носившего то имя, которое и значится в ее надписании); более же обстоятельного решения вопроса о происхождении ее нужно ожидать тогда, когда делаются известными в печати те фрагменты этой беседы, которые еще сохранились в рукописях до нашего времени.

Разсмотренными сочинениями ограничивается ряд произведений Аполлинария, надписанных именами св. отцов Григория Чудотворца, Афанасия, Юлия и Феликса. Все они, за исключением „Подробного изложения веры», имеют одно и то же содержание, посвящены разрешению одного и того же вопроса о Лице Богочеловека и единении в Нем Божества и человечества; все они предлагают одинаковое и решение этого вопроса. Здесь, поэтому, удобно остановиться и спросить: из каких элементов составилось учение Аполлинария, раскрытое в

этих сочинениях, и в чем заключаются его характеристические черты?

Свой исходный пункт христология Аполлинария получила в учении о Св. Троице, формулированном на первом вселенском соборе. Что Христос есть Бог и что Его явление есть пришествие Бога на землю, – в это верует вся церковь с первых дней своего существования. Но одно дело – веровать в простоте сердца, другое – пытаться уяснить веру при помощи мысли, выразить ее в логически выработанных определениях (формулах). Для богословской мысли IV-го века утвержденное на Никейском соборе понятие о Сыне Божием, единосущном Отцу и истинном Боге, предлагало естественную задачу – раскрыть во Христе отношение Божества к человечеству, Творца к созданию, Безконечного к конечному. Ариане, учившие о тварности Сына Божия, не имели нужды слишком много тратить сил на разрешение этой проблемы: соединение тварного с тварным несравненно легче мыслилось, чем соединение Божества с тварным, и так как в воззрениях ариан Сын Божий был Словом, то во Христе им не было надобности признавать еще человеческую душу; вместо нее они поместили Слово, и Христос явился у них, как Сын Божий и плоть человеческая¹⁰⁹⁰. Построяя легко свою христологию, они в то же время не упускали случая затруднить это дело для защитников единосущия; в борьбе против Никейских определений они пользовались уничтожительными речениями Св. Писания о Христе и на них основывали свое положение о низшей Его природе по сравнению с Божеством Отца. Этот прием арианской аргументацииставил защитникам единосущия прямую обязанность разъяснить, как должно мыслить во Христе соединение единосущного Отцу Сына с человеческой природой, и показать, что на уничтожительных речениях Писания еще нельзя основывать уничтожение и Божества во Христе. К этой цели единодушно и стремились все защитники Никейского исповедания. В противоположность арианству они утверждали, что Христос есть Тот Сын Божий, Который прежде всех веков рождается от Отца. Прилагая учение о Троице к христологии они выдвигали, таким образом, на первый план Божественность

Христа, исповедовали в Нем Бога во плоти. Эта черта отличает собой учение св. Афанасия о Лице Богочеловека: внимание Афанасия всецело сосредоточено на Божестве Христа и на защиту этого Божества направлена вся его энергия. „Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии»¹⁰⁹¹. „Будучи всемоющим и Создателем вселенной, Оно в Деве уготовляет в храм Себе тело и усвояет Себе оное, как орудие»¹⁰⁹², и в Своих делах „являет Себя, что Оно – Отчее Слово, вождь и Царь вселенной»¹⁰⁹³. Его Божество осталось при этом неизменным, не потерпело ни умаления, ни преложения. „Он не был так обнят телом, что когда был в теле, тогда не был вне тела»¹⁰⁹⁴; „в человеческом теле пребывая и Сам животворя оное, Он, как Слово, оживотворял и вселенную, пребывал во всех тварях и был вне вселенной»¹⁰⁹⁵. „Кто научил или научился сему? Какой ад изрыгнул сию речь, что Слово преложилось в плоть, кости, волосы и в целое тело и изменилось в собственном естестве?... Кто измыслил сие мерзкое нечестие?»¹⁰⁹⁶ – Как защитник Никейского собора, занимавший в первую половину своей жизни видное место в рядах православных¹⁰⁹⁷, Аполлинарий действовал в этом же направлении и его христология, как она рисуется в разсмотренных сочинениях, стремилась понять Христа, как воплотившегося Бога, раскрыть Божественность Его Лица. Его мысль также всецело направлялась на Божество Христа. „Родившийся от Девы Марии есть Бог по природе и Бог истинный, а не по благодати и не по причастию»¹⁰⁹⁸. Божество в Нем не потерпело ни изменения¹⁰⁹⁹, ни превращения, ни умаления¹¹⁰⁰; как Слово, Он всегда находится всюду и всё обнимает Собой; будучи особенно слит с плотью, Он оставался не объятным для нее¹¹⁰¹ и пребывал безстрастным в страдании¹¹⁰². Это основное стремление выставить на вид Божество Христа заключало в себе ту опасность, что человеческая Его природа оставалась в стороне, терялась из внимания; изучение и определение ее свойств отходило на второй план, было неясно и неполно. Без сомнения, св. Афанасий исповедовал Христа, как Бога и совершенного

человека, однако в более ранних его произведениях обычным обозначением человеческой природы были *σῶμα* и *σάρξ*, параллельно которым шли *οἶκος*, *ναός*, *ὅρουανον* и т.п.¹¹⁰³. Он выражается так: „Христос был Бог во плоти”¹¹⁰⁴; „тело носил Сын ради спасения мира”¹¹⁰⁵; у него встречается даже такая мысль: „по плоти говорим, что Сын умер, и погребен и воскрешен из мертвых, по духу же Он был везде, и на небе и на земле”¹¹⁰⁶. Впрочем, когда потребовали обстоятельства более точной формулировки учения о человеческой природе Христа, Афанасий выразил исповедание полного Его человечества, и достаточно прочесть одно его послание к антиохийцам, чтобы видеть, что и в этом догмате он был таким же великим учителем церкви, как и в учении о Троице. Аполлинарий не удержался на той высоте, на которой он стоял некоторое время, как защитник Никейского символа. В своем стремлении раскрыть Божественность Христа оншел так далеко, что пожертвовал для этой цели полнотой Его человеческой природы. В рассмотренных нами сочинениях он всюду обозначает человечество Христа термином *σάρξ* и *σῶμα*; здесь он еще не разрабатывает в подробностях учение о ней, но сопоставление его отдельных выражений показывает, что в его понятиях *σάρξ* не обнимало собой полной человеческой природы, что оно обозначало не всего Адама, но только внешний вид его, форму, *σχῆμα*. Как точнее понимал Аполлинарий эту форму? что из полной человеческой природы он признавал во Христе? – на эти вопросы рассмотренные сочинения не дают ответа, а так как в своеобразном решении этих вопросов и заключается главное заблуждение Аполлинария, то в рассмотренных сочинениях учение их автора является еще в благоприятном виде.

Другим главным пунктом, к развитию которого стремился Аполлинарий в своем учении о Богочеловеке, было положение о личном единстве Христа. Это положение также стояло в связи с учением о Троице. Христос есть один, то есть, одно Лицо, ибо если во Христе два сына – один истинный Сын Божий, а другой Сын Девы, ставший Богом по дару и благодати, – то Троица обращается в четверицу и воплощение отделяется от Нее¹¹⁰⁷. Но на пути к разъяснению этого положения Аполлинария, как и

некоторых других богословов его времени, встречало новое затруднение. Оно состояло в нёвыработанности терминологии тогдашнего времени. Чтобы раскрыть единство Христа, сохраняя в Нем Божество и человечество, необходимо было иметь дело с такими терминами, как *ούσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις*. Но взаимное отношение понятий, обозначаемых этими терминами, далеко не всеми одинаково мыслилось. Правда, в учении о Троице мало-по-малу было достигнуто общее соглашение в том, что *ούσία* или *φύσις* обозначает собой родовое понятие, *κοινόν*, а *ὑπόστασις* – лицо или индивидуум, *ἴδιον*, в области же христологии продолжало еще царствовать прежнее смешение понятий, о котором Иероним в половине 70-х годов писал к Дамасу: „школа светских наук не знает иного значения слова: ипостась, как только сущность“¹¹⁰⁸. И не только в IV-м веке, но даже и в V-м у св. Кирилла Александрийского, термины: природа (или сущность) и ипостась употребляются, как совершенно однозначащие¹¹⁰⁹. Аполлинарий еще менее мог различать эти два термина, так как он был поклонником Аристотелевской философии, которая знала только индивидуальную природу и потому не могла установить никакого различия между *φύσις* и *ὑπόστασις*. Выходя из Аристотелевского отожествления понятий природы и ипостаси, антиохийские богословы, желавшие раскрыть полноту и самостоятельность во Христе Божества и человечества, не только признали в Нем две природы, но и слишком резко разделили их. Две природы во Христе у них обратились в двух сынов, из которых один был вечно рожденный от Отца Сын Божий, а другой – человек из Марии, Иисус. Полнота природ сохранилась, но единство лица изчезало; Христос у них являлся „иным и иным“¹¹¹⁰, внешним сопоставлением двух самостоятельных природ или ипостасей, сопоставлением двух сынов. Это понятие о Христе противоречило вере церкви и уничтожало самое воплощение. Аполлинарий хорошо понял несостоительность этого понятия и горячо взялся за опровержение его; его доводы, поскольку они направляются не против учения о двух природах, а против признания во Христе двух сынов, разнообразны, сильны и правильны. Но желая

разъяснить единство Христа, он в противоположность антиохийцам впал в новое заблуждение: выходя из того же отожествления понятий природы и лица, он признал во Христе не только одно Лицо, но и одну природу, слив Божество и человечество в одну сущность. Мы уже говорили, что само по себе выражение Аполлинария „μία φύσις. Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» не заключало в себе никакого заблуждения и могло быть понимаемо в православном смысле¹¹¹¹, но у него оно выдвигается в качестве противоположения к учению о двух природах, и потому имеет иной смысл, нежели у св. Кирилла. В рассмотренных сочинениях Аполлинарий отвергает всякую мысль о каком-то бы ни было разделении одного Христа, о каком-то бы ни было двойстве в Нем. Высшее единение Бога с человеком во Христе, по его мнению, и состояло в том, что Бог и плоть составили одну природу. „Тело не есть само по себе особая природа в едином Христе, так как оно не есть само по себе живое существо..., и Слово не выделяется в особую природу, которую Оно имеет по безплотию, так как Господь в плоти, а не безплотный обитал в мире»¹¹¹². Это отожествление природы и лица во Христе повлекло за собой новые заблуждения. Если Бог и плоть во Христе составили одну природу, или сущность, то, стало быть, плоть во Христе единосущна Богу. Аполлинарий не остановился пред этим выводом и признал, что „сама по себе плоть не единосущна Богу, но Бог – она, поскольку соединена в одно Лицо с Божеством»¹¹¹³, что Христос „вместе с плотию единосущен Богу»¹¹¹⁴, что „плоть и Бог во Христе – одно и тоже»¹¹¹⁵. Получалось логическое противоречие: одну и ту же природу, согласно Аполлинарию, нужно было называть и единосущной Богу и единосущной людям, об одной и той же сущности говорить, что она есть Бог и что в то же время она есть создание. Это противоречие подмечено было противниками Аполлинария. А чтобы устраниТЬ его, Аполлинарий должен был обратиться к полному раскрытию своих воззрений на отношение Божества и человечества во Христе. Он это и сделал, – на вопрос своих противников он ответил отрицанием человеческого ума во Христе, то есть, высказал то учение, за которое он был

отвергнут и осужден, как еретик. Как это случилось, об этом говорят нам фрагменты догматических сочинений Аполлинария.

Глава пятая. Фрагменты догматических сочинений Аполлинария

Значение утраченных сочинений Аполлинария и характер сохранившихся от них фрагментов. – 1. Сочинение о Св. Троице; отзывы о нем свв. Василия и Григория Богослова; попытка Дрэзеке открыть это сочинение Аполлинария в псевдо-Иустиновском „Ἐκθεσὶ πίστεως...” и изложение ее оснований; ее несостоительность. 2. Полемические сочинения против Диодора и Флавиана; их содержание и значение. 3. Сочинение Аполлинария „О Божественном воплощении”; возможность возстановить это сочинение; необходимость отличать его от другого „Слова о воплощении”; анализ идей и понятий сочинения о воплощении в порядке его содержания; характеристика сочинения и время его появления. 4. Перечень догматических сочинений Аполлинария, известных по названиям, и обсуждение полученных от них фрагментов.

В историко-догматическом отношении важнейшее значение в ряду сочинений Аполлинария принадлежит тем из них, которые во всей полноте раскрывали учение их автора о Лице Богочеловека, или, полемизируя с противниками, подробно уясняли его с той или другой стороны. Такого рода сочинения были изданы Аполлинарием в конце его жизни и деятельности, – не ранее 70-х годов IV-го века, когда он открыто выступил со всеми особенностями своей христологической теории и возбудил в церкви волнения и полемику. Конечно, характерные черты воззрений Аполлинария можно наблюдать и в рассмотренных нами его сочинениях, принадлежащих по большей части раннейшему периоду его жизни, но здесь они еще далеко не имеют той резкой окраски, какую они получили в позднейших его произведениях; здесь они еще маскируются в таких терминах, которые удобно могут быть истолкованы согласно с учением церкви. Уже один тот факт, что эти сочинения были надписаны великими именами св. Григория, Афанасия и Юлия и своими надписаниями вводили в ошибку такого ревнителя православия, как св. Кирилл

Александрийский, наглядно показывает, как легко христологическая терминология их могла быть понята в желательном для православного смысле. Не таковы те сочинения, какими Аполлинарий заявил себя с 70-х годов IV-го века. В них он предпринял смелую задачу – раскрыть в возможной ясности и всесторонности свои воззрения на Христа, оправдать и защитить их как по сравнению с общераспространенным учением, так и в виду тех возражений, какие встречала его теория в рядах православных. Эти сочинения уже не оставляют места для сомнений и колебаний на счет неправославия их автора: их идеи и воззрения определены и их терминология не допускает перетолкования. В них Аполлинарий борется с учением церкви о полных двух природах во Христе и хочет его оспорить: в них, поэтому, он является главою новой ереси. – Сочинения этого класса не сохранились до нашего времени в целом виде; их постигла та же судьба, какая выпала в истории богословской литературы на долю большей части сочинений древних еретиков, то есть, они были уничтожены. Сами ученики Аполлинария, изменявшие надписания некоторых книг своего учителя, видели себя вынужденными исключить их из круга надписываемых святоотеческими именами сочинений, так как они носили на себе слишком явственную печать аполлинарианства. Без сомнения, аполлинарист, подделывавший надписи на менее важных произведениях своего учителя, – с целью обезпечить им доступ и распространение среди православных, – еще с большою готовностию подвергнул бы той же операции главные христологические его труды, если бы содержание их не уничтожало всякую надежду на удачный исход подлога. Так, важнейшее сочинение Аполлинария „о Божественном воплощении“ не испытalo никакого изменения в своем надписании: оно цитируется под именем его автора до VII-го века¹¹¹⁶. И выдержки из этого сочинения, оставленные св. Григорием Нисским в его обширном полемическом труде, прекрасно уясняют причину, обусловившую собой это кажущееся невнимание учеников Аполлинария к важнейшему его произведению. Они со всею ясностью показывают, как мало

возможно было надписать такого содержания произведение каким-либо известным и значительным именем в истории церковной литературы; в нем каждый тезис обличал автора-ересиарха, сознательно борющегося против церковного учения и резко проводящего собственную теорию. К тому же это сочинение о воплощении было особенно распространено среди читающей публики, знакомо было главнейшим противникам Аполлинария и вызвало пространное опровержение со стороны св. Григория Нисского. Этой причине и должно приписать то, что вообще до настоящего времени не сохранилось в целом виде ни одного специфически аполлинарианского произведения с полною христологической теорией, хотя Аполлинарий и издал не мало подобных сочинений. Заключать к последнему дает основание внушительное число фрагментов, полученное от Аполлинария под различными названиями. Можно без преувеличения сказать, что фрагментов Аполлинариевых произведений сохранилось столько, сколько их не сохранилось ни от одного другого еретика древности. Судя по этому, на первый взгляд, можно было бы ожидать, что большое число фрагментов с именем Аполлинария, оставленных древностью, даст в себе достаточный материал для возстановления в общих чертах содержания и характера утерянных его сочинений. Однако, при ближайшем разсмотрении дела, такое ожидание ничем или весьма малым оправдывается. Сохранением фрагментов Аполлинария мы главным образом обязаны православным полемистам с монофизитством, но задача, какую они при этом преследовали, делала для них излишним приводить из Аполлинариевых сочинений разнообразные выдержки. Они пользовались ими с двоякою целью: с одной стороны, они хотели раскрыть тожество или тесное сродство монофизитской ереси с аполлинарианством в учении об одной природе Богочеловека, с другой – путем сравнения подлинно-Аполлинариевых произведений с сочинениями, выдаваемыми монофизитами за творения свв. Григория, Афанасия и Юлия, старались доказать подложность последних и их действительную принадлежность Аполлинарию. Но так как вопрос о подлоге разрабатывался ими на основании сравнения

только тех цитат, которые предъявлялись монофизитами в свою защиту и которые содержали в себе тоже учение об одной природе Христа, с параллельными местами Аполлинариевых сочинений, то все сохраненные полемистами фрагменты имеют одно и тоже содержание и в большинстве случаев говорят об одном и том же предмете. Эта однородность Аполлинариевых фрагментов весьма затрудняет и во многих отношениях делает невозможным определить содержание и состав тех сочинений, откуда они заимствованы. Часто приходится довольствоваться одним надписанием, оставляя в стороне решение дальнейших библиографических вопросов за невозможностью сказать что-либо более определенное.

Не смотря на эти трудности изучения фрагментов Аполлинария, отказываться от исследования их нет оснований. То обстоятельство, что в этих фрагментах предлежат нам остатки важнейших в историко-догматическом отношении сочинений Аполлинария, заключает в себе достаточно сильный мотив к изучению их. И это изучение не бесплодно. Внимательный обзор и сравнение фрагментов, полученных под разными надписаниями, приводит в некоторых, – правда, весьма редких, – случаях к открытию их тесного взаимоотношения и к признанию принадлежности их одному и тому же сочинению. Эти открытия важны в том отношении, что они с каждым шагом приближают к более ясному представлению о потерянных сочинениях, к возстановлению их состава и хода мыслей. Это должно сказать главным образом о важнейшем христологическом сочинении Аполлинария о воплощении и о книгах против Диодора. Что касается до прочих сочинений Аполлинария, то перечень их и анализ оставшихся частей, как бы последние ни были незначительны, всё же должны вести к более точному представлению относительно литературно-догматической деятельности Аполлинария. – В этой главе мы и разсмотрим фрагментарно сохранившиеся сочинения Аполлинария в том порядке, в каком они следовали по времени своего появления, начиная с книги его о Троице.

1) Сочинение Аполлинария о Троице.

Сочинение Аполлинария о Троице не дошло до нашего времени; о его существовании у Аполлинария и характере содержания мы узнаём из вторых рук, – из свидетельств его современников – свв. Григория Назианзина и Василия Великого. „Надмеваясь книгою своею о Троице, – пишет св. Григорий об аполлинаристах, – они клевещут на нас, будто бы вера наша не здравая, и многих обольщают...; нужно знать, что Аполлинарий, хотя и присвоил св. Духу именование Божества, однако же не сохранил у Него силы Божества. Ибо составлять Троицу из великаго, большаго и величайшаго, как бы из сияния, луча и солнца (то есть, из Духа, Сына и Отца), – что ясно написано в его книгах, – есть такая лестница Божества, которая не на небо ведет, но низводит с неба»¹¹¹⁷. Эти слова были сказаны св. Григорием в то время, когда он, покинув в Июне 381 г. Константинополь, поселился в Назианзе или в поместье своего отца в Арианзе¹¹¹⁸, и из своего уединения не отказывался наблюдать за жизнию своего отечества. Они, однако, не дают возможности ближе определить время появления книги Аполлинария о Троице; всю свою деятельность Григорий посвятил на борьбу с арианством, и только когда, возвратившись в свой родной город, он ясно увидел в нем следы широкого влияния аполлинарианства¹¹¹⁹, он обратился к изучению и опровержению сочинений Аполлинария; его молчание и незнакомство с этими сочинениями в более раннее время, поэтому, не может еще свидетельствовать за позднее их появление¹¹²⁰. Более точные указания относительно времени издания Аполлинарием книги о Троице может дать св. Василий своими письмами, относящимися к 373-му году. В этом году севастийцы пустили в ход сочинение, принадлежащее Аполлинарию, и на основании его осуждали Василия в том, что он разделяет изложенное там учение¹¹²¹. Что это было за сочинение, – Василий не дает прямого ответа; но он характеризует его содержание так, что оставляет полную возможность догадаться, о чем оно разсуждало. В письме к Мелетию, говоря об этом сочинении, он называет Аполлинария близко подходящим к нечестию Савеллия; – значит, сочинение, составлявшее вопрос, посвящено было раскрытию учения о

святой Троице. В этом окончательно и убеждает выдержка, приведенная Василием отсюда, в которой Аполлинарий раскрывает вопрос об отношении Лиц св. Троицы. Однако, позднее двумя годами, когда обвинения св. Василия в связях с Аполлинарием снова усилились, он, принужденный очистить себя от нареканий, писал между прочим: „не помню, чтобы когда просил я у него (Аполлинария) книгу (*βιβλίον*) о св. Духе, или получил посланную от него»¹¹²². Не об этой ли книге о св. Духе шла речь и в 373-м году? Из приведенных слов Василия видно, что он отрекается от знакомства с книгой о св. Духе; он говорит далее, что он не многие сочинения Аполлинария читал, что у него нет досуга входить в такие исследования; к тому же он и не охотник до новостей¹¹²³. Напротив, книгу, о которой шла речь в 373 году, Василий знал и читал¹¹²⁴, и в письме к Мелетию цитировал. Сверх того, в 375 и 376-м году нарекания на Василия касались только его знакомства с Аполлинарием¹¹²⁵; в 373-м же году Василия осуждали именно за сочинения¹¹²⁶ Аполлинария. Значит, книга о Св. Духе должна быть отличаема от той книги с тринитарным содержанием, о которой говорит Василий в письмах 373-го года и которую читал Григорий Богослов.

Что представляло собой содержание этой книги о Троице? – этот вопрос решается трудно ввиду противоречивых, даже диаметрально противоположных суждений о ней свв. Григория и Василия. Если Григорий находит в развитом там учении „лестницу», то есть, субординационизм, то Василий обличает автора ее в нечестии Савеллия, то есть, в монархианстве. В доказательство своих обличений Василий ссылается на следующее место Аполлинариева сочинения: „так что необходимо представлять себе первое тожество сопряженно во всем, лучше же сказать, соединенно с инаковостью, коль скоро говорится, что второе и третье есть одно и тоже. Ибо что есть Отец первично, то Сын есть вторично, и Дух третично. Но опять, что Дух есть первично, то Сын есть вторично, поколику без сомнения и Господь есть Дух, и Отец третично, поколику без сомнения Бог есть Дух. И если неизреченную тайну сию выразить усиленнее, то Отец есть отечески (представляемый)

Сын, а Сын – сыновно (представляемый) Отец. А подобно сему можно сказать и о Духе, поколику Троица есть единый Бог»¹¹²⁷. Сами по себе недостаточно ясные, эти слова Аполлинария особенно не вразумительны благодаря тому, что они переданы отрывочно от хода разсуждения, которому они принадлежат. Начало их, очевидно, представляет собой уже вывод из предыдущего (ὅτε – так что, почему); но к какому учению относится этот вывод, к учению-ли самого Аполлинария¹¹²⁸, или к учению, опровергаемому им¹¹²⁹, – этого решить невозможно. – С большою легкостью уясняется свидетельство Григория Богослова. По его словам, Аполлинарий построил свое учение о Троице так, что Троица представлялась сложенной „из великаго, большаго и величайшаго, как бы из сияния, луча и солнца“. Мы уже имели случай заметить, что это суждение Григория следует относить не к онтологическому, а к экономическому учению Аполлинария о Троице. Аполлинарий не отделял догмата о Троице от догмата о воплощении, и свою христологию развивал в связи с тринитарным учением. Вероятно, он и в известной Григорию „книге о Троице“ поступал таким же образом: он здесь рассматривал Троицу так, как Она проявила в деле спасения людей, в деле возведения перстного человека в небесного, и на это намекает сам св. Григорий, называя Троицу Аполлинария лестницей, которая не на небо возводит, но низводит с неба. Этот вывод прекрасно подтверждается сохранившимися до нашего времени фрагментами полемического сочинения Аполлинария против Диодора. Первый фрагмент из него озаглавливается так: „καὶ ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον λόγῳ, τῷ πρώτῳ μετὰ τὸν περὶ Τριάδος λόγον, ἐν κεφαλαίῳ ἰδέ“¹¹³⁰; значит, до 14-й главы первой книги Аполлинарий оправдывал свое учение о Троице против нападений Диодора, но содержание оставшихся фрагментов относится исключительно к христологическим вопросам. Отсюда следует, что Диодор опровергал такое сочинение Аполлинария, в котором учение о Троице соединено было с учением о воплощении, а это вполне и согласуется с словами Григория. – Так как об этом сочинении Аполлинария св. Василий говорит в письмах 373-го года, то и время его составления нельзя отдалять от этой даты.

Книга Аполлинария о Троице в ряду прочих его доктринальных произведений обращает на себя внимание в том отношении, что она является переходной стадией к сочинениям с подробным изложением христологии и потому должна была иметь важное значение в процессе развития доктринальных воззрений Аполлинария. Однако, на основании свидетельств древности о ней трудно сказать более того, чем мы сказали. Желая вознаградить современную науку за утрату этого любопытного сочинения Аполлинария, ученый Дрэзеке утверждает, что оно подобно многим другим произведениям Аполлинария сохраняется еще в целом виде и по наше время, хотя и не под именем его действительного автора. Он пытается доказать, что издаваемое в числе подложных творений св. Иустина Философа „Изложение правой веры“ есть ничто иное, как та книга Аполлинария о Троице, о которой говорят Василий Великий и Григорий Богослов¹¹³¹. К обозрению и обсуждению направленных к этой цели доводов Дрэзеке мы и переходим¹¹³².

Сочинение с именем Иустина „Ἐκθεσις τῆς ὁρθῆς πίστεως ἡτοι περὶ τριάδος“¹¹³³ становится известным в церковной литературе с VI-го века; его цитируют Леонтий Византийский, автор „Patrum doctrina“, Никифор Константинопольский, Евфимий Зигабен, Феориан¹¹³⁴ и Михаил Глика¹¹³⁵. Его непринадлежность Иустину, имя которого оно носит в своем надписании, не требует никаких доказательств; позднейшее происхождение этого тринитарно-христологического содержания сочинения ясно видно в каждой его строчке, в каждом термине и понятии. Оно принадлежит к тем блуждающим произведениям древне-церковной письменности, относительно автора которых не составилось никакого определенного взгляда в науке¹¹³⁶ и время появления которых обозначается обычно веками¹¹³⁷. Правильному обсуждению этого сочинения до последнего времени отчасти препятствовало то обстоятельство, что, при исследовании его, оно принималось в том целом виде, в каком оно и существует в изданиях. Дрэзеке¹¹³⁸ впервые принадлежит заслуга на основании анализа кодексов, указанных в издании Отто¹¹³⁹, открыть две редакции этого сочинения, – пространную, в какой оно обычно и издавалось, и более краткую, в которой оно

существует в древнейших кодексах¹¹⁴⁰, – чем вносится уже не малое упрощение в решение вопроса о происхождении сочинения. Свое право различать эти две редакции, помимо указания кодексов, Дрэзеке утверждает длинным рядом доказательств и соображений и последовательным сравнением обеих редакций. Мы отметим главные пункты отличия пространной редакции от краткой: а) добавления в кодексах второго класса написаны языком иным по сравнению с текстом кодексов древнейшей фамилии: в то время как последний излагает предмет ясно и определенно, языком свободным от риторических прикрас, добавления кодексов второго класса отличаются неясностью и искусственною изысканностью выражений, доходящей до темноты¹¹⁴¹; б) автор пространной редакции имеет свои излюбленные слова и обороты; с) он с особым усердием развивает некоторые темы, высказанные в краткой редакции, как напр. тему об ограниченности человеческого познания¹¹⁴²; д) в отношении к тексту кодексов древнейшей фамилии автор вставок лишь распространяет некоторые положения обрабатываемой редакции, нарушая иногда связь и последовательность ее и компилируя по местам книги св. Василия против Евномия¹¹⁴³ или слова св. Григория Богослова¹¹⁴⁴. Автор этих вставок и должен быть уличен в том преднамеренном обмане, который находит Гарнак¹¹⁴⁵ в его начальных словах, имеющих целью расположить читателя к признанию принадлежности „Изложения правой веры“ Иустину ссылкой на известные труды этого апологета против иудеев и эллинов, так как этих слов нет в кодексах древнейшей фамилии¹¹⁴⁶. Краткая редакция открывалась прямо с теперешней второй главы словами: „итак (τοίνυ) почитать одного Бога научают нас Божественные писания“¹¹⁴⁷. Эту краткую редакцию¹¹⁴⁸ сочинения о правой вере или о Троице Дрэзеке и считает делом Аполлинария¹¹⁴⁹, надписанным учениками его именем Иустина с тою же целью, с какою они искали надписания и других его сочинений.

В развитии своих доказательств Дрэзеке хочет опираться на внешние и внутренние признаки принадлежности этого сочинения о вере или Троице Аполлинарию; он находит его

содержание вполне соответствующим той характеристике, какую дает св. Григорий Богослов о книге Аполлинария о Троице¹¹⁵⁰. Слова Григория нам известны: насколько же соответствует им сочинение псевдо-Иустина о Троице в его краткой редакции? Что касается до надписания сочинения, то цитаты древне-церковных писателей из псевдо-Иустиновского изложения веры вполне совпадают с тем заголовком книги Аполлинария, какой сообщает св. Григорий. Автор „*Patrum doctrina*“ знает его, как „*βιβλίον περὶ τριάδος*“¹¹⁵¹. Леонтий и Никифор дают ему надписание „*περὶ τῆς ἀγίας τριάδος*“¹¹⁵². Оно также хорошо отвечает и тому известию Григория относительно содержавшегося в книге Аполлинария учения о Св. Духе, что в ней этот последний „присвоил Св. Духу именование Божества“. Если не понимать это свидетельство в том смысле, что Аполлинарий назвал Св. Духа Богом (как в *Κατὰ μέρος πίστις*), то и оно находит себе полное оправдание в рассматриваемом псевдо-Иустиновском сочинении; в нем исповедуется одна сущность и одно Божество Троицы¹¹⁵³; Св. Дух вместе с Отцем и Сыном называется „одним и тем же по сущности“¹¹⁵⁴ и имя Божества признаётся общим для всех Трех Лиц¹¹⁵⁵; разделяя всё существующее на созданное и несозданное, псевдо-Иустиновская книга о Троице на основании Св. Писания доказывает, что ни Сын, ни Дух не причисляются к тварному бытию¹¹⁵⁶, а напротив Сын открыл Божественную природу Духа, повелевши своим ученикам крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа¹¹⁵⁷ и т.д. Но не эти совпадения могут решить вопрос о принадлежности псевдо-Иустиновской книги о вере Аполлинарию, так как они должны найти себе место в любом сочинении о Троице, написанном позднее IV-го века. Более характеристичным следует признать то замечание Григория, что Аполлинарий составил Троицу из великого, большого и величайшего, как бы из сияния, луча и солнца. Григорий говорит, что это ясно написано в книгах Аполлинария; написано ли это в книге псевдо-Иустина? Дрэзеке указывает это место в заключительной главе сочинения псевдо-Иустина; здесь автор его отвечает на поставленный им вопрос: „каким образом Слово, присутствуя по сущности в Своем собственном храме

(έν τῷ οἰκείῳ ναῷ, т.е. в человеке), в то же время находится во всем, и какое преимущество имеет Его храм (ό ναός) пред всем прочим?»¹¹⁵⁸. В видах разъяснения этого вопроса, автор пользуется развитым им ранее сравнением Слова с солнцем: „всем нам ежедневно предлежит одно и тоже солнце, и не уделяет из своего света одному более, а другому менее, но всем сообщает свою силу в равной мере. Кто имеет сильное зрение, тот воспринимает большее от его луча (τῆς ἀκτῖνος), не потому, чтобы солнце предлагало ему более, чем прочим, но по силе собственного зрения, немощной же зрением не может по слабости глаз выносить даже отблеска света (τοῦ φωτὸς τῷ ἀπαυάσματι προσβλέπειν). Так мне думается, что и солнце правды, как Бог в равной мере присутствует по сущности во всем, мы же все, как слабые очами и болеющие ранами грехов, не выдерживаем присутствия света, но Его собственный храм, как чистейшее око, вмещает даже сияние всего света (χωροῦντα τοῦ φωτὸς ὅλον τὸν αἴγαλην), ибо он создан от Св. Духа и всецело очищен от греха»¹¹⁵⁹. Здесь, как мы видим, для уяснения догматической истины, действительно, употреблены те же подобия, о каких говорит Григорий Богослов, – подобия солнца, луча и сияния; однако, это совпадение только кажущееся и внешнее. То правда, что слова Григория нельзя относить к онтологическому учению Аполлинария о Троице, но всё же их нужно относить к догмату о Троице, а не к разъяснению отношения естеств во Христе. Григорий выражается ясно, что Аполлинарий составил Троицу „из великаго, большаго и величайшаго, как бы из сияния, луча и солнца», и затем прибавкой: „то есть, из Духа, Сына и Отца» делает несомненным, что эти подобия Аполлинарий прилагал к Лицам Св. Троицы. Иначе бы Григорий не мог обвинить Аполлинария в том, что его Троица представляет собой лестницу, которая не на небо ведет, но низводит с неба. Между тем в псевдо-Иустиновской книге о Троице эти подобия приложены не к уяснению взаимоотношения Лиц Св. Троицы, но к учению о совершенно другом предмете. Излагая свое исповедание об отношении Сына к Отцу, псевдо-Иустин пользуется подобием, указанным в символе веры: „Сын, по его словам, родился от

Отца, как свет возсияет от света»¹¹⁶⁰, но это далеко не то, о чем говорит Григорий. Есть все основания утверждать, что слова Григория о книге Аполлинария относятся к учению о Троице, поскольку она проявляется в деле домостроительства, но чтобы Григорий разумел здесь подобия, приложенные Аполлинарием к чисто-христологическим вопросам, этого не говорит и Дорнер, на которого опирается Дрэзеке; этого не может доказать и Дрэзеке, не извращая слов Григория.

Отсутствие внешних свидетельств за принадлежность псевдо-Иустинова сочинения о Троице Аполлинарию может, конечно, восполняться явственными внутренними признаками его происхождения из-под пера Аполлинария. За ними, по устраниении свидетельства Григория, и должно остаться решающее значение. Всё сочинение псевдо-Иустина резко делится на две части: первая из них (сс. 2–9) посвящена учению о Св. Троице, вторая (10–17) раскрывает учение о Лице Богочеловека. Обратимся к анализу воззрений автора на Св. Троицу. Сравнивая эту часть с подлинными произведениями Аполлинария, Дрэзеке находит между тем и другими общность основных воззрений и совпадение в текстах св. Писания, приводимых в доказательство развиваемого учения о Троице. Однако, указанные этим ученым параллели¹¹⁶¹ далеко не так характеристичны и не так убедительны, чтобы необходимо было признать автором их одно лицо. Без сомнения, пока сравнение касается учения об одном Божестве и одной сущности Св. Троицы, Аполлинарий, как защитник Никейского исповедания, остается солидарным с автором псевдо-Иустиновской книги о вере; но кто-же после IV-го века не учил об одном Божестве и одной сущности Троицы? Кто не признавал Св. Духа принадлежащим к Ней? Кто не приводил в доказательство единосущия Троицы слов Спасителя: идите, научите все народы, крестя их и т.д. (**Мф. 23:19**)? Между тем, все параллели к тринитарной части, представленные Дрэзеке, относятся к этим пунктам. Указавши „общность основных воззрений“, Дрэзеке уже не ставит вопроса о разностях между учением псевдо-Иустина и воззрениями Аполлинария на Троицу, – он замалчивает их, как будто их вовсе и не существует. На

самом же деле, как в общем, так и в частностях „общность основных воззрений» соединяется с существенными разностями, имеющими полное значение и цену в вопросе об авторе, скрывающемся под именем Иустина.

Если бросить взгляд на учение псевдо-Иустина о Св. Троице с его общей и положительной стороны, то здесь прежде всего обращает на себя внимание точность и выработанность понятий автора, оставляющая позади себя время Аполлинария. Мысль его всюду идет от Отца к Сыну и Св. Духу; Второе и Третье Лицо Св. Троицы поставляются в прямое отношение к Первому Лицу. „Из собственной сущности Отец рождает Сына, и из нея же изводит Духа»¹¹⁶². „Отец есть нерожденный, от Которого Сын рождается и Дух исходит»¹¹⁶³. „Как Сын из Отца, так и Дух»¹¹⁶⁴. При единстве Божеской сущности, – Отец, Сын и Св. Дух суть „образы бытия» этой сущности; так „Отец имеет различие с Сыном и Духом по образу бытия, по сущности же одно и тоже с Ними»¹¹⁶⁵. Иной оттенок носили понятия Аполлинария; у него Отец есть не только то, что псевдо-Иустин называет образом бытия, но *εἰς θεός, ἀρχὴ τ. θεότητος, ὁ θεός*¹¹⁶⁶; его мысль шла от Отца через Сына к Духу Святому, и католики могли бы найти в его понятиях зарождающиеся элементы своего учения о Св. Духе, тогда как псевдо-Иустин стоит далеко от всякого сближения с *filioque*. Раскрывая различие Лиц Св. Троицы по образу бытия, псевдо-Иустин всюду Отца называет нерожденным (*ἀγεννητός*), Сына – рожденным (*γεννητός*), Духа – исходящим (*ἐκπορευτός*). Это была терминология, вполне установившаяся в его время: „как бы некая печать, слово „нерожденный», сказанное кем либо, обозначает нам именно ипостась Отца, и опять слыша имя „рожденного», как бы некоторый знак, мы воспринимаем мысль о Сыне, и тотчас же через наименование „исходящего» нам приходит на память особое Лицо Духа»¹¹⁶⁷. Такой определенности еще не знало время Аполлинария, время не установившейся терминологии и бурных споров о единосущии. Аполлинарий означает Отца термином *ἀρχὴ* и *θεός*, Сына – рождением и Господом, Духа – посылаемым от Отца через Сына, и много сил тратит на уяснение того, что для псевдо-Иустина так ясно и определенно.

В частности: Аполлинарий называл Сына – „γέννημα¹¹⁶⁸ и „γεννηθείς¹¹⁶⁹, но не „γεννητός», – Духа Святого – „έκπεμπόμενος δι' υἱοῦ¹¹⁷⁰, „έκ. τ. ούσίας τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ αἰδίως ἔκπεμφθείς¹¹⁷¹ или „έκ. τ. θεοῦ δι' υἱοῦ χορηγούμενος¹¹⁷², но не „έκπορευτός». Весьма сомнительно, чтобы Аполлинарий употреблял выражение τρόποι ὑπάρξεως, которое столь часто в устах псевдо-Иустина¹¹⁷³. Аполлинарий еще борется за то, что псевдо-Иустин раскрывает в качестве общезвестного и общепризнанного. Это ясно выражается в отсутствии полемического элемента в рассматриваемой части. Псевдо-Иустин не упоминает ни о каком противном мнении, ни о каком враге. Правда, он доказывает, что Сын и Св. Дух сопричисляются в Писаниях не твари, но Отцу; однако, это доказательство не есть опровержение противной мысли, но положительное обоснование того тезиса, что Сын и Дух одной сущности с Отцом. Особенно это ясно на учении о Св. Духе; „Дух исходит от Отца», Он есть „исходящий», –этого псевдо-Иустин не считает нужным доказывать; он не намекает ни на что, похожее на духоборство, и ведет речь о Св. Духе всюду рядом с раскрытием учения о Втором Лице. Мог ли так писать Аполлинарий, – ясный ответ на это дает его „Подробное изложение веры» в своей постоянной полемике с врагами единосущия, в анафемах ложным учениям, в стремлении найти, насколько возможно более, текстов в защиту Божества Св. Духа.

В вопросе о принадлежности псевдо-Иустиновского сочинения о Троице Аполлинарию в ряду внутренних признаков главное значение должно быть оставлено за его христологическою частью: здесь должны выступить наружу особенности воззрений автора; здесь Аполлинай не мог бы скрыть себя. Дрэзеке, действительно, и здесь находит совпадения как в положительном содержании, так и в полемических выражениях псевдо-Иустина¹¹⁷⁴, но указываемые им параллели опять же не отличаются определенностью и характерностью и не могут вести ни к какому заключению. Так уже в первом сделанном им сопоставлении слов псевдо-Иустина с подлинными выражениями Аполлинария сходство

касается только отдельных слов и терминов и не относится к существу дела. Он пользуется следующей параллелью:

Περὶ τριάδος

Аполлинария.

*Ἐπειδήπερ ἀμαρτῶν ὁ ἄδαμ θανάτῳ τὸν ἄνθρωπον τοῦ γένος ὑπέβαλε καὶ τὴν φύσιν ὅληνέκ γῆς, ὡς αὐτοὶ νομίζουσι, ὑπεύθυνον τῷ χρέει πεποίηκεν, ὁ οὐίοςάλλα θεοῦ τοῦ καταβάντος τοῦ θεοῦτῶν οὐρανῶν οὐκ ἀποστάς, ἐξ οὐρανοῦ τὸ εἰς ἐνωσιν πρὸς ἡμᾶς κατελήλυθεν. οὐ γὰρ σώματος αὐτοῦ προσειλημένον ἡ κατάβασις, ἀλλὰ θείας ἐνεργείας (Greg. Nyss. *Antirr.*, c. 30, 10, p. 36, 2, 3; p. 34, XXXIII, – Migne, gr. s., t. 7–9; Dräseke, 358, 3–6).* 45, c. 1196.

В выдержке из Аполлинария специфически аполлинианским является не слово *καταβαίνειν*, а понятие, обозначаемое им евангельским термином „сшедший с небеси“ (ό *ἐξ οὐρανοῦ καταβάς* – **Ин. 3:13**) и развитое им в его главном христологическом сочинении, опровергаемом св. Григорием Нисским. Ничего похожего на это понятие не дают ни приводимые Дрэзеке слова псевдо-Иустина, ни целое его сочинение вообще. Отрицание схождения тела с аполлинианским понятием о „человеке с небеси“ ничего не имеет общего, кроме глагола *καταβαίνειν*. Тоже нужно сказать и о следующей параллели:

Μέση δὲ παρθένῳ, ἐκσυμφώνως ὡμολόγηται τὸ σῶμα ἐκ Δαβίτικοῦ... γένος... πλάττειτ. παρθένου, ἡ θεότης ἐξ οὐρανοῦ, ναὸν ἔαυτῷ τὸν τελείοντὸ σῶμα πέπλασται ἐν κοιλίᾳ. ἡ ἀνθρωπόν, μέρος τι λαβὼνθεότης ἀκτιστος αἰώνιος. – (Ep. ad τῆς ἐκείνης φύσεως καὶ εἰς Dionys.; Dräseke, p. 350). Καὶ εἶναι τὴν ναοῦ διάπλασιν οὐσιώσας τέλειον αὐτὸν οὐίον ἀνθρώπου. (K. μ. (Otto, c. 10, p. 34, 9–15; π., Maji, p. 175 a; Dräseke, p. 376, Dräseke, p. 358, 6–11). 22).

Здесь также нет ничего специфически-аполлинианского, и сам Дрэзеке нашел себя вынужденным дать подробное объяснение по поводу слова *ναός*¹¹⁷⁵. В литературном наследстве, оставшемся после Аполлинария, можно указать только на один фрагмент¹¹⁷⁶, где говорится, что „храм тела Иисуса прообразовал не имеющий души и ума (ἀψυχος καὶ ἀνους) храм Соломона“. Между тем, в приведенных словах

псевдо-Иустина *ναός* поясняется приложением *τὸν τέλειον ἄνθρωπον*, – следовательно, под *ναός* разумеется уже „совершенный человек“. Аполлинарий мог сказать, что Бог во плоти есть совершенный человек, поскольку Божество Слова заменяет в Нем ум человеческий, но он никогда бы не определил *ναός*, как *τέλειος ἄνθρωπος*. Параллель, таким образом, ведет скорее к противоположному заключению, чем какого требует общий вывод. Очевидно, что прежде чем начать указывать совпадения в отдельных словах и оборотах, нужно проследить самое христологическое учение псевдо-Иустиновского сочинения и решить тот вопрос, заметны ли в нем следы аполлинаризма и как вообще оно мыслит о воплощении?

Свою христологическую часть псевдо-Иустин посвящает исключительно решению вопроса об „образе единения« двух естеств во Христе. Выразивши свою веру в непостижимость этой тайны и ее недоступность для ума человеческого, он в дальнейшем пользуется подобием человека для уяснения поставленного вопроса. Это подобие для него важно в видах раскрытия учения о двух природах Христа. Псевдо-Иустин есть защитник и представитель учения о Христе, как Боге и человеке. Он пользуется сравнением с составом человека лишь только для того, чтобы разъяснить это учение, и отрицает всецелую применимость его к разрешению вопроса о единении именно на том основании, что „человек, хотя и открывает в себе двойную природу, но не есть две природы, а из двух (*οὐ δύο φύσεις ἔστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο*)"¹¹⁷⁷. В этом отношении псевдо-Иустин считает лучшим заменить подобие человека сравнением с солнцем: „как один свет и одно солнце, – говорит он, – природы же две, то есть, одна природа солнца и другая природа солнечного тела, так один Сын и Господь и Христос и единородный, природы же две, одна выше нас, а другая наша“¹¹⁷⁸. Учение псевдо-Иустина о двух природах, таким образом, ясно и определенно, между тем Аполлинарий был решительным противником диофизитства; он отвергал и термин две природы и то, что разумелось под ним. Мы сопоставим слова псевдо-Иустина с

подлинными выражениями Аполлинария, чтобы нагляднее видеть коренную разность в христологических воззрениях обоих:
Перὶ τριάδος Аполлинарий

Ως είς μέν ἔστιν ὁ „ού δύο πρόσωπα, ούδε δύο φύσεις» (Κ. ἄνθρωπος, ἔχει δὲ φύσεις. π., *Majī*, p. 174. 6; *Dräseke*, p. 377, ἐν ἔαυτῷ δύο διαφόρους...9). „Μία φύσις Θεοῦ λόγου οὕτως ὁ υἱός, εῖς ὧν καὶ σεσαρκωμένη» (*Migne*, gr. s., t. 28, c. δύο φύσεις (*Otto*, c. 11, p.28; *Dräseke*, p. 341, 25). „Μία φύσις 38, 16, 17; *Dräseke*, p.έστιν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἐν ἔχων εἰς δύο 358, 21–25); ὡς ἐν φῶς καὶ οὐ διαιρεῖται» (*Ad Dionys.*, – *Migne*, lat. εῖς ἥμος, φύσεις δὲ δύο, ἡς., t. 8, c. 329; *Dräseke*, p. 348, 349). μὲν φωτός, ἡ δὲ σώματος Οὔτε γὰρ τὸ σῶμα καθ' ἔαυτὸ φύσις ἐπὶ ἥλιακοῦ, οὕτω καὶ εῖς μὲν ἐνὸς Χριστοῦ, ἐπεὶ μηδὲ ζωοποιὸν καθ' υἱὸς καὶ κύριος καὶ Χριστὸς ἔαυτό... οὔτε ὁ λόγος καθ' ἔαυτὸν εἰς καὶ μονογενῆς, φύσεις δὲ ίδιαν μερίζεται φύσιν, ἣν ἔχει κατὰ τὸ δύο, ἡ μὲν ὑπέρ ἥμᾶς, ἡ δε ἄσαρκον (*ibid.*, – *Migne*, *ibid.*, c. 934; ἡμετερα (cit. loc.). *Dräseke*, p. 349, 350).

Различие в учении и терминологии между псевдо-Иустином и Аполлинарием, очевидно, не может идти далее этой противоположности обоих авторов в воззрениях на „образ единения». При этой разности в основных воззрениях теряют всякое доказательное значение те отдельные, общие обоим авторам, выражения и обороты, на какие указывает Дрэзеке¹¹⁷⁹. Так, ἄκρα ἔνωμεις – термин Аполлинария, с особеною любовию и усердием им употребляемый и защищаемый; на языке его он означает то высшее единение Бога Слова с плотью, в силу которого Бог и плоть составляют одну природу. Это же выражение нашло себе место и в книге псевдо-Иустина¹¹⁸⁰, но здесь оно относится уже к ипостасному единению двух природ во Христе, по силе которого Христос есть одно Лицо и две природы, и потому не ведет ни к какому заключению. При сходстве слов, понятия оказываются диаметрально противоположными.

К такому же выводу приводит и сравнительный анализ полемической части в христологическом отделе псевдо-Иустина. В нем псевдо-Иустин обращается к людям, которые „прикрываются защитой христианской веры», которые

„домогаются извращения двух природ», учат о „смешении и слиянии (κράσις καὶ σύγχυσις)» и превращении тела в Божество, то говоря, что Слово стало плотью, то утверждая, что плоть превратилась в сущность Слова¹¹⁸¹. К какой христологической партии могут быть отнесены эти слова? Предполагая автора в лице Аполлинария, Дрэзеке указывает противников псевдо-Иустина в Каппадокийцах и особенно в св. Григории Нисском¹¹⁸². Действительно, в творениях свв. Григория Богослова¹¹⁸³ и Григория Нисского¹¹⁸⁴, вследствие недостаточной выработанности современной им терминологии, встречаются такие выражения об отношении двух естеств во Христе, как слияние или срастворение, но Аполлинарий не мог их обвинить в стремлении к извращению учения о двух природах уже потому одному, что сам он учил об одной природе и одной сущности и пользовался терминами: „смешение, слияние». Он говорил: „о, чистая вера и смешение (*μίξισ*) Божественное! Бог и плоть составили одну природу¹¹⁸⁵. Он называл Слово „*ἴδιως σαρκὶ συγκεκριμένος*”¹¹⁸⁶ и исповедывал в Нем „*τὸν ἄκτιστον ἐν συγκράσει τοῦ κτιστοῦ*»¹¹⁸⁷, и Его природу именовал слитной „*(σύγκρατον)*»¹¹⁸⁸. Он учил об одной сущности Бога с плотью во Христе¹¹⁸⁹, и к учению его более, чем к учению кого-бы то ни было другого шли те обвинения, какие возводит псевдо-Иустин на своих противников. Интересно проследить, как псевдо-Иустин освобождает свое учение от тех возражений, какие в свою очередь предъявлялись ему его противниками. Он ставит вопрос: „какое преимущество имеет храм (=человеческая природа) Слова перед всем остальным?»¹¹⁹⁰ – и отвечает на это раскрытием того положения, что, хотя Слово одинаково (*ἐπ' ἰσης*) всему присуще, как Бог, но не все могут в равной мере принять Его; храм Его, как созданный от Духа Святого и очищенный от всякого греха, вмещает в себе сияние всего света, и потому Слово ему присуще не в равной степени с прочими людьми. В словах псевдо-Иустина ясно слышится желание обойти тот вывод, что если Слово обитает в человеке Иисусе, как в собственном храме, то Христос ничем не отличается от пророков, апостолов и прочих христиан, которым Слово присуще, как Бог. Из рассмотренных уже нами сочинений

Аполлинария мы знаем, что этот вывод был обычным возражением, каким пользовался он для опровержения учения о двух природах. И псевдо-Иустину не удалось решить этого возражения. Пребывание Слова „в храме Своем» у него отличается только по степени от обитания Его в прочих людях, а не по существу; Он только преимущественно пред прочими присутствует в Своем храме, да и это преимущество зависит от свойств храма, как очищенного от всякого греха. „Как солнце, предлежа всем в равной степени по действию, неодинаково всеми воспринимается (т.е. в зависимости от здорового или больного зрения), так и Слово, присущее всему, неодинаково (*οὐχ ὁμοίως*) с прочими присутствует в собственном храме»¹¹⁹¹. Учение псевдо-Иустина о Лице Богочеловека, таким образом, стоит далеко от воззрений Аполлинария, по которому Бог и плоть составили во Христе одну природу и одну сущность, и приближается к христологии противников его, богословов антиохийской школы, как это и заметил еще Дорнер¹¹⁹². Оно носит на себе печать мирной эпохи, когда не только споры о Св. Троице были закончены, но когда самые христологические воззрения не возбуждали особенно горячих волнений, когда ослабело напряжение и затихли споры о Лице Богочеловека. Этого момента нужно искать в истории монофизитских споров¹¹⁹³, а не в век Аполлинария. – Таким образом, попытка Дрэзеке открыть Аполлинариево сочинение о Троице в псевдо-Иустиновском „Изложении веры» не может быть признана удачной.

2) Полемические сочинения Аполлинария к Диодору и Флавиану¹¹⁹⁴.

Не дошедшая до нас книга о Троице положила собой начало горячей полемике Аполлинария с главнейшими представителями антиохийской школы, Флавианом и Диодором. Как тринитарная, так и христологическая часть этой книги подверглась осуждению со стороны Диодора, составившего особое сочинение для разбора воззрений Аполлинария¹¹⁹⁵. В свою очередь и Аполлинарий не отказался отвечать Диодору, и, таким образом, между обоими открылась горячая борьба. Эта борьба очень любопытна. Давно уже стало общепризнанной

церковно-исторической истиной, что никто столько не потрудился над опровержением и устраниением аполлинаризма, как антиохийская школа. И это понятно. Основа христологической теории Аполлинария, учение о высшем единстве Бога с плотью во Христе, при котором исключалось право говорить в отдельности о человеческой и Божеской Его природе, посягало на принцип антиохийской школы, на столь же основное начало ее экзегезиса, требовавшего выделения человеческого элемента от Божественного, исторического от таинственного. К тому времени, когда Аполлинарий выступил со своими христологическими воззрениями, экзегезис антиохийской школы, уже вполне установившийся в своих основных чертах, успел сильно воздействовать на догматические воззрения ее представителей. Привыкши в экзегезисе разделять элемент человеческий от Божественного, они переносили эту привычку и в сферу догматическую и здесь требовали выделения Божества и человечества. Эта догматическая тенденция заметна уже у старших представителей антиохийской школы, боровшихся с арианством, и ясно проглядывает у св. Евстафия, еп. антиохийского¹¹⁹⁶. В лице Диодора эта тенденция получила свое резкое, крайнее выражение, близкое к несторианству; быть может, на резкость этого выражения в свою очередь влияла борьба его с Аполлинарием, в которой самая сущность дела требовала выставлять на вид человеческую сторону Христа¹¹⁹⁷, но в своей основе она порождена была направлением этой школы и принадлежала ему. В христологической теории Диодора Бог Слово и человек Иисус так отделены один от другого, что они живут особой, самостоятельной жизнию¹¹⁹⁸. Теория Диодора является, как раз, обратной стороной учения Аполлинария. Если Аполлинарий настаивал на высшем „единении“, то Диодор стремился к крайнему разделению; если у Аполлинария единение Бога с человеком доходило до поглощения человеческого существа, в котором плоть исповедывалась единосущной Богу, и Бог и плоть составляли одну природу, то по Диодору Бог и человек настолько были разделены между собой, что между ними в сущности предполагалось только воздействие. Если в учении одного

проглядывали нередко идеи позднейшего монофизитства, то в теории другого слышался голос, тожественный с несторианством. Эта разность, эта противоположность в воззрениях уже говорят за то, что Аполлинарий должен был в лице Диодора встретить горячего и резкого противника своему учению, и он действительно не мало боролся с ним. Эта борьба была прецедентом той широкой борьбы, которую церковь должна была пережить позднее, – сначала отражая несторианство, затем осуждая монофизитство. Это была борьба двух, от начала до конца различных воззрений на Христа, широким потоком разлившихся в следующих веках; это, наконец, была борьба самых видных представителей христологического учения во второй половине IV-го века, создавших школы по вопросу, только что начавшему входить в силу и овладевать умами. Если бы памятники этой борьбы дошли до нашего времени в полном и цельном виде, то изучение их стало бы необходимостью для каждого историка несторианства и евтихианства и пролило бы не мало света на исторический генезис этих еретических систем. Но время не сохранило от этой весьма интересной борьбы ничего, кроме разрозненных, разбросанных кое-где обломков. В частности, изучающему догматическую деятельность Аполлинария весьма важно иметь под руками его сочинения против Диодора, чтобы определить степень того отрицательного влияния, какое оказал на него этот антиохиец. Борьба с Диодором по христологическим вопросам в том отношении и любопытна, что она привела не к примирению спорящих сторон, а к более резкому противоречию, к отчуждению и взаимному непониманию. В этой борьбе Диодор осмеял учение Аполлинария о высшем единении; для Аполлинария же слова Диодора оказались „нечестием и неверием антихристовым».

Фрагменты сочинения Аполлинария против Диодора сохранили нам Леонтий Византийский и Феодорит. Леонтий выписывает часть сочинения Тимофея аполлинариста к Гомонию, в котором содержатся выдержки из глав 14, 27 и 61-й первой книги и из 22-й, 36 и эпилога второй книги Аполлинария против Диодора. Феодорит в своих цитатах из этого сочинения

не столь обстоятелен, как Леонтий; он не называет точным именем сочинения Аполлинария, какие цитируются им, хотя он и знал сочинение против Диодора. В ряду его выдержек из недошедших до нас произведений Аполлинария значительное число приводится им под надписанием *ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον βιβλίου*¹¹⁹⁹. Эти выдержки принадлежат тому же сочинению, которое Тимофея-аполлинарист цитирует как книги против Диодора. Отождествить оба эти названия дает право то наблюдение, что во втором диалоге Феодорит приводит те же самые слова Аполлинария под заголовком *ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον βιβλίου*, какие у Тимофея цитируются, как принадлежащие сочинению его против Диодора. Это именно слова из эпилога второй книги: „как люди по неразумному телу единосущны животным, лишенным разума, но отличны по сущности, как причастные разуму, так и Господь единосущен людям по плоти, но отличен по сущности, как Слово и Бог»¹²⁰⁰. Как видно из выдержек Тимофея, сочинение Аполлинария против Диодора было разделено на многие главы; в первой книге их было не менее 61-й, а во второй, не менее 36, исключая эпилог. Такое дробление сочинения на главы, быть может, и подало повод Феодориту цитировать его, как *βιβλίον κατὰ κεφάλαιον*. Под таким же заголовком, как и у Феодорита, мы находим выдержку из сочинения Аполлинария еще у Евстафия монаха¹²⁰¹, но эта выдержка не имеет значения в вопросе об утерянном сочинении Аполлинария против Диодора, потому что она полнее передается Феодоритом в первом диалоге¹²⁰². Так как, судя по сообщенным у Леонтия сведениям о разделении книг Аполлинария против Диодора, это его сочинение должно было иметь очень значительный объем, то весьма трудно, даже невозможно указать место, какое должны занимать выдержки Феодорита в ряду цитат Тимофея, – особенно при той однородности вопросов, какие затрагиваются в них. В деле размещения их можно руководиться только следующими двумя указаниями: 1) в первой своей выдержке Тимофея дает начало христологического отдела книг против Диодора, как видно это из заголовка: „и в книге против Диодора, в начале, после речи о Троице»¹²⁰³; 2) две выдержки Феодорита *ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον*

Βιβλίου, находящиеся во втором диалоге и разделенные словами „καὶ μετὰ βραχέα», принадлежат эпилогу сочинения, так как вторая из этих выдержек цитируется Тимофеем, как находящаяся именно в эпилоге книг против Диодора. В пределах этих и должны быть размещены остальные фрагменты Аполлинария, сохраненные у Феодорита, уже на основании их содержания¹²⁰⁴.

Как и следует ожидать, главным предметом нападения Диодора служило учение Аполлинария о высшем единении Бога с плотью. Диодор осмеивал это учение... Он находил в нем внутреннее противоречие, которое само собой делало невозможным это единение, уничтожало его. Диодор говорил, что при высшем единении Бога с плотью не могут сохраняться свойства Бога и свойства плоти¹²⁰⁵, если же они сохраняются, то нет высшего единения. Эту диалектическую основу возражений Диодор развивает далее. Понимая высшее единение, как слияние или уничтожение первоначальных свойств соединяемых, он в приложении к христологическому вопросу доказывал, что Аполлинарий должен учить или о преложении Божества в тело, или о превращении тела в Божество¹²⁰⁶. Поэтому, в учении о единении он видел высшее нечестие, достойное посмеяния¹²⁰⁷. Для него казалось невозможным признать одну природу в Том, о человечестве и Божестве Которого ясно свидетельствуют Св. книги. Удивляясь, как не стыдно говорить о различном происхождении (т.е. от Бога и Девы) Того, у Кого природа одна и также, он резкою гранью продолжал вести разделение природ далее иставил Аполлинарию вопросы: как может быть семенем Давида Тот, Кто из Божественной сущности? Каким образом Творец мира Тот, Кто есть плод чрева Давида? Как из Авраама Тот, Кто прежде Авраама? Считая эти вопросы неразрешимыми с точки зрения Аполлинария, он убеждал его, чтобы он ответил на них¹²⁰⁸. Эти вопросы отражают на себе чисто-Диодоровское разделение естеств во Христе и в них Диодор попадал в цель; убеждая Аполлинария решить эти вопросы, он справедливо полагал, что для теории Аполлинария они послужат пробным камнем, на котором обнаружится ее несостоятельность. Достаточно

посмотреть, как напрасно Аполлинарий пытается обойти эти вопросы диалектикой, пройти их молчанием, чтобы убедиться, что полемика Диодора в этом случае достигала своей цели. Но защищая человечество во Христе, Диодор вместе с тем отвергал и то единение, в какое плоть поставлялась учением Аполлинария в отношении к Божеству, и слишком резко выделял две природы Богочеловека. Это была слабая сторона полемиста, которую легко в своих интересах мог воспользоваться и воспользовался его противник. То, что было истинного в воззрениях Диодора, не совмещалось с теорией Аполлинария, и то, в чем была правильная сторона учения Аполлинария, разрушало взгляды Диодора. Это сейчас мы и увидим на содержании ответного сочинения Аполлинария.

Аполлинарий твердо выражал свою веру в высшее единение Бога с плотью. В утверждении этого единства, в доказательстве и обосновании его была истинная сторона и действительное значение его христологического учения. Но это единение во Христе Бога и человека он выставлял с такою силою, что принес ему в жертву совершенство и самостоятельность человеческой природы. Тот, кто, как Диодор, осмеивал это единство, тот был в глазах его представителем нечестия и неверия антихриста¹²⁰⁹. Начиная полемику с Диодором, Аполлинарий заранее предвидел ее результаты; он говорил, быть может, передавая слова самого Диодора, что учения о единении не примет ни душа Диодора, ни душа тех, которые приводят его к нечестию этому. Его полемика, поэтому, захватывает не одного Диодора, но и целый кружок лиц, представителем которых служил Диодор, и хочет выяснить те недоразумения, которые встретили у них его воззрения. Так как учение о единении служило главным пунктом нападений Диодора, то Аполлинарий тотчас же и переходит к разъяснению этого понятия, обличая несостоятельность извлеченных отсюда следствий. В этой своей части Аполлинарий богат и силен аргументами. Он начинает с опровержения положения Диодора, что если действительно существует единение, то свойства Бога и свойства плоти не сохраняются¹²¹⁰. Метод, какому следовал Аполлинарий в этом случае, разъясняют отрывки этого

сочинения, находящиеся во 2-м Диалоге Феодорита. Он пользовался аналогиями из мира физического и проверял на них понятие о единении; рассматривая явления смешения, он показывал, что качества смешанных вещей при смешении не уничтожаются в том, что получается от смешения, но смешиваются, и природа смешиваемых не изменяется¹²¹¹. Так, соединение (*σύγκρασις*) огня с железом, делающее железо огнем, так что в нем обнаруживаются свойства огня, не изменяет природы его¹²¹². Но смешение, единение Бога с телом отлично и выше тех соединений, в какие могут вступать предметы мира физического. Ближайшую свою аналогию оно находит, по Аполлинарию, в связи души с телом в человеке. „Если человек имеет душу и тело и они пребывают в единстве, то тем более Христос, имеющий Божество и тело, имеет то и другое пребывающими и ненаслаждаемыми (*μὴ συγχεόμενα*)”¹²¹³. Единение не изменяет природы вещей, не уничтожает их свойств; „если же смешение тел с телами не есть изменение, то тем более смешение Божества с телом”¹²¹⁴. Этим выводом уже *eo ipso* отклонялись обвинения Аполлинария в том, что он будто бы учит о превращении Божества в плоть. Если единение вообще не требует изменения природ, то и Божество не изменилось с принятием плоти. „Принимающий что либо не прелагается в принимаемое, Христос же принял плоть, – значит, Он не преложился в плоть”¹²¹⁵. Аполлинарию настолько чужда мысль об изменении Божества, что воплощение он просто обозначает, как принятие одежды¹²¹⁶. „Сложение Слова с телом не есть ограничение Слова, так чтобы Слово не имело ничего большого пределов тела... Оно не было всецело обнято в сложении, иначе мир бы истощился”¹²¹⁷. С этими словами Аполлинарий направляется против другого вывода Диодора, что учение Аполлинария о единении изменяет природу тела, сообщая ей свойства Божества, и из плоти делает Бога. Слово и плоть и при единении сохраняют свои свойства, ибо Слово не всецело заключено в телесной оболочке. „Конечно человеческая природа причастна Божественного действия, насколько может вместить, не есть иная, как меньшая у большего”¹²¹⁸... Единение, по Аполлинарию, ведет к общению свойств и

наименований, не к изменению. „Если соединение души с телом не производит того, чтобы душа по причине тела стала видимой и чтобы она облеклась иными свойствами тела, так чтобы могла быть делимой или уменьшаемой, то тем более Бог, Который не имеет одной и той же природы с телом, соединяется с ним без изменения»¹²¹⁹. Свои основания для учения о единении и общении свойств Аполлинарий почерпал в том обстоятельстве, что Священное Писание представляет нам Христа в одно и тоже время, как Бога и как человека. Аполлинарий пишет о Диодоре: „он осмеивает высшее единение, как бы высшее нечестие, – о чем однако свидетельствуют св. Писания, которые никогда не истребляют человеческого в том, что есть Божие, и не изгоняют Божественного в том, что человеческое»¹²²⁰. Но с этого пункта уже начинает чувствоваться слабость Аполлинария и сила Диодора. Если Аполлинарий в изречениях Писания искал указаний на объединение Божеского и человеческого элемента, то Диодор стремился разграничить их и имел свое право сильнейшего в том, что Писание действительно говорит о Христе, как человеке полном и совершенном. Из фактов земной жизни Христа и изречений Писания Диодор останавливался на таких, в которых указывалось на человеческое естество Христа и требовал у Аполлинария ответа на них. Эта часть полемики была бы самая важная и любопытная, но она сохранилась только в отрывках, по которым едва можно догадываться, о каком вопросе шла речь. Быть может, содержание всей второй книги против Диодора посвящено было этому вопросу, так как обе выдержки из 22-й и 36-й главы второй книги, сохраненные Леонтием, относятся к разъяснению именно этого пункта. В видах раскрытия неполноты и несостоятельности учения Аполлинария, Диодор, как мы видели, ставил ему такие вопросы: „как то, что из Божественной сущности есть семя Давида? Каким образом Творец мира Тот, Кто есть плод чрева Давида? Каким образом из Авраама Тот, Кто прежде Авраама? 1221« Чтобы выпутаться из противоречий, Аполлинарий еще раз указывает на единение во Христе плоти и Божества и раскрывает учение об общности наименований. „Каким образом Тот, Кто плод чрева Давида, есть Творец мира?» – спрашивал

Диодор. – „Как соединенный Творцу», – отвечает Аполлинарий. – „Каким образом из Авраама Тот, Кто прежде Авраама?» – „Как соединенный Тому, Кто прежде Авраама». – „Каким образом созданное есть несозданное? – Как соединое несозданному»¹²²². – Эти ответы вполне достигали бы своей цели, если бы в них Аполлинарием не предполагалось учение об одной сущности и одной природе Бога Слова воплотившегося. Но если признана одна природа и одна сущность, то получалось нечто странное: приходилось одну и ту же сущность, одну и ту же природу называть и созданной и несозданной, и прежде Авраама и после Авраама и т.д. Это внутреннее противоречие учения Аполлинария ясно видел Диодор: он считал постыдным говорить, что одна и та же природа имеет различное рождение¹²²³. Аполлинарий не разрешил этого противоречия; он в свою очередь дает Диодору ряд вопросов: „Как же не Бог то, что связано с Богом единством Лица? Как то, что соединено с Несозданным жизненным единством, не есть с Ним несозданное? Ибо если нет общности наименований, то нет ничего и соединенного (*συγκεκριμένου*). Чуждо смысла называть Безтелесного именем тела, хотя мы говорим: Слово стало плотью». „Ибо если один удивится, каким образом созданное объединяется в наименовании несозданного, то гораздо более удивится другой тому, каким образом несозданное соединено в наименовании плоти созданной»¹²²⁴.

Ответ Аполлинария не мог удовлетворить Диодора не только по резкой противоположности взглядов, но и по существу дела. Отвечал ли Диодор на книги Аполлинария? – об этом нельзя сказать с точностью. В фрагменте Аполлинария у Юстиниана и автора „*Patrum doctrina*» упоминается *урáма* Диодора, но обозначает ли это *урáма* сочинение Диодора, разобранное Аполлинарием в рассмотренных книгах против него, или оно представляет собою особое письмо Диодора, решить невозможно. Во всяком случае сам Аполлинарий не удовольствовался одним сочинением против Диодора; он полемизировал с ним всюду, где касался учения о Христе, и составил еще специальное сочинение „Против Диодора к

Ираклию», фрагмент которого под указанным заголовком приводится Юстинианом и в „*Patrum doctrina*”¹²²⁵. Что это сочинение представляет собой труд, отличный от „Книг против Диодора”, – это с наглядностию видно из того, что Тимофея аполлинариста, сообщающий фрагменты „Книг против Диодора”, цитирует выдержку, повторенную Юстинианом и автором „*Patrum doctrina*” под заголовком „Против Диодора к Ираклию”, как принадлежащуюциальному, отличному от „Книг против Диодора” сочинению Аполлинария¹²²⁶. Это полемическое сочинение Аполлинария было, таким образом, направлено против Диодора, но назначалось Ираклию. Оно составило особую книгу, получившую название *βιβλίον τῶν ἀποριῶν* – „книги недоумений”, – под каковым она и читалась на VI-м вселенском соборе¹²²⁷. В эпоху VI-го вселенского собора, она начиналась словами: *ἡ ζώὴ τῶν ζώντων αἰτία*¹²²⁸, но Тимофея аполлинарист знал ее с иными начальными словами: „где двое соединяются или видом или единомыслием, двое остаются”¹²²⁹. Тимофея, разумеется, ближе был осведомлен относительно сочинений своего учителя, и его свидетельство о начале книги имеет большую вероятность; быть может, книга, читанная на соборе, содержала в сокращенном виде то, что было в руках Тимофея. Можно догадываться, что это сочинение посвящено было Аполлинарием защите учения о единении и главным образом учения об одной сущности Бога Слова воплотившейся. „Орудие и то, что движет им, совершают одну естественную деятельность, а где одна энергия, там одна и сущность; итак, одна сущность у Слова и плоти”¹²³⁰.

Таковы те немногие остатки, которые сохранились от этой научно-интересной полемики между Диодором и Аполлинарием. Еще менее можно сказать о сочинении его к Флавиану. Из этого сочинения только у Леонтия приводятся две выдержки, которые заимствованы „спустя многое” после начала¹²³¹. Книга к Флавиану открывалась словами: „и до ныне Христос преследуется ничтожными людьми...”, чем косвенно указывалось на полемику антиохийской школы. О чем шла речь в нем? *A-priori* можно ожидать, что и здесь рассматривался тот же вопрос о единении Бога с плотью во Христе. Учение

Аполлинария о единении никак не могла усвоить антиохийская школа. Она понимала единение, как изменение или превращение одной природы в другую; в противном случае, она не находила возможным признать единение двух столь различных природ. Оставшиеся из этого сочинения фрагменты, действительно, и говорят о единении безтелесного с телом и настаивают на сохранении природ. Фрагмент прямо начинается словами: „тем более в слиянии безтелесного¹²³² с телом пребывает природа соединенных».., и затем, переходит к учению об общности наименований. „В совершеннейшем единении именуется Бог воплощенным и тело обожествленным, и поскольку Бог воплощен, Он есть человек, и поскольку плоть обожествлена, она есть Бог». Раскрытию того же предмета посвящен и второй фрагмент.

В ходе развития догматических убеждений Аполлинария полемика его с представителями антиохийской школы имела весьма большое значение и сильно повлияла на его отношение к церковному учению. Печальным обстоятельством для Аполлинария было то, что он вынужден был бороться с христологической системой Диодора, не выражавшей собой правильного понятия о Лице Иисуса Христа. Эта система слишком резко разделяла Божество и человечество, упускала из виду их тесную связь и единство в одном Лице Богочеловека, – и однако претендовала на то, чтобы быть выразительницей истинного учения о Христе. Аполлинарий хорошо понял то, что скрывалось за этой системой; он видел, что в своих выводах она сближала Христа с пророками, апостолами и другими людьми, находящимися под действием Божества, что она подрывала истинное понятие о Нем, как Боге воплощенном. Еще ранее, благодаря полемике с арианством, деятельность его была направлена на то, чтобы оттенить Божественность Христа. Еще ранее, в противовес еретическим, унизительным воззрениям на Христа, он учил об одной природе Бога Слова воплощенной, смешивая в своих аргументах понятие „природы» с понятием „лица» и стоя под влиянием своих философских воззрений. Теперь ему пришлось бороться с таким учением, которое требовало тоже оттенения Божественности Христа и

вызывало на усиленную защиту учения о единении. В противоположность антиохийской школе он и стал настаивать на „единении», – высшем единении, – выдвигая тот термин, за который в следующем же веке должна была бороться церковь. Если Диодор стремился отделить человека от Бога, то Аполлинарий слил их и слил так тесно, что почти отожествил. Если Диодор ратовал за человеческую сторону в понятии Богочеловека, если он хотел дать ей такую самостоятельность, что признавал во Христе только нравственное взаимодействие Бога и человека, то Аполлинарий отверг полноту и совершенство человечества и признал во Христе только одну плоть человеческую, сущность которой он определил тожественной с Словом. В системе Диодора мы видим во Христе человека обожествленного, в учении Аполлинария – „небесного человека», Бога, имеющего одно подобие или вид человека. Неполнота и неправильность в учении Диодора могли только располагать Аполлинария к более резкому и настойчивому проведению своих взглядов. Он отверг учение Диодора, как нечестие и неверие антихристово, и вместе с ним отверг и ту истинную сторону, какая в нем заключалась, – учение о полноте и совершенстве человеческой природы во Христе. Полемика с Диодором и определила его отношение к церковному учению. Обостривши собственные взгляды Аполлинария, она расположила его во всяком признании двух природ видеть то же учение, какое развито Диодором¹²³³; вместо того, чтобы отвергать ложные выводы, сделанные Диодором, он напал на его основание, – на его учение о Христе, как совершенном человеке, – и вступил в борьбу уже не с Диодором, а с церковью. И замечательно: все возражения, делаемые Аполлинарием против учения церкви, – все направляются в сущности против Диодоровского понимания Лица Богочеловека и поражают его, – Диодора, – а не церковное учение в том, в чем он обличает, и даже недоумевает, какое понятие о воплощении Аполлинарий вменяет православным, – понятие ли о восприятии, или понятие о единении¹²³⁴. Григорий

учит и о единении, но в глазах Аполлинария, видевшего в церковном учении систему Диодора, он мог быть только защитником восприятия. Эта сторона влияния полемики с Диодором на отношение его к церковному учению резко выделяется на первых же строках его главного сочинения о воплощении.

Сочинение Аполлинария „о Божественном воплощении».

Обширнейшими фрагментами, оставшимися от этого главного труда Аполлинария, мы обязаны полемическому сочинению св. Григория Нисского „Ἀντιρρητικός πρὸς τὰ Ἀπολλίναρίου”¹²³⁵. В нем Григорий задался целию предложить разбор одного из сочинений Аполлинария, которое носило название „Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σarkώσεως τῆς καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου”¹²³⁶. В своей полемике Григорий последовательно, шаг за шагом, идет за развитием разбираемого сочинения, отчасти передавая своими скжатыми словами его содержание, отчасти приводя буквальные выдержки из него. Благодаря этой своей манере полемизировать, Григорий оставил возможность не только читать в буквальном виде цельные тирады сочинения Аполлинария, но и возстановить ход и порядок мыслей и вообще создать себе представление о составе сочинения. Эта возможность еще более усиливается тем обстоятельством, что с рассматриваемым св. Григорием учением Аполлинария и сохранившимися у него остатками из этого сочинения должно поставить в тесную связь целый ряд других фрагментов, сообщаемых полемистами с монофизитством. Противомонофизитские писатели многократно пользуются в своей полемике выдержками из одного не сохранившегося сочинения Аполлинария, которое они просто обозначают, как (λόγος) περὶ σarkώσεως или περὶ τῆς θείας σarkώσεως. Так, в „Contra Monophysitas» Юстиниана, в „Patrum doctrina» и в актах Латеранского собора 649 года читается несколько цитат с надписаниями ἐκ τοῦ περὶ σarkώσεως¹²³⁷, ἐν τῷ περὶ σarkώσεως λόγῳ¹²³⁸ и ἐκ... τοῦ περὶ τῆς θείας σarkώσεως¹²³⁹. К этому следует присоединить еще шесть цитат, приведенных Феодоритом в его диалогах под титлом ἐν τῷ περὶ σarkώσεως λογιδίῳ¹²⁴⁰, и некоторые подлинные слова Аполлинария из

сочинения о воплощении, процитованные в послании св. Григория Богослова к Кледонию¹²⁴¹ и в книгах против Аполлинария, дошедших под именем св. Афанасия¹²⁴². Уже одно название, под которым дошли эти фрагменты „Слово или книга о воплощении или о Божественном воплощении» наталкивает само собою на догадку о том, что они представляют собой остатки того же самого труда Аполлинария, который рассматривается св. Григорием Нисским в его Антиритике. Длинный заголовок, каким обозначено Аполлинариево сочинение у Григория, – „Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὄμοιόσιν ἀνθρώπου”, – заключал в своем многословии значительное неудобство для цитации и и легко мог быть изменен просто в (λόγου) περὶ τῆς θείας σαρκώσεως. Анализируемое Григорием сочинение Аполлинария в действительности было книгой о Божественном воплощении, и словá: „περὶ τ. θείας σαρκώσεως» имело в своем надписании, так что при любви писательской древности кратко, – иногда одними начальными словами, – обозначать сочинение, ничто не было столь естественно, как цитировать его под именем (λόγου) περὶ τ. θείας σαρκώσεως. Вероятное само по себе, это предположение восходит на степень несомненности благодаря тому случайному обстоятельству, что Юстиниан цитирует под именем περὶ τ. θείας σαρκώσεως те же самые слова, какие св. Григорий Нисский приводит, как принадлежащие сочинению: „Ἀπόδειξις κτλ.»¹²⁴³. Именно Юстиниан пользуется следующей выдержкой из λόγου τ. περὶ τ. θείας σαρκώσεως: „ибо если бы с совершенным человеком соединился Бог совершенный, то было бы два; несовершенное же, соединенное с совершенным, не рассматривается в двойстве»¹²⁴⁴, а Григорий от имени Аполлинария пишет: „ибо если с человеком совершенным соединился совершенный Бог, то было бы два (совершенных)»¹²⁴⁵, то есть, передает первую часть цитаты Юстиниана в буквальной точности. Это наблюдение со всею ясностью показывает, что рассматриваемое Григорием сочинение Аполлинария и книга о Божественном воплощении, известная Юстиниану, представляют в себе одно и то же сочинение. Отсюда и все остальные фрагменты, дошедшие до

нас под именем *περὶ τῆς θείας σαρκόσεως*, мы получаем право рассматривать, как принадлежащие одному и тому же сочинению о воплощении, о котором самые широкие сведения даются Григорием, как по тожеству надписания, так и по силе тесного сродства их содержания. Другой вопрос, – могут ли быть причислены сюда и фрагменты с надписью *περὶ σαρκόσεως*? Разсуждая a-priori, нет ничего легче, как отнести фрагменты из *περὶ σαρκόσεως* к одному сочинению с фрагментами из *περὶ τῆς θείας σαρκόσεως*: если в цитации полный заголовок, сообщаемый Григорием, мог измениться в сокращенное „λόγος περὶ τῆς θείας σαρκόσεως“, то тем легче это *περὶ θείας σαρκόσεως* можно было обратить просто в *περὶ σαρκόσεως*. Так, действительно, и заключает Дрэзеке¹²⁴⁶. Не смотря, однако, на упрощение, вносимое этим заключением в разработку фрагментов Аполлинария, мы не считаем возможным принять его. Дело в том, что автор „*Patrum doctrina*“ и Юстиниан предлагают выдержки не под одним каким-либо из этих заголовков, а под обоими. Первый из них дважды цитирует λόγος *περὶ σαρκόσεως* и однажды λόγος *περὶ τῆς θείας σαρκόσεως*, а второй трижды λόγος *περὶ τ. θείας σαρκόσεως* и дважды λόγος *περὶ σαρκόσεως*. Эта разность в надписании цитат, замечаемая у двух писателей, заслуживает внимания. Та точность и определенность, с какою они приводят свои цитаты из „λόγον περὶ τ. θείας σαρκόσεως“, заставляют предполагать, что им было известно в полном составе это сочинение: автор „*Patrum doctrina*“ делает выписку из него с точным указанием на 12-ю главу¹²⁴⁷, а Юстиниан ссылается на 13-ю главу¹²⁴⁸. Что заставляло их изменять название сочинения в одном случае и точно воспроизводить в другом? Почему только сочинение *περὶ θείας σαρκόσεως* они представляют разделенным на главы и ничего не говорят о таком же разделении сочинения *περὶ σαρκόσεως*? Не служит ли это знаком того, что λόγος *περὶ σαρκόσεως* и λόγος *περὶ θείας σαρκόσεως* два различных, самостоятельных труда Аполлинария? Этот последний вывод будет еще ближе, если обратим внимание на формулу цитаций блаженного Феодорита из сочинения Аполлинария. Феодорит не знает λόγος *περὶ τῆς θείας σαρκόσεως*, – он цитирует λογίδιον *περὶ*

*σαρκώσεως*¹²⁴⁹. По общему употреблению „λούδιον” обозначает сочинение далеко не обширных размеров, – оно у него прилагается к другому сочинению Аполлинария: „Κατὰ μέρος πίστις», которое в издании May in quarto занимает 5 с небольшим страниц. Между тем нужно думать, что рассматриваемое св. Григорием Нисским произведение Аполлинария значительно превосходило по своим размерам то, что могло быть означенено, как λούδιον. Григорий часто жалуется на λούραφίαν своего противника, и сообщаемая Юстинианом цитата из 13-й главы его показывает, что жалоба Григория не была лишена основания¹²⁵⁰. Наконец, невозможность отожествить „Слово о воплощении» с книгой „о Божественном воплощении» ясно видна из сопоставления выдержки автора „Patrum doctrina» и Юстиниана с одним отрывком Аполлинария у Леонтия Византийского. В конце своего сочинения Леонтий приводит фрагмент одного недошедшего до нас слова Аполлинария, начинающегося по его указанию так: „отпавшаго от Бога человека держал в своей власти обольстивший его диавол»¹²⁵¹, и здесь цитирует выражения, которые в „Patrum doctrina» и у Юстиниана обозначаются принадлежащими слову о воплощении¹²⁵². Значит, известное последним и Феодориту „λόγος περὶ σαρκώσεως» имело совершенно иное начало, нежели сочинение о Божественном воплощении, открывавшееся, по Григорию Нисскому, признанием необходимости исследования в области веры¹²⁵³, и составляло собою особый труд Аполлинария. Таким образом, только фрагменты, надписанные περὶ τ. θείας σαρκώσεως, могут быть, на основании свидетельства Юстиниана, признаны принадлежащими тому сочинению о воплощении, которое рассматривает св. Григорий Нисский.

Как мы уже сказали, разбираемое Григорием Нисским сочинение Аполлинария носило полное заглавие такого рода: Απόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου, то есть, „Доказательство Божественного бытия во плоти по подобию человека»¹²⁵⁴. Этот заголовок, данный, без сомнения, самим автором сочинения, весьма характеристичен: он заключает в себе основную идею всего разсуждения, тот

главный тезис, который раскрывается и доказывается целым произведением. Это сочинение Аполлинария хочет быть доказательством Божественного бытия в плоти по подобию человека, – хочет раскрыть, что бытие Бога во плоти совершилось подобно человеческому бытию. Это подобие состояло в том, что Бог Слово не вочеловечился, а воплотился, и заняв место ума, стал, по своему трехчастному составу, подобным человеку. Отсюда характеристичными терминами заголовка служат выражения: *σάρκωσις* и *καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου*. Слово *σάρκωσις* было употребительно на языке богословском ранее Аполлинария. Им выражалось целое понятие „воплощения», включая и то, что обозначается именем вочеловечения. Оно указывало одновременно, как на то, что Слово стало плотью т.е. приняло плоть человеческую, так и на то, что Сын Божий стал совершенным человеком, кроме греха. Элементы этой терминологии были даны в Священном Писании; на языке Иоанна Богослова и ап. Павла слово: „*σάρξ*” понималось не в том узком смысле, по которому оно означало только плотскую сторону человеческого существа и в котором оно отожествлялось с *σῶμα*; оно в некоторых случаях обнимало собой всю природу человека в том ее состоянии, в каком она находится под господством греха. Поэтому, и термин „*σάρκωσις*” включал в себя, равнялся „*ἐνανθρώπησις*” и выражал мысль о том, что Слово сделалось совершенным человеком. Аполлинарий придал этому термину буквальное значение: Божественное воплощение он понял, как только воплощение, исключивши из слова *σάρκωσις* тот момент, который выражается словом: „*ἐνανθρώπησις*”; на языке Аполлинария он означает уже только воплощение, принятие плоти. В этом последнем смысле, употребление, данное Аполлинарием слову *σάρκωσις*, было новым; в этом смысле и св. Григорий Нисский осуждает этот аполлинарианский термин¹²⁵⁵. Таким образом, показывая, что речь пойдет о „*σάρκωσις*”, заголовок Аполлинариева сочинения давал знать уже и то, как понимается здесь воплощение. Еще яснее говорила об этом дальнейшая прибавка: *καθ' ὄμοίωσιν ἀνθρώπου*. Она свидетельствовала, что воплощение здесь рассматривалось не как восприятие цельного человеческого

естества, но как восприятие плоти по подобию человека. В воплощении Бог Слово не стал человеком, во всём подобным нам (кроме греха); Его бытие во плоти было только подобным человеку. Это означало: как дух человека живет и управляет плотью, так Бог Слово, подобно сему, обитал и управлял плотью. Это и есть основная идея, главное положение всего сочинения „о Божественном воплощении».

Поставивши своей задачей систематическое раскрытие нового доктринального вопроса, Аполлинарий считал нужным оправдать свою смелую попытку. Это он делал в начале своего сочинения о „Божественном воплощении», в введении к нему, содержание которого св. Григорий Нисский передает „вкратце своими собственными словами»¹²⁵⁶. Аполлинарий не хотел довольствоваться одной только верой, верой простой, не требующей разсуждений и исследования. „Ибо, – писал он, – и Еве не была в пользу вера без исследования; поэтому и христианской вере прилично быть исследованной, чтобы она где нибудь незаметно не совпала с мнениями эллинов и иудеев»¹²⁵⁷. Не случайно Аполлинарий указывал на необходимость этого критического отношения к вере; он видел, что в его время под предлогом веры нередко вводились новые, чуждые христианству учения, имевшие свой источник в нечестии язычества. В области христологии возрождение эллинизма в христианстве он находил в понятии о Христе, как обожествленном или божественном человеке, как об „*ἄνθρωπος ἐνθεός*”. Из опровержения этого понятия Аполлинарий и выходил в развитии своего положительного учения. Понятие о Христе, как обожествленном человеке, по его мнению, покоятся на том несовместимом с христианством положении, что „Богу невозможно быть человеком и страдать подобно человеку»¹²⁵⁸, – положении, принятом у еретиков и неверных. В христианство это положение было перенесено, по словам Аполлинария, Павлом Самосатским, Маркеллом и Фотином и выразилось, как учение о том, что „Христос через рождение от жены и через страдания стал Божественным человеком»¹²⁵⁹. Отвергая это понятие о Христе, как „противное апостольскому учению и определениям соборов»¹²⁶⁰, Аполлинарий выдвигает новый

более соответствующий его воззрениям термин: „ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ – человек с небеси» и выражаемое им понятие делает центральным пунктом своего сочинения. „Как называешь человеком от земли Того, о Котором свидетельствуется, что Он есть человек, сшедший с неба, и Который назван сыном человеческим?» „Не есть человек от земли сшедший с неба человек»¹²⁶¹. Что же разумеется у Аполлинария под термином „человек с небеси» и в чем состоит отличие этого „человека с небеси» от „человека от земли»? На эти вопросы Аполлинарий в первый раз подробно и отвечает в рассматриваемом сочинении. Указавши словами св. Писания на единение Бога с плотью во Христе, он обращается к изложению учения о составе человека вообще, чтобы на основании его уяснить состав человека с небеси. Св. Григорий Нисский передает этот отдел Аполлинариева сочинения опять собственными словами и вкратце: „следующее за сим, – говорит он, – содержит основанное на многих свидетельствах доказательство того, что человек состоит из трех частей: из плоти, души и ума, что недалеко и от нашего мнения»¹²⁶². Эта антропология лежит в основе всего дальнейшего учения Аполлинария о человеке с небеси. „Утвердив при помощи многих разсуждений тричастность, – продолжает Григорий, – Аполлинарий упоминает о некоторых определениях соборов против Павла Самосатского, также о символе, провозглашенном в Никее, и как бы опираясь на доказанное, так буквально говорит: „а вместо духа, то есть, ума имея Бога, Христос с душою и телом справедливо называется человеком»¹²⁶³. Следовательно, в человеке с небеси (==Христе) Его человеческая сторона состоит, по Аполлинарию, из плоти и души, а Его Божество в духе. Этим „духом» человек с небеси и отличается от прочих людей, – людей от земли; он есть второй Адам и дух животворящий. Первый человек „от земли перстен, потому что в нем одушевлено тело, образованное из персти»¹²⁶⁴, „вторый же человек с неба называется духовным, и это означает, что человек, соединенный с Богом, не имеет ума»¹²⁶⁵. „Он называется небесным, потому что воплотился Дух небесный»¹²⁶⁶. Поэтому, второй человек с небеси или Христос

есть „Бог по духу воплотившемуся, и человек по плоти, воспринятой Богом»¹²⁶⁷. Как таковой, он „существует прежде» своего рождения¹²⁶⁸, обладает вечною славою¹²⁶⁹ и есть „Бог, Творец веков, сияние славы, образ ипостаси Еgo», „собственным Духом есть Бог, а не имеет в Себе Бога, как иного, отличного от Себя»¹²⁷⁰. Как Бог по духу, человек с небеси не равен по своему существу человеку от земли, а только подобен. „Он – не человек, – говорит Аполлинарий, – потому что не односущен с человеком по владычественной Его части»¹²⁷¹.

Раскрывши это новое понятие о Христе, как небесном человеке, Аполлинарий в дальнейших отделах своего труда и переходит к изложению тех оснований, которые располагали его к отрицанию человеческого ума во Христе. Он выполняет эту задачу двояким путем: – отрицательным, усиливаясь показать несостоятельность учения о полном человечестве Христа, и положительным, заимствуя разнообразные доводы в свою пользу из области антропологии, метафизики и основных положений христианства. В своем понятии о Христе, как воплощенном Духе, он видел сущность христианства и полное выражение тайны воплощения. Учение о Христе, как „Боге родившемся от жены», составляет, по его убеждению, коренное отличие христианской веры от эллинского и иудейского неверия. „Эллины и иудеи явно впадают в неверие, не желая слышать, что Бог рожден от жены»¹²⁷², – говорит Аполлинарий; но „нас приняли бы эллины и иудеи, если бы мы сказали, что рожденный есть Божественный человек, подобно Илии»¹²⁷³. Этот „Божественный человек», подобный пророкам и прочим святым людям, и вводится вместо Христа теми, „которые, смущаясь смущением неверных»¹²⁷⁴ и противореча Писанию¹²⁷⁵, учат о Нем, как полном человеке, воспринятом Богом. С точки зрения Аполлинария, отожествлявшего понятия природы и лица, признание полного человечества во Христе равнялось признанию в Нем двух лиц: Бога и воспринятого Богом человека¹²⁷⁶, как это действительно и наблюдалось в учении Диодора, но такое учение есть отрицание воплощения¹²⁷⁷, ибо оно обращает воплощение „в воздействие Слова на человека»¹²⁷⁸, и отрицание Божественности Христа,

ибо разделяющие его „должны сказать, что Христос не имел бытия прежде рождения на земле, не существовал прежде всего и даже не сроден Богу»¹²⁷⁹. Тайна воплощения и его действительность сохраняются, по Аполлинарию, только тогда, когда воплощение понимается, не как восприятие Богом полного человека, а как единение Бога с плотью по подобию человека¹²⁸⁰. Единение же это достигается лишь чрез замещение ума человеческого умом Божественным или Словом; Христос „не был бы в подобии человека, если бы не был умом, облеченным плотию, как человек»¹²⁸¹; „как человек есть один, состоя из духа, души и тела»¹²⁸², так и Христос есть один, состоя по подобию человека из Бога, души и плоти. Ибо „если Господь не есть ум воплощенный, то Он будет мудростью, просвещающею ум (воспринятого) человека, но она находится и во всех людях. Если же это так, то пришествие Христа не есть пришествие Бога, но рождение человека»¹²⁸³. „Если в уме была премудрость, то Господь не снисшел к нам и не истощил Себя»¹²⁸⁴: Он только действовал в человеке, обитал в нем, подобно обитанию Его „во всех приемлющих благодать»¹²⁸⁵, но не Сам соделался человеком. Поэтому, – говорил Аполлинарий, – „если с Богом, Который есть ум, был во Христе и человеческий ум, то дело воплощения не совершается»¹²⁸⁶. Соединение „Бога, Который есть ум», с умом человеческим невозможно уже по самому существу последнего. В уме или духе человека Аполлинарий полагал его способность к самопроизвольным движениям, несовместимую с самопроизвольностью Бога, обитающего в нем. „Если, – продолжает он, – не совершается дело воплощения в самодвижном и никем непринужденном уме, то это дело, которое есть разрешение греха, совершается в движимой другим и приводимой в действие Божественным умом плоти; участвует же в сем разрешении наш ум в той мере, в какой соединяет себя со Христом»¹²⁸⁷. Григорий Нисский в этих словах Аполлинария приводит только заключение, выбросивши „сор» в средине; точно также он молчит о следующих за сим разсуждениях, опуская большую часть „пустословия» своего противника¹²⁸⁸. Из сообщаемых далее Григорием слов Аполлинария видно, что в опущенном им месте

излагались доказательства того, что „спасается род человеческий не через восприятие ума». Это обстоятельство дает возможность пополнить пробел из других сочинений Аполлинария. В нем, очевидно, находили себе место разсуждения о несовместимости ума Божественного с умом человеческим. Эту часть учения Аполлинария достаточно развитою доставляют сообщаемые в „*Patrum doctrina*“ отрывки из его письма к ученику Юлиану, – письма, относящегося также к тому времени, когда Аполлинарий вступил в решительную полемику с представителями учения о двух полных природах во Христе. „Всякий ум, – пишет он там, – управляется сам собою и движется собственным естественным желанием“; поэтому „невозможно, чтобы в одном и том же субъекте (*ύποκειμένω*) сосуществовали два противно желающие, из которых каждый стремился бы к предмету желания по самодвижному влечению“¹²⁸⁹. „Ум Божественный есть ум самодвижный (*αύτοκίνητος*) и действующий в одном направлении (*ταυτοκίνητος*); человеческий же ум есть ум тоже самодвижный, но действующий в различных направлениях (*έτεροκίνητος*), как превратный“, – посему, изменяемый ум не смешивается с умом неизменяемым в одном субъекте, так как влекомый противоположными желаниями, из которых он состоит, враждовал-бы сам с собою“¹²⁹⁰. Превратность ума человеческого Аполлинарий ставил в зависимость от его неведения и безсилия, в силу чего он подчиняется велениям плоти¹²⁹¹, и потому считал его враждебным уму Божественному и несоединимым с ним. Что отвергая ум человеческий во Христе, Аполлинарий основывался на его превратности, это ясно видно из слов св. Григория Назианзина, находящихся в письме к Кледонию¹²⁹². Как Аполлинарий приходил к такому воззрению на ум человеческий, об этом сообщает Номезий¹²⁹³. По учению Аполлинария души рождаются от душ, как тела от тел; душа передается в порядке наследования от первого человека ко всем родившимся от него. Эти слова относятся и к уму человека, который, как зараженный наследственною порчею, становится источником греха в каждом отдельном человеке. „Плоть того, кто приводит ее в движение, то есть,

мыслит, не могла бы согрешить, если бы он сам не предъизмыслил греховного дела». Поэтому, — говорил Аполлинарий, — „где полный человек, там и грех»¹²⁹⁴, и „если Господь принял все (естество человека), то без сомнения имел и человеческие помыслы, в человеческих же помыслах невозможно не быть греху; как же Христос будет разве греха»¹²⁹⁵? Быть может, из подобных разсуждений и состоял выкинутый Григорием Нисским сор Аполлинария; по крайней мере, отсюда легко выводилось заключение, сообщаемое Григорием: „следовательно, спасается род человеческий не через восприятие ума и всего человека, но через приятие плоти, которой по самой природе свойственно быть под управлением; нужен же ум неизменяемый, который бы не подчинился ей по слабости ведения, но без всякого насилия приспособлял бы ее себе»¹²⁹⁶. Последние слова показывают, что в предъидущем должно было заключаться именно раскрытие превратности ума человеческого и несовместимости его с умом Божественным.

В следующем отделе он доказывает то же самое положение, основываясь уже на метафизических, философских началах. Главный тезис этого отдела Аполлинарий выражал словами: „если бы с совершенным человеком соединился Бог совершенный, то было бы двое; несовершенное же, сложенное с совершенным, не рассматривается в двойстве»¹²⁹⁷. Прилагая этот тезис к рассматриваемому вопросу, Аполлинарий говорил: „и если бы с человеком соединился Бог, совершенный с совершенным, то стало бы два, один Сын Божий по естеству, а другой по усыновлению»¹²⁹⁸. Признание такого двойства он и находил в учении о восприятии Богом полного человека; но это двойство противоречит существу христианской веры; признающие двух сынов разрушают учение о Боге, едином по существу и троичном в Лицах, так как они поклоняются четверице вместо Троицы и впадают в многобожие¹²⁹⁹. Обвинение в поклонении четверице вытекало из того, что учивший о совершенстве обеих природ, по Аполлинарию, должен был признавать двух сынов и их помещать между Первым и Третьим Лицами Св. Троицы, делая из Троицы четверицу, а поклонение четверице, поклонение сыну по

усыновлению, есть уже многобожие, так как все приемлющие благодать суть сыны по усыновлению. „Если приявший Бога (человек), – говорит Аполлинарий, – есть истинный Бог, то богов было бы много, потому что многие принимают Бога»¹³⁰⁰. Чтобы избежать этого возрождения язычества, Аполлинарий и признал, что в воплощении Бог Слово принял не совершенного человека, а одну одушевленную плоть, ибо несовершенное, сложенное с совершенным, не рассматривается в двойстве. Как он доказывал это? – этого Григорий не сохранил; „пройдя молчанием» следовавшее доказательство, Григорий приводит уже заключение, говорящее о том, что „ничто так не соединимо с Богом, как плоть»¹³⁰¹. Так как всему этому отделу дана философская окраска, так как все выводы здесь связываются с метафизическими положениями, то должно ожидать, что и пройденное молчанием со стороны Григория доказательство опиралось на общих понятиях о совершенном существе, и отсюда выводилось, что плоть (в отдельности), как несовершенное живое существо, преимущественно пред всем соединима с Богом, как существом совершенным. Отрывок с этим содержанием мы и находим у Юстиниана и в актах Латеранского собора 649-го года. Здесь Аполлинарий выясняет свое воззрение на то, каким образом именно плоть, сложенная с Богом, может составить одно существо и одну природу. Плоть Аполлинарий определяет, как само по себе несовершенное, не живое существо, потому что плоть движется не сама собой, а в зависимости от другого деятеля¹³⁰²; совершенным же живым существом она становится только тогда, когда слагается с каким-либо движущим и управляющим ею началом. Что этот отрывок Аполлинария у Юстиниана должен быть отнесен именно сюда, за это говорит, помимо очевидной связи его с предыдущим и последующим, замечание Григория, находящееся на месте делаемых здесь выпусков, что „сочинитель определяет живое существо самопроизвольностью его деятельности»¹³⁰³. Этой самопроизвольности плоть сама по себе не имеет и, поэтому, не составляет особой природы и особого живого существа, как целый человек. Будучи же воспринята Богом, она в Боге находит свое действенное,

активное начало, и так как одно живое существо состоит из движимого и движущего, то это соединение плоти с Богом, в котором Божество сообщает плоти активность, а плоть усвояет Божеству свою способность к страданию, составляет не двух совершенных или самодвижных существ, а одну природу и одно существо¹³⁰⁴. Поэтому, соединение Бога с плотью не нарушает общего принципа, что совершенное, сложенное с совершенным, должно дать в сумме двух совершенных, ибо плоть, ставши плотию Бога, есть одно с Ним существо, сложенное после этого в одну природу¹³⁰⁵. В этом Аполлинарий и думал найти выход из тех противоречий, в какие, по его мнению, впадают защитники полного человеческого естества во Христе. В поклонении Христу, по его взгляду, нет уже поклонения человеку, „плоть же Христа, – говорил он, – поклоняема, поколику есть одно лицо и одно живое существо с Ним». Если „ничто так не соединимо с Богом, как плоть воспринятая», то „ничто и не достойно такого поклонения, как плоть Христова»¹³⁰⁶. Принимая плоть и становясь умом этой плоти, Господь и является человеком небесным по подобию земного человека. „Если человек состоит из трех частей, а Господь – человек, то, конечно, и Господь состоит из трех частей»¹³⁰⁷. Но Он не был бы небесным человеком, если бы принял совершенного человека. „Если из всех тех частей, какая и у нас земных, состоит небесный человек, то Он не есть небесный, но только вместилище небесного Бога»¹³⁰⁸; „если же мы состоим из трех частей, а Он из четырех, то Он не человек, а человеко-Бог (ἀνθρωπόθεος)¹³⁰⁹. „Если, наконец, Он состоит из двух совершенных, то где Бог, там нет человека, а где человек, там нет Бога»¹³¹⁰.

В последнем, заключительном отделе сочинения Аполлинария Григорий делает наибольшее число выпусков отчасти вследствие того, что здесь для него казалось „неясным, что хотел сказать сочинитель»¹³¹¹, отчасти, вероятно, потому, что считал учение своего противника уже достаточно опровергнутым в предыдущем. Этот отдел начинался раскрытием необходимости единения Бога с человеком чрез принятие плоти на основании самой идеи спасения. Спасение

рода человеческого не может быть совершено ни Богом без участия человека, ни человеком без помощи Божией. „Не может спасти мир тот, кто есть человек, – говорил Аполлинарий, – и кто подлежит тлению, общему людям»; „не спасаемся и Богом, если Он не примешался к нам»; „примешивается же к нам, когда содельвается плотью, то есть, человеком, как говорит Евангелие: когда плоть бысть, тогда вселися в ны» (Ин. 1:14)¹³¹². Для спасения, поэтому, необходимо, чтобы Христос был и Богом и безгрешным человеком. „Не истребляет греха людей, не сделавшись человеком безгрешным, и не разрушает владычество смерти, если не как человек Он умер и воскрес»¹³¹³. Сделаться безгрешным человеком Бог, по Аполлинарию, может только в том случае, если, принявши плоть, заменит для нее ум человеческий. „Как Бог содельвается человеком, не переставая быть Богом, если не заступает место ума в человеке?»¹³¹⁴. Но так как Христос есть воплотившийся Божественный ум, то Он является в одно и тоже время Богом и человеком и Его страдания и смерть становятся источником спасения для людей. „Смерть человека не разрушает смерти и умерший не воскресает; из этого очевидно, что Сам Бог умер и невозможно было смерти удержать Христа»¹³¹⁵. Развитие этой мысли о том, что Христос, будучи человеком по подобию нашему, есть вместе с тем истинный Бог, в связи с делом спасения, вероятно, и составляло дальнейшее содержание этого отдела. Мы говорим: вероятно, – потому что в полемическом труде св. Григория Нисского от этого отдела сохранены только не значительные отрывки, по которым трудно угадать, как здесь шла мысль Аполлинария. Если Григорий, читавший этот отдел в полном виде находил здесь „бессвязныя и малопонятныя речи, в которых даже внимательно следящим за сочинением не ясно, что хочет сказать сочинитель»¹³¹⁶, то уловить эту связь из выдержек Григория уже совершенно невозможно. – Еще труднее определить, чем Аполлинарий заканчивал свое сочинение. Григорий делает такое замечание о заключительном содержании сочинения. „Что же касается до несостоятельных мнений, где он, Аполлинарий, чувствуя свое безсилие, в защиту своих басней призывает эллинов, – мнений,

которая он выдыхает на самом конце сочинения, то я думаю, должно оставить их без исследования. Опущу также и все другое сему подобное. Кто хочет узнать вполне безсилие этой ереси, тот пусть прочитает самья его сочинения»¹³¹⁷. Итак, на конце сочинения Аполлинарий еще раз пользовался метафизическими тезисами греческой философии для защиты своего учения.

Разсмотренное произведение Аполлинария считается в науке главным его христологическим сочинением, во всей полноте излагающим его воззрения на Лицо Искупителя и дело искупления. На этом сочинении и зиждется значение Аполлинария в истории учения о Лице Иисуса Христа: это есть первое произведение, в котором богословская мысль пыталась понять дело воплощения в той связи, в какой оно стоит в отношении к Богу и человеку. Стремление понять Лицо Богочеловека было всегда присуще богословской мысли; оно составляло тот внутренний, идеальный мотив, из которого возросли бурные споры IV-го века о Св. Троице; церковные писатели часто обращались к этому основному факту христианства и так или иначе старались уяснить его, но все эти стремления, все эти попытки вели дело более или менее отрывочно, неполно, незаконченно. В сочинении Аполлинария впервые догмат о воплощении сделан главным предметом исследования со стороны его внутреннего содержания, – вне апологетических и побочных интересов; он поставлен здесь не только в тесное соотношение с учением о Св. Троице, но и в неразрывной связи с христианской антропологией, с учением о падении и необходимости спасения. Но вставши на истинный путь, справедливо полагая, что учение о воплощении может быть понято только в тесной связи с основными христианскими догматами о Троице, о падении человека, Аполлинарий не сумел пойти до конца по этому истинному пути: он впал в заблуждение, и это заблуждение старался выставить, как единственное истинное воззрение. Поэтому, и значение его сочинения состоит не в тех выводах, к каким оно приводит читателя, и вообще не в содержании его, достойно заслужившем осуждение, но так сказать в методе его и в

воздействии, оказанном им на раскрытие учения о воплотившемся Сыне Божиим. Сочинение „о Божественном воплощении» дало сильный толчек к дальнейшим попыткам в этом направлении; изложенное в нем лжеучение об отсутствии ума человеческого во Христе вызвало к жизни ряд замечательнейших произведений, в которых раскрывалось православно-догматическое учение о единстве Лица Богочеловека, при истинно-Божеском и разумно-человеческом естествах, и объяснялось всё величие отрицаемой Аполлинарием точки зрения на Христа, как совершенного Бога и совершенного человека. Таковы два „послания к Кледонию» св. Григория Богослова, „Опрровержение мнений Аполлинария» и послание „Против Аполлинария к Феофилу, епископу александрийскому», св. Григория Нисского, „Две книги против Аполлинария», дошедшие под именем св. Афанасия Александрийского, несколько слов св. Ефрема Сирина и письмо Иоанна Златоуста к монаху Кесарию; к ним нужно присоединить еще ряд утраченных сочинений, к которым относятся „Книга против синузиастов» св. Кирилла Александрийского¹³¹⁸, „большая книга о догматах против Аполлинария» Амвросия, ученика Дидима¹³¹⁹, „Против синузиастов» Феодота Антиохийского¹³²⁰ и Диодора Тарсийского¹³²¹, „Книга о вочеловечении Сына Божия» Феодора Мопсуэстского¹³²² и слова против Аполлинария Феодорита Кирского¹³²³. Вся эта обширная литература, имевшая в виду опровержение ложного воззрения Аполлинария, в сущности своей посвящена была изложению и раскрытию именно догмата о воплощении. Своим сочинением „о Божественном воплощении» Аполлинарий создал школу в области христологии, и чтобы устранить эту школу, нужно было ее ложные воззрения заменить истинным, твердо установленным учением. Это и делают вышеназванные писатели; они раскрывают православное учение о Богочеловеке, разъясняя его в связи с основными положениями христианства.

По своему содержанию сочинение Аполлинария „о Божественном воплощении» направлялось к той цели, чтобы охранить чистоту учения о воплощении от вторжения чуждых

христианству элементов эллинизма и юдаизма. В нем Аполлинарий берет на себя обязанность выяснить истинную сущность христианской веры, показать ее коренное отличие от языческого и иудейского неверия. Поэтому, Аполлинарий выставляет себя здесь защитником основных догматов христианства, хочет быть таким же „борцом за правую веру» в учении о воплощении, каким он был некогда в учении о Св. Троице, хочет поучать и наставлять. Удалось ли Аполлинарию на деле выполнить эту задачу? – ответ на это ясен сам собой. Аполлинарий не только не достиг своей цели, но напротив он исказил сущность христианства и исказил в угоду тому эллинизму, в котором он обвинял своих противников. В построенной им системе важное значение заняли метафизические понятия, существенно повлиявшие на главные пункты его воззрений и обусловившие собой неправильность его выводов. Еще св. Григорий Нисский, как мы видели, отметил влияние философии на богословие Аполлинария. Он упоминает об эллинских мнениях, которые Аполлинарий „выдыхал» на конце своего сочинения в защиту своих басней, хотя и не обозначает точно, в чем состояли эти эллинские мнения. Но если неизвестными остались философские положения, заключавшие собой сочинение Аполлинария, то вполне ясны те метафизические и антропологические понятия, которые занимают центральные пункты в его системе. Это – Аристотелевское учение о совершенном существе и Платоновские воззрения на состав человека. Одною из главных мыслей его системы является то положение, что совершенное, сложенное с совершенным, дает в результате двойство. Из Аристотелевской метафизики это понятие о совершенном существе Аполлинарий перенес в область богословия и на основании его отверг полноту человеческой природы во Христе. „Если Христос, – говорит он, – состоит из двух совершенных, то где Бог, там нет человека, и где человек, там нет Бога»¹³²⁴. Мысль о соединении двух совершенных казалась ему чудовищной; „если Христос состоит из четырех частей, то Он не человек, а человеко-Бог (*ἀνθρωπόθεος*)»¹³²⁵, – то есть, сказочное, мифическое существо. Интересно сравнить в этом

отношении мысли Аполлинария и св. Григория Богослова. Последний, приближаясь к Платоновскому понятию о совершенстве бытия по мере его соответствия идее своей, допускает степени совершенства, и потому не видит со стороны философской никакого препятствия к признанию единения двух совершенных природ во Христе, – причем одна в отношении к другой (человеческая к Божественной) является несовершенною¹³²⁶. Напротив, Аполлинарий, понимая совершенство в смысле цельности и законченности бытия, под влиянием этого Аристотелевского воззрения, не мог допустить соединения двух совершенных в одной живой личности. Но уже совершенно по Платоновски он разделяет человека на три части: ум, душу и тело. Младший современник Аполлинария, философ-епископ Немезий на этом основании прямо ставил Аполлинария в число последователей Плотина (==Платона)¹³²⁷. Тем не менее влияние Платона в этом пункте отразилось слабее на учении Аполлинария, чем влияние Аристотеля; Аполлинарий хотел свою антропологию основывать на священном Писании, а не брать готовой из философских лекций. Если всё же в своем воззрении на трехчастный состав человека он напоминает Платона, то в дальнейшем развитии своей антропологии он опять возвращается под руководство Аристотеля. Так, отношение духа к плоти он понимал под Аристотелевской идеей движения. Плоть человека Аполлинарий согласно с положениями Аристотелевской философии определяет, как движимое и само по себе несовершенное существо, нуждающееся в руководящем начале; только в сложении с активным принципом, каковым в человеке является ум, она становится совершенным существом¹³²⁸. Это понятие о плоти и ее отношении к уму и составили ту философскую канву, на которой Аполлинарий развел учение об одной природе Бога Слова воплотившейся. Плоть человеческая, как несовершенная, в соединении с Богом Словом находит свое „движущее“, активное начало и, потому, составляет вместе с Ним одно живое существо, слагающееся из движимого и движущего, ибо „несовершенное, соединенное с совершенным, не рассматривается в двойстве“¹³²⁹. Оцениваемое в отношении

к греческой философии, учение Аполлинария, таким образом, должно быть признано прямым следствием приложения Аристотелевских понятий к уяснению догмата о воплощении, продуктом того эллинизма, от которого Аполлинарий хотел уберечь христианство своим сочинением.

Сочинение „о Божественном воплощении“ представляет из себя одно из немногих произведений Аполлинария, относительно времени появления которых можно прийти к определенному заключению. Это зависит от того, что его выход в свет и распространение обратило на себя общее внимание и вызвало опровержение у главнейших и замечательнейших богословов того времени. Св. Григорий Богослов, как мы уже имели случай заметить, только в конце своей жизни занялся сочинениями Аполлинария с целью их опровержения и, потому, его указание на книгу Аполлинария о воплощении в письме к Нектарию не приводит ни к какому заключению¹³³⁰. Св. Григорий Нисский называет опровергаемое им сочинение своего противника одним из распространенных¹³³¹; с мерой распространенности его Григорий, вероятно, ознакомился во время своего невольного путешествия по Востоку в 375–378 гг.¹³³² и предпринял опровержение его, быть может, имея в виду оправдать своего больного брата, всё еще терпевшего укоризны от севастийцев за прежние сношения с Аполлинарием¹³³³. Так как он еще не упоминает в своем труде ни о каком осуждении постигшем учение Аполлинария, то самым вероятным определением времени составления им своего Антирритика будут гг. 377–378¹³³⁴. В 377-м году упоминает об этом сочинении Аполлинария и св. Василий Великий. В письме к египетским епископам, сосланным в Диокесарию, и в послании на Запад он уже точно формулирует христологические заблуждения Аполлинария¹³³⁵ и прямо называет его сочинение о воплощении¹³³⁶. Однако „смятение в братстве“ по поводу христологического труда Аполлинария открылось ранее, нежели св. Василию удалось осведомиться о сочинении и учении Аполлинария. В 376–377 гг. св. Епифаний оканчивал свои книги против ересей, коснувшись в конце уже сочинения учения Аполлинария, известного ему отчасти из слов учеников

последнего¹³³⁷, отчасти на основании своего диспута с Виталием Антиохийским¹³³⁸. Отвергая аполлинарианские заблуждения, Епифаний в нем отзыается о самом Аполлинарии с почтением и уважением; для него Аполлинарий еще друг и близкий св. Афанасия, муж выдающейся учености и обширных знаний, человек, потерпевший гонение за веру. Эти похвалы, высказываемые Епифанием Лаодикийскому епископу, понятны только в таком случае, если Епифаний не знал его сочинения о воплощении, если поднятое им „смятение в братстве» еще не дошло до слуха Епифания. Излагая воззрения учеников Аполлинария, он во многих случаях сомневается, действительно ли самим Аполлинарием было высказано то, что защищали его ученики, и как бы старается обвинение в ереси, падающее на последних, отклонить от их учителя¹³³⁹. С другой стороны, в том же 376-м году Епифаний обращается с письмом к Василию с просьбою умиротворить возникший среди Елеонских монахов раздор и наставить их. Еще ранее письма Епифания Василий получил письма от Палладия и Иннокентия, принадлежавших к братии на Елеонской горе, с подобным же содержанием и, уже исполнив просьбу последних, дает ответ на письмо Епифания. Этот ответ и знакомит нас с тем, о чем просил Епифаний Василия и в чем состоял раздор братии Елеонской. Василий отклоняет просьбу Епифания об исправлении беспорядков на том основании, что он, Василий, в слове не приобрел силы *и в догматах истины не снискал еще надлежащего навыка*, извещая при этом, что он уже писал Елеонским монахам, дабы они твердо держались Никейского исповедания, ничего не добавляя, кроме славословия Духу Святому; „присовокупляемых же к сему исповеданию догматов о воплощении Господнем, – продолжал он, – не касался я исследованием, потому что оные глубже моего разумения, и не принял, зная, что если однажды извратим простоту веры, то не найдем и конца речам...»¹³⁴⁰. Эти слова показывают, что как просьба Епифания, так и раздор Елеонской братии относились к новому учению о воплощении, „к каким то новым толкам» о спасительном домостроительстве, как он выражается в письме в Сизополь, то есть, к тому

„смятению в братстве», о котором Василий упоминает в следующем же году в письме к западным и виновником которого он уже определенно называет Аполлинария. Сопоставляя все эти известия Епифания и Василия, легко можно видеть, что 376-й год есть тот точный хронологический пункт, когда Аполлинарий в своем сочинении о Божественном воплощении выступил со всеми особенностями своей христологической теории. Если бы сочинение о воплощении было издано ранее этого года, то и Василий, и Епифаний имели бы о нем положительные сведения. Но Василий, как мы видели, еще снисходительно судит о новых толках, как недостаточно о них осведомленный, хотя в следующем же году он решительно отвергал сочинение о воплощении и сокрушался о падении Аполлинария. Точно также и поведение Епифания в отношении к Аполлинарию понятно лишь в том предположении, что он непосредственно еще не был знаком с этим сочинением Лаодикийца, когда заканчивал свой труд против ересей.

4. Перечень догматических сочинений Аполлинария, известных по надписаниям, и обсуждение оставшихся от них фрагментов.

Св. Василий Великий говорил об Аполлинарии: „при способности легко писать, имея язык, готовый свободно говорить о всяком предмете, он, Аполлинарий, наполнил вселенную своими сочинениями”¹³⁴¹. Полным подтверждением этого является обширное число сочинений, отчасти оставшихся известными по названию, отчасти дошедших до нашего времени в одной-двух выдержках древне-церковных писателей. Жалкое состояние, в каком получены сведения об этих сочинениях, часто не позволяет сказать о них что-либо положительное, – определить их содержание, цель, направление и время появления. Полемические сочинения к Диодору и книга о Божественном воплощении представляют собой единственные из утраченных произведений Аполлинария, состав и характер которых может быть еще восстановлен, благодаря значительному количеству оставшихся от них фрагментов. В большинстве случаев относительно других фрагментов даже нельзя сказать, принадлежали ли они

изследованиям, опубликованным Аполлинарием к общему сведению, или они составляют остатки широкой переписки его с современниками. Правда, фрагменты эти дошли до нас под заголовками: ἐν λόγῳ, ἐκ λόγου, но в этом случае слово „λόγος“ не ведет ни к какому заключению по данному вопросу. Так, послание Аполлинария к Иовиану дошло под именем „λόγος περὶ σαρκόσεως“; послание к Дионисию цитируется Тимофеем, как тоже просто λόγος¹³⁴²; возможно, поэтому, что и другие „λόγοι“ представляют собой также остатки переписки Аполлинария. Во многих случаях по неопределенности фрагментов нельзя решить, к какому периоду литературной деятельности они относятся, к тому ли, когда Аполлинарий, развивая свое учение в общих положениях, стоял еще в мире с церковью и искал согласия с ней, или к тому, когда он, исключенный из церковного общения, предпринял систематизацию своих воззрений и начал горячо нападать на учение ортодоксии¹³⁴³. В одном случае даже неизвестно, какому сочинению принадлежит фрагмент. Так Феодорит приводит две выдержки из сочинения Аполлинария, разделенные между собою словами: „и не много спустя“ и носящие заголовок: „ἐν ἑτέρῳ παραπλησίῳ συγγράμματι“. Всё это вместе затрудняет изучение фрагментов Аполлинария и заставляет часто отказываться от более точного определения времени появления и характера тех сочинений, которым они принадлежат.

Обозревая оставшиеся от Аполлинария фрагменты, можно видеть, что несравнимое большинство утраченных его сочинений посвящено было вопросам чисто христологическим. Исключение составляют только: а) книга о Св. Духе и б) книги о воскресении.

а) Книгу о Св. Духе, составленную Аполлинарием, упоминает св. Василий Великий по поводу тех обвинений его в связях с Лаодикийским епископом, какие выходили из Севастии. „Не помню, – пишет Василий, – чтобы когда я просил у него книгу о Св. Духе или получил присланную мне им книгу“¹³⁴⁴. Что в этих словах разумеется сочинение, принадлежащее Аполлинарию, это видно из того, что Василий высказывает о ней по поводу обвинений в аполлинаризме и что далее он

говорит о своем ограниченном знакомстве с трудами Аполлинария. Это написано было Василием в 376-м году. Выражаясь: „не помню, чтобы я когда просил и т.д.», св. Василий дает понять, что эта просьба имела место в столь отдаленном прошлом, что в его памяти изчезли живые воспоминания о ней. Но когда была действительно составлена Аполлинарием книга о Духе и в чем состояло ее содержание, – ближе определить это нельзя за недостатком всяких сведений.

б) Книги о воскресении известны по сообщениям св. Василия Великого, Григория Богослова, Епифания Кипрского и Иеронима. В них Аполлинарий раскрывал и защищал свои хилиастические воззрения, учил о полном возстановлении закона Моисеева с его богослужебными обрядами, общими и частными предписаниями. Василий и Григорий Богослов коротко характеризуют содержание их, как учение о возвращении из христианства в иудейство¹³⁴⁵, как „новое иудейство, новое обрезание и новыя жертвы»¹³⁴⁶. По указанию Епифания, Аполлинарий различал в своем сочинении два момента в воскресении мертвых: первое воскресение, после которого верующие во Христа, принявши плоть, будут жить под законом Моисеевым, наслаждаясь удовольствиями и благами жизни, и второе общее воскресение, после которого верующие во Христа удостоятся тех неизреченных благ, какие обещаны Новым Заветом¹³⁴⁷. Так или иначе Аполлинарий развивал свое учение о тысячелетнем царствовании Христа, – сказать трудно. Епифаний делает сообщения не на основании знакомства с самым сочинением Аполлинария, а со слов учеников его, и выражает неуверенность в принадлежности такого учения Аполлинарию¹³⁴⁸. В объяснение хилиастических воззрений Аполлинария приводятся различные соображения; некоторые видят в них последовательный вывод из его учения об оправдании¹³⁴⁹, другие ставят в зависимость от экзегетического метода Аполлинария, причисляя его к представителям антиохийской школы¹³⁵⁰, третья выводят его из полемики с Дионисием, епископомalexандрийским¹³⁵¹, отвергавшим хилиазм. Последние имеют свое преимущество в прямом свидетельстве Иеронима: „Дионисию, – пишет Иероним, –

отвечал в двух книгах Аполлинарий, которому не только люди из его секты, но и весьма многие из наших следуют в этом случае»¹³⁵². Хилиазм для половины IV-го века хотя уже и был явлением устаревшим, но не представлял собой чего-либо неожиданного, идущего в разрез с эпохой; IV-й век еще имел своих видных защитников хилиазма, как Мефодий Тирский († 311)¹³⁵³, Лактанций¹³⁵⁴ и Викторин Петавский¹³⁵⁵, и Аполлинарий тем более мог усвоить хилиазм себе, что он удобно примыкал к его воззрениям на дело оправдания¹³⁵⁶.

За исключением этих двух сочинений, все остальные известия о литературных трудах Аполлинария и фрагменты их относятся уже к области христологии. Большая часть из них принадлежит тому времени, когда Аполлинарий, выступивши со всеми резкими особенностями своего учения о Лице Христа, вынужден был отстаивать его от осуждения и опровержений и давать отчет по тем или другим частным пунктам. Возникшие в эпоху горячей жизненной борьбы и посвященные интересам дня, эти сочинения едва ли имели обширный объем; это были или речи или послания, назначение которых осталось неизвестным для нас. Сюда относятся:

1) Слово о воплощении (*λόγος περὶ σαρκώσεως*). Оно посвящено было раскрытию основной аполлинарианской темы о единении Бога и плоти во Христе в одну природу. Фрагменты этой речи мы находим у Феодорита¹³⁵⁷, Леонтия¹³⁵⁸, Юстиниана¹³⁵⁹ и автора „*Patrum doctrina*”¹³⁶⁰; Феодорит их цитирует под заголовком *τὸ περὶ σαρκώσεως λογίδιον*, Юстиниан и автор „*Patrum doctrina*” под именем „*λόγος περὶ σαρκώσεως*”. Уже заголовок *περὶ σαρκώσεως* указывает на предмет исследования этой речи. В ней Аполлинарий задался целью кратко и сжато изложить свое учение о Христе, как Боге воплотившемся, в Которого надлежит верить и покланяться для спасения. По Леонтию она начиналась словами: „человеком, отпавшим от Бога, властвовал обольстивший его диавол и т.д.”, то есть, начиналась с учения о падении человека и, вероятно, в дальнейшем развивала учение о необходимости для спасения рода человеческого воплощения Самого Бога. Эта часть речи о воплощении не дошла до нас; но что она в подобном виде

входила в состав ее, за это, помимо законов логики, говорят фрагменты Феодорита, которые все направлены к доказательству того положения, что во Христе было соединено Божество и человечество. С этой целью Аполлинарий пользовался анализом тех изречений Писания, в которых одновременно указывалось на Божескую и человеческую природы во Христе, и на основании его раскрывал как учение о единении Бога с человеком в Христе, так и учение о прославлении плоти. В этих видах Аполлинарий и истолковывает 49 псалом. „Седи одесную Мене, – это Господь говорит (Господу), как человеку, ибо это сказано по восшествии от земли не Тому, Кто всегда возседает на престоле славы, как Бог Слово, но тому, кто теперь, как человек, возвышается в небесную славу, как изрекли Апостолы: „ибо Давид не взошел на небо, но сам говорит: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня; сосидеть же Богу, Которому служат тысячи тысяч и предстоят тьмы тем, есть достоинство Божественное». Итак, человечество, или плоть во Христе получает Божеское достоинство и Божеские почести. И это потому, что Бог и плоть совершили одну природу. „Ибо не как Богу покорит врагов, – продолжает Аполлинарий, – но как человеку, так что Он (Христос) есть Бог видимый (*όρώμενος*) и человек"¹³⁶¹. Эту же мысль он доказывал и на экзегезисе других мест Писания. „Немного спустя» он говорил: „прославь Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира». „Ибо „прослави», Он говорит, как человек, а как Бог открывает, что прежде веков имел славу»¹³⁶². Это раскрытие единения во Христе Бога и плоти давало Аполлинарию повод высказать патетические слова: „о чистая вера и смешение Божественное: Бог и плоть составили одну природу»¹³⁶³. Из этого учения об одной природе Аполлинарию легко было выяснить и учение о поклонении. „Немного спустя» после толкования текста „прослави».., Аполлинарий вел речь уже о поклонении: „мы же не унижаемся»...¹³⁶⁴. Это „мы же» предполагает собой в предыдущем „они», которые унижаются, ведя поклонение Христу; под этими „они» можно разуметь только „православных». Учение ортодоксии о двух совершенных

природах во Христе в глазах Аполлинария всегда имело тот смысл, что оно приводило к поклонению четвериц, к поклонению человеку, воспринявшему Слово¹³⁶⁵; такое поклонение человека человеку он считал унизительным и незаконным. Фрагмент „Слова о воплощении“ с этим содержанием и сохранил Леонтий¹³⁶⁶. „Если один и тот же есть человек всецелый и Бог, то благочестивый ум, не поклоняющийся человеку, Богу же поклоняющийся, окажется одному и тому же поклоняющимся и непоклоняющимся, что невозможно..., итак, невозможно, чтобы Он был Бог и человек всецелый, но в единстве срастворенной природы Божественной воплощенной“¹³⁶⁷. Аргумент доказывал только то, что в Христе должно исповедывать одно Лицо, но так как понятие „лица“ смешивалось Аполлинарием с понятием „природы“, то исповедание одного Лица в его устах было исповеданием одной природы. Противопоставляя теперь свое учение о поклонении учению ортодоксии, он и мог продолжать: „мы же не унижаемся, ведя смиренное поклонение Сыну Божию и вместе с человеческим подобием, но прославляя Его царскою честию, как бы некоего царя, явившагося в несовершенной одежде, – особенно же, когда видим Его одеяние прославленным, как это приличествует телу Бога и Спасителя мира... Ибо хотя оно имеет природу от людей, однако, жизнь имеет от Бога и силу с неба и добродетель Божественную“¹³⁶⁸. И мало спустя: „поэтому, мы поклоняемся телу, как Слову, становимся причастниками тела, как духа“¹³⁶⁹. Вероятно, этому же сочинению принадлежат слова, ошибочно приведенные Феодоритом под титлом „ἐν περὶ πίστεως λογισμῷ“, каким он обозначает „Подробное изложение веры“; „поклоняемся Богу, Который принял плоть от Св. Девы и который есть человек по плоти, Бог же под Духу“¹³⁷⁰. – Свой отрывок, заимствованный из этой речи, Леонтий надписывает так: „ἐκ τοῦ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως λόγου“¹³⁷¹. Что это значит? – Сосредоточивая силу на слове „ἀπόταξις“, Дрэзеке признавал эту речь составленною Аполлинарием в то время, когда он, осужденный Константинопольским собором и лишенный церковного общения, в силу императорских законов, должен

был оставить свою церковь и при прощании (*ἀπόταξις*) с нею еще раз хотел засвидетельствовать свою веру (*πίστις*)¹³⁷². Но Дрэзеке сам отказался от этого объяснения¹³⁷³. Слово „*ἀπόταξις*» значит не „уход или удаление», но „отступление, отречение», и в церковном употреблении указывает на отречение от сатаны при крещении, при чем *πίστις* является уже обозначением символа веры¹³⁷⁴. Таким образом, изложенное сочинение представляет собой речь или беседу, произнесенную при крещении. Раскрытие пункта о поклонении Христу, как Богу, по единству в Нем Божества с человечеством, вполне приличествовало этому поводу. Крещаемый должен был выразуметь, как дело воплощения, так и то, кому он будет поклоняться. В то же время речь *implicite* достигала другой цели: включая в свое содержание полемику с православным учением, она располагала крещаемых к отрицательному отношению к церкви. В какое время могла быть произнесена Аполлинарием такая речь? Очевидно тогда, когда он отделился от церкви со своими приверженцами и боролся с ней. Она относится к тому времени, когда, по Созомену, Аполлинарий и Виталий начали „собираться особо, под управлением особых епископов, и следовали постановлениям, несогласным с постановлениями кафолической церкви»¹³⁷⁵, то есть, к последним годам жизни Аполлинария.

2) В близком хронологическом отношении с приведенной речью стояло сочинение Аполлинария, названное им „Христос есть Бог воплощенный (*ένσαρκος*) или во плоти»¹³⁷⁶. Тимофеем у Леонтия называет его просто „диалогом», не приводя точного его надписания¹³⁷⁷; согласен с этим свидетельством и Юстиниан, сообщая, что это сочинение Аполлинария было написано в вопросах и ответах. До нашего времени от него сохранились только два вопроса с соотносительными ответами. Диалог открывался по Леонтию вопросом: „Богом или человеком ты называешь Христа?» – вопросом, на который ответ не сохранен. „Немного спустя» после этого вопроса следовал другой, сообщаемый Тимофеем: „почему (*πῶς*) тело есть Бог и Творец и Господь?» Ответ: „потому что тело имеет такое единство с Богом, Творцом и Господом, какого мы не

находим в отношении человека к Богу». Юстиниан дает следующую выдержку: вопрос: „что? Не Бог-ли и человек Христос, или ты называешь Христа Богом, отрицая, что Он человек?» Ответ: „не в двух сущностях, но в одной»¹³⁷⁸. – Диалогическою формою для проведения своих воззрений Аполлинарий пользовался и ранее. По свидетельству Сократа, он изложил Евангелия и Апостольские послания, подобно греческому Платону, в виде разговоров¹³⁷⁹. В рассматриваемом диалоге, очевидно, заключалось изложение христологического учения Аполлинария в виде разговора между наставляемым и наставляющим. Из дошедших до нас вопросов и ответов не видно, чтобы один из участвующих в диалоге лиц был противником другого; напротив, вопросы и ответы поставлены так, что не предполагают противоречий и полемики между разговаривающими. К тому же полемические диалоги древность любила обозначать с указанием на лица, против которых направлен диалог; но Юстиниан просто сообщает о рассматриваемом сочинении, что оно надписывалось: „ὅτι θεὸς ἔνσαρκος ὁ Χριστός” и называет его „λόγος κατὰ πεῖσμα καὶ ἀπόκρισιν”¹³⁸⁰, нимало не давая знать, что ему предлежало полемическое сочинение. Поэтому, естественнее думать, что в этом диалоге содержалось положительное учение Аполлинария о Христе, подобно тому, как в диалогах его, упоминаемых Сократом, излагалось положительное содержание Евангелий и Апостольских посланий. Вопросы и ответы здесь были только формой, в какой Аполлинарий считал удобным изложить свои воззрения, но не обусловливались существом дела. Приравнивая к существующим формам богословской литературы, мы назвали бы рассматриваемый диалог аполлинарианским катихизисом.

3) „Силлогизмы» Аполлинария. Под этим заголовком цитируется сочинение Аполлинария в Апологии Валентина¹³⁸¹ и у Юстиниана¹³⁸². Сюда же, вероятно, нужно присоединить то, что Тимофей сообщает под заголовком ἐν λόγῳ συλλογιστικῷ¹³⁸³ и что Феодорит читал ἐν τῷ παραπλησίῳ συγγράμμα¹³⁸⁴. Отожествление сочинения, цитируемого Тимофеем, с „силлогизмами» дано уже в его заголовке и, так сказать,

напрашивается само собой. Тоже нужно думать и в отношении к Феодориту. Выдержка, о которой идет речь, взята Феодоритом из сочинения, сродного с книгами против Диодора (κατὰ κεφάλαιον βιβλίον), которое отличалось по преимуществу своим диалектическим построением и состояло из ряда силлогизмов. Оба эти признака вполне соответствуют как общему надписанию того сочинения, которое цитируют Валентин и Юстиниан, так и характеру сохраненных отрывков, и потому ведут к признанию, что находящийся у Феодорита отрывок относится к этому сочинению Аполлинария¹³⁸⁵. Если так, то „силлогизмы“ Аполлинария начинались словами: „имеющий различную жизнь, различное действование...“ Вероятно, ближе к началу стоял отрывок Валентина, в котором Аполлинарий отвергает единосущие плоти с Богом рядом доводов: „если Слово единосущно телу, то Оно ничего не соединило с Собой, но Слово соединилось с телом, значит, Оно не единосущно ему; если тело единосущно Слову, то оно не может быть видимым и осязаемым, но Иоанн говорит: мы видели и осязали (**1Ин. 1:1**), итак, Дух Господа и тело не единосущны и т.д.“ Отстранивши, таким образом, обвинение в учении о единосущии плоти с Богом, Аполлинарий мог раскрывать учение о том, что во Христе всё же плоть и Бог соединяются в одно. Относящийся сюда ряд силлогизмов дает Феодорит: „Дело человека – возстать из мертвых, дело Бога – возбудить; Христос – то и другое; итак Он Бог и человек. Если Христос только человек, Он не спас бы мира, если Он только Бог, не спас бы страданиями; Христос же совершает то и другое, итак, Он – Бог и человек и т.д.“ Установка учения о Христе, как Боге и человеке, должна была сопровождаться разъяснением их взаимоотношения. Это мы находим в фрагменте Юстиниана. „Средины получаются, когда два различные свойства соединяются в одно... Средина Бога и человека во Христе, – ни человек целый, ни Бог, но смешение Бога и человека“. Когда же Христос понят, как смешение (*μίξις*) Бога и человека, Аполлинарий мог предложить учение о Его теле, как Божественном, что и сохраняет фрагмент Тимофея: „животворит нас плоть Его (Христа)..., а то, что животворит, Божественно, значит плоть Его Божественна“ и т. д.

4) Сочинение, начинавшееся: „плоть и то, что управляет плотью, одно лицо»¹³⁸⁶. По своему содержанию сохраненный Леонтием фрагмент стоит в ближайшей связи с посланием о единстве во Христе тела с Божеством и раскрывает учение о единении Бога и плоти во Христе. „Бог по общению с плотью есть человек, не будучи человеком Сам по Себе, и плоть по общению с Богом, есть Бог, не будучи таковою сама по себе».

5) „Похвала Марии и о воплощении». Содержание оставшихся двух фрагментов относится к разъяснению учения Аполлинария о теле Христа; оно превосходит не только тело Марии, но и огненные тела ангельские, как слитое с Богом и животворящее мир. Из этого учения о Божественности тела Христа Аполлинарий и выходил в прославлении Богородицы. Заслуживает внимания термин „ἀχωρίστως», употребленный здесь Аполлинарием для определения отношения плоти к Божеству¹³⁸⁷ во Христе.

6) Слово, начинавшееся: „οὐκ ἡδονὴ κρεοφαγίας παρὰ Θεοῦ”. В оставшихся от этого слова пяти строках Миневского издания речь идет о том, что плоть Христа называется небесной по единению с небесным, а не потому, чтобы она была с неба, и, как небесная, спокланяема с небесным Богом¹³⁸⁸.

7) Слово, начинавшееся; „достойно славим Господа нашего Иисуса Христа»; краткий фрагмент его ведет речь также о Божественности плоти Христа. Терминология этого фрагмента близко подходит к терминологии главного христологического сочинения Аполлинария: Христос здесь называется „богодухновенным телом» и „умом небесным и духом Божественным во плоти». По отношению к плоти здесь прилагается термин *συμφιήσ* θεότητι, употребленный Аполлинарием тоже в книге о Божественном воплощении¹³⁸⁹. Быть может, поэтому, и составление этого слова падает на время, ближайшее к 376 г.¹³⁹⁰.

8) Диалектического характера слово, составленное в похвалу евангелиста Иоанна и начинавшееся: „чрез Слово все произошло». Два отрывка этого сочинения Аполлинария доказывают, что Христос есть истинный Бог и единосущен Отцу (по **Ин. 14:9**) и что Его человеческая сторона (*τὸ ἀνθρώπινον τοῦ*

Христоū) не составляет особой природы, а потому на тело Христа должно смотреть, как на тело Бога, а не человека¹³⁹¹.

9) Сочинение, начинающееся: „сохраним благо веры», от которого осталась до нашего времени только одна фраза: „поистине жалки и низки душой те, которые столь священное, великое и всеукрашенное устроение считают малым». Вероятно, Аполлинарий здесь разумел противников своего учения о Христе, как небесном человеке, в котором Слово занимает место ума¹³⁹².

10) Послание Аполлинария „πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὑπὸ τοῦ λόγου προειλῆθαι λέγοντας» – к утверждающим, что человек был воспринят Словом¹³⁹³. Понятие „восприятия» в решении христологического вопроса Аполлинарий усвоил защитникам двух природ во Христе и толковал его, как учение об обитании Бога Слова в человеке. К представителям этого учения, очевидно, и было адресовано упомянутое послание. Как и следует ожидать, в нем, помимо полемики, особое ударение делалось на единстве природы Христа. Приведенная Юстинианом выдержка, действительно, и относится к этому вопросу.

11) „Слово о единении первое», от которого дошли до нашего времени два фрагмента¹³⁹⁴. Характеристичной чертой этих фрагментов является ясно высказанное в них отрицание не только человеческого ума во Христе, но и человеческой души. Божественное действие заменяет во Христе „место души и ума человеческого»; „Слово приняло не душу человеческую, но одно только семя Авраама», а посему и прообразом „храма тела Иисусова» поставляется „бездушный и лишенный ума и воли храм Соломона». Во всём литературном наследии, сохранившемся от Аполлинария как под его собственным именем, так и под ложными надписаниями, мы не нашли ни одного места, которое могло бы служить параллелью к приведенным выражениям „Слова о единении». Аполлинарий нигде не учит о том, что Христос не имел человеческой души; напротив, в понятиях Аполлинария плоть мыслилась не иначе, как вместе с душою; „не бездушна плоть, – пишет он в сочинении о Божественном воплощении, – ибо говорится, что

она ратует против духа и воюет против закона ума»¹³⁹⁵. „Слово о единении», таким образом, прямо противоречит своим содержанием воззрениям Аполлинария, а потому и принадлежность его Аполлинарию должна быть признана крайне сомнительной.

12) „Слово на явление Бога во плоти”; сохранившиеся из этого слова две выдержки¹³⁹⁶ излагают учение об одной воле во Христе, – учение, которое у Аполлинария является простым выводом из положения об одной природе Богочеловека.

Глава шестая. Догматико-полемические сочинения Аполлинария

Интерес изучения этих сочинений. – Сведения древних писателей о догматико-полемических трудах Аполлинария. – I. Попытка Дрэзеке приписать Аполлинарию две последних книги против Евномия, издаваемые под именем св. Василия Великого. – Непринадлежность этих книг св. Василию. – Разбор оснований в пользу принадлежности их Аполлинарию, приводимых Дрэзеке. – Эти книги принадлежат не Аполлинарию, а Диодору. – II. Изложение гипотезы Дрэзеке о принадлежности Аполлинарию диалогов о св. Троице. – Оценка его оснований. – Аполлинарий не мог быть автором диалогов.

Догматико-полемическая деятельность Аполлинария относится преимущественно к тому периоду его жизни, когда он, стоя еще на почве ортодоксальной, шел рядом с защитниками Никейского символа и апологетами христианства. Можно думать, что полемика с ересями и была тем внешним побуждением, которое расположило Аполлинария к разработке христологических вопросов. Между многочисленными отрывками из главного христологического сочинения Аполлинария, сохраненными св. Григорием Нисским в его Антириритике, находится одно любопытное указание, характеризующее отношение дела по этой стороне. Именно, по указанию Григория, желая полно изложить и всесторонне защитить свой взгляды на богочеловечество Христа, он выходил из отрицания тех представлений, какие развиты были Маркеллом, Фотином и Павлом Самосатским¹³⁹⁷, и в противность им хотел опираться на определения соборные. Таким образом, догматико-полемические сочинения Аполлинария имели важное значение в деле внутреннего развития собственных его взглядов, и в том случае, если бы они дошли до нас, помогли бы выяснить тот сложный психологический процесс, каким он пришел к ложному понятию об „одной природе Бога Слова воплощенной“. – Но и помимо этого полемические сочинения Аполлинария обращают на себя

внимание, как не без пользы потраченный труд на защиту чистоты христианского учения. Этим своим произведениям Аполлинарий обязан был той славою, какой он некоторое время пользовался на Востоке, – славою мужественного борца за правую веру¹³⁹⁸. Сфера этой деятельности Аполлинария была широка. Она обусловливалась тем богатством ересей, какое выпадает на долю IV-го века в истории церкви: манихеи¹³⁹⁹ и ариане, Евномий и Маркелл вызывали писателей этого века к разнообразным трудам и разнообразной защите веры. Однако, древность оставила нам столь общие и неполные сведения об этой деятельности Аполлинария, что в настоящее время нет возможности точно определить объем ее. Иероним свидетельствует, что Лаодикийский епископ „писал против ариан, евномиан, Оригена и других еретиков“¹⁴⁰⁰; Викентий Лиринский довольствуется простым восклицанием: „сколь многия ереси он (Аполлинарий) подавил большими сочинениями, сколько опроверг он враждебных вере заблуждений“¹⁴⁰¹..., причем эти слова ставятся в ближайшее отношение к книгам его против Порфирия. Основываясь на точных указаниях, должно утверждать, что Аполлинарием составлены были отдельные сочинения против Манихеев, Евномия и Маркелла. О первом из этих трудов коротко извещает св. Епифаний, упоминая имя Аполлинария в числе тех многих достойных удивления мужей, которые опровергали заблуждения манихеев¹⁴⁰². По Иерониму, савеллианство Маркелла было обличаемо Аполлинарием в особом сочинении, которого, однако, сам Иероним вероятно не читал¹⁴⁰³. Наконец, по совокупному указанию того же Иеронима¹⁴⁰⁴ и Филосторгия¹⁴⁰⁵, апология Евномия, изданная им около 361-го года¹⁴⁰⁶, рассматривалась в особом труде Аполлинария, посвященном этой цели. Если общие замечания Иеронима и Викентия о многих ересях, подавленных этим писателем, не ведут ни к каким более частным и определенным заключениям, то и известия, сейчас изложенные, о сочинениях его против манихеев, Маркелла и Евномия по своей краткости не дают ни оснований, ни права делать какие-либо дальнейшие предположения относительно их содержания и характера. Эти

сочинения вполне и окончательно утрачены, и едва ли когда-либо они будут разысканы.

I. В более лучшем положении мы находимся, по-видимому, при суждении о полемическом труде Аполлинария против Евномия. В переданной древностью полемической литературе, направленной против этого ересиарха, имеется целое сочинение, надписанное именем св. Василия и присоединенное к его трем книгам против Евномия, но этому отцу не принадлежащее. Так как произведения Аполлинария дошли до нашего времени с ложными надписаниями, то это последнее обстоятельство, в связи с ясным указанием древности на полемический труд Аполлинария против Евномия, и подало повод к тому предположению, что к числу ложно-надписанных произведений этого писателя относится и упомянутое выше псевдо-Василиево сочинение, что оно есть тот самый труд Аполлинария, о котором говорят Иероним и Филосторгий. Автором этого предположения является уже хорошо известный нам ученый Дрэзеке¹⁴⁰⁷, но прежде чем излагать доводы Дрэзеке и вдаваться в какие-либо соображения относительно их, нам следует определить то, о каком псевдо-Василиевом сочинении идет здесь речь и почему это сочинение считается непринадлежащим св. Василию?

Что св. Василий составил превосходные книги против Евномия, это мы узнаём из многочисленных свидетельств древности¹⁴⁰⁸, и что в первых трех из дошедших до нас под именем Василия мы владеем подлинным его произведением, упоминаемым в этих свидетельствах, это достаточно несомненно доказывается цитатами св. Григория Нисского из полемического сочинения своего старшего брата. Но сколько книг числом составил Василий против Евномия, об этом молчат все свидетельства, и этот вопрос стал спорным со времени первого издания творений св. Василия и даже ранее. По свидетельству заметки, находящейся перед началом 4-й книги в Cod. Reg. V, уже в средневековой греческой церкви мнения об этом предмете разделялись: „об этой книге, – гласит заметка, – у многих господствует различное мнение, так как одни приписывают ее св. Василию, другие же отвергают это, хотя и

не осуждают (книгу), как бы содержащую в себе что-либо абсурдное¹⁴⁰⁹. В первом печатном издании книг Василия против Евномия, сделанном в Венеции в 1535-м году, помещены только первые три книги, так как по Комбефизио двух последних не оказалось в одном важном кодексе¹⁴¹⁰; но Гарнье, проверивший это указание Комбефизия, не подтвердил его; Гарнье на нашел того кодекса, на который ссылался Комбефизий; напротив, все шесть рукописей (Regii Cod.) содержали в себе под именем Василия существующие теперь пять книг против Евномия¹⁴¹¹, причем Reg. Cod. V сообщал приведенную выше заметку о спорности двух последних книг. Дальнейшие исследования, приложенные к анализу этих книг, подтвердили догадку тех, которые отвергали принадлежность их св. Василию¹⁴¹². Отрицательный результат в отношении к этим двум книгам более или менее признан в западной науке всеми, так что новейшее издание творений Василия, сделанное Гольдгорном¹⁴¹³, предлагает читателю только подлинные первые три книги его против Евномия.

По своему содержанию две последние книги против Евномия с именем Василия представляют из себя одно законченное целое, отличающееся от первых трех книг по своей задаче, стилю и некоторым частным воззрениям. Не смотря на то, что содержание этого целого заметным образом распадается на две части¹⁴¹⁴, древним рукописям не было известно никакое деление: они содержат в себе обе последние книги, как одно сочинение. Именно, в IV и V Codd. Reg. тотчас же после слов: „τοιαῦτα νοεῖν δεῖ οὐ πρὸς τὸν υἱόν», которыми заканчивается 4-я книга, в одну строку имеются слова: „ὅτι τὰ κοινὰ κτλ», которыми открывается 5-я книга¹⁴¹⁵, и только позднейшей рукой в том и другом кодексе внесена приписка: περὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος. С этим вполне согласен и кодекс Кольбертинский, в котором также приписка сделана позднее написания кодекса. В Codd. Reg. I, II и VI эта приписка: περὶ ἀγίου πνεύματος находится уже в самом тексте, где она занимает такое же место и должна играть такую же роль, как и многочисленные другие надписания, существующие в пятой книге и внесенные каким-либо переписчиком, так как они во многих случаях не соответствуют

содержанию; на ряду с этими последними она должна обозначать не новую книгу, а только отдел сочинения, – один из многих¹⁴¹⁶. Точно также неудачны и те надписания, какие даются в рукописях в отношении к обеим книгам вместе. Так, Cod. Reg. IV имеет в начале такой заголовок: „τοῦ αὐτοῦ (Βασιλείου) πρὸς Εὐνόμιον περὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος λόγος δ’“, – который обнимает собой содержание только пятой теперешней книги против Евномия и совсем упускает из виду ближайший предмет, обсуждаемый 4-ю книгою, причем „λόγος δ“ является, конечно, только вследствие присоединения этого сочинения к первым трем подлинным книгам Василия¹⁴¹⁷. В своем издании, сделанном на основании упомянутых рукописей, Гарнье дает этому сочинению такое общее заглавие: „Ἀντιρρήτικὸς καὶ κατὰ Εὔνομίου ἀπορίαι καὶ λύσεις ἐκ τῶν θεοιπνεύστων γραφῶν εἰς τὰ ἀντιλεγόμενα περὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ καινῇ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ λόγος δ“ – заглавие¹⁴¹⁸, которое тоже отвечает только некоторой части всего сочинения, имеющей целью истолковать места Ветхого и Нового Завета, обычно приводимые арианами в свою пользу, но не содержанию всего сочинения, причем Гарнье замечает, что титул этот в иных кодексах иной¹⁴¹⁹. Из заголовка, данного Гарнье всему сочинению, только одно *Ἀντιρρήτικὸς* могло бы более или менее соответствовать цели и выражать собой более древнее название сочинения. Вероятно, всё сочинение, распадающееся теперь на две книги, носило название „Ἀντιρρήτικὸς κατ’ Εὔνομίου“; древний Парижский издатель этих книг и дает такой заголовок: „Ἀντιρρήτικὰ κατ’ Εὔνομίου, ἐν ᾧ ἀπορίαι κτλ“, где последняя пространная часть заголовка Гарнье носит характер пояснения или добавления, сделанного, как свидетельствует форма *ἐν ᾧ*, еще в то время, когда обе книги составляли одно целое, так что всё сочинение надписывалось „ἀντιρρήτικός κατ’ Εὔνομίου“, и только впоследствии, когда часть, трактующая о Св. Духе, была отделена в особую книгу, „Ἀντιρρήτικὸς“ изменено было в „Ἀντιρρήτικὰ“ корректором, оставившим, однако, форму *ἐν ᾧ* неизмененною¹⁴²⁰. Чтобы составить себе законченное представление о рассматриваемом сочинении, мы должны сказать несколько слов о той прибавке к V-й книге, которая в изданиях печатается под заголовком: *περὶ*

той письмата¹⁴²¹. В своем кратком разсуждении об этом темном произведении, как называет Гарнье эту работу, он высказывает мнение о принадлежности его тому же автору, который составил Антиритик против Евномия, основываясь, во-1-х, на том, что в рукописях эта прибавка ничем не отделяется от последних слов пятой книги, и что, во 2-х, в ней Дух Святый называется Богом, как и в предыдущих двух книгах¹⁴²². В противовес этим основаниям, слабость которых видна уже на первый взгляд, Дрэзеке указывает на темный, доходящий по местам до полной неясности язык этой прибавки, на отсутствие в ней всякого полемического элемента, всецело проникающего теперешние 4-ю и 5-ю книги против Евномия, и наконец на то, что автор прибавки о Св. Духе начинает свою работу так, как будто бы в предыдущем не было никакой речи о Св. Духе¹⁴²³. Действительно, разсуждение о необходимости „в вере искать познания об естестве Св. Духа, ища ведения у предмета изыскания»¹⁴²⁴, каким открывается здесь речь, уместно и прилично для того, кто только входит в это изыскание, а не заканчивает его. Вывод Дрэзеке подтверждается тем идущим со стороны наблюдением, что всё это разсуждение о Духе представляет собой простую компиляцию из сочинения Плотина¹⁴²⁵, составленную так, что сказанное Плотином о мировой душе или о мире умопостигаемом, за исключением некоторых мест и с прибавкой церковного элемента, перенесено здесь на учение о Св. Духе¹⁴²⁶. Таким образом, на основании указания рукописей мы будем рассматривать 4-ю и 5-ю книги против Евномия, приписываемые Василию, как одно цельное произведение, – за исключением прибавки о Св. Духе, – которое мы и будем называть „Антиритиком против Евномия».

Как мы сказали, Антиритик против Евномия представляет по своему содержанию законченное целое, отличающееся своею задачею, стилем и частными мнениями от одноименного с ним сочинения св. Василия. В то время как св. Василий имеет дело исключительно с Апологетиком Евномия, за положениями которого он следует шаг за шагом, Антиритик занимается не одним Евномием, но вообще арианскую ересью, задевая в одном месте даже Фотина¹⁴²⁷. Автор его хочет разобрать все

кажущиеся ему заслуживающими внимания доводы арианства и, если обращается к Евномию, называя его по имени, то лишь как к представителю и систематику арианской доктрины. Цитируя мнения, опровергаемые им, он выражается во множественном числе об арианах вообще¹⁴²⁸; имя Евномия у него встречается только четыре раза¹⁴²⁹, причем это упоминание имени редко связывается с каким-либо определенным мнением. Подобно тому, как сочинение св. Кирилла Θησαιροί, которое Фотий обозначает, как „κατὰ τῆς Ἀρείου καὶ Εύνομίου λύσσης γενναίως καὶ πολύτροπως ἀγωνιζόμενον“¹⁴³⁰, имело дело вообще с арианством, так и Антиритик задается целию указать несостоятельность всего учения, имея в виду при этом одного из главных представителей. Естественно, что в некоторых случаях автор этих книг совпадает с тем, что развито в книгах св. Василия; естественно и то, если он высказывает мнения, несогласные с суждениями последнего, и пишет своеобразным языком, так как он преследует совершенно иную задачу и не может быть одним лицом с св. Василием. Уже при чтении первых страниц 4-й книги против Евномия невольно бросается в глаза удивительная привязанность автора к силлогистическому изложению мыслей в форме условного периода. Почти каждый период¹⁴³¹ начинается союзом „εἰ“, причем ряд периодов имеет характер отдельных тезисов, мало связанных между собою. Конечно, едва-ли какое более или менее пространное сочинение может обойти этот союз не преднамеренно, и в этом смысле прав автор жизни св. Василия¹⁴³², заметивший употребление „εἰ“ и в первых трех подлинных книгах; но совершенно несогласно с плавным последовательным изложением Василия такое неумеренное пристрастие к этому союзу, какое наблюдается в 4-й книге и какое делает эту книгу недостаточно упорядоченным собранием аргументов, направленных не против одного Евномия, а против арианства вообще¹⁴³³. На фоне этой общей особенности выделяется, далее, употребление некоторых слов, не только не встречающихся в первых трех книгах против Евномия, но и вообще не свойственных языку св. Василия; таковы: θέσις, которым пользуется автор Антиритика вместо

Василиева *υἱοθεσία; θεικός*, о котором Гарнье заверяет, что хотя он внимательно прочел первые три книги против Евномия и книгу о Св. Духе, в них, как и других подлинных произведениях Василия, не нашел и следов этого слова¹⁴³⁴; таковы далее слова: *τὸ ὑπερκόσμιον οὖμα, Θεοῦ παῖς Ἰησοῦς, ἐκπομπή, ὑμνώδος, ἄγιος Παῦλος, πανάγιος Θεός*. Более же важными особенностями языка Антиритика по сравнению с книгами Василия является употребление слова „*γέννημα*“ в отношении к Богу Сыну и слова „*Θεός*“ в отношении к Духу Святому. Св. Василий решительно возстает против приложения „*γέννημα*“ ко Второму Лицу Св. Троицы: „Евномий, – пишет он, – называет Сына рождением (*γέννημα*). Откуда он взял это? из какого учения? от какого пророка? от какого апостола, который бы придал Сыну такое наименование? – Я нигде не нашел в Писании этого выражения, употребленного в таком смысле... Не крайнее-ли безумие отваживаться на то, что не принято ни в общем употреблении, ни в языке Писания?.. Божественное Писание явно отвращается от него, особенно в отношении к Единородному Сыну Божию... Апостол повсюду именует Господа Сыном, а также и другими различными наименованиями .., но избегает названия: рождение»¹⁴³⁵. Мало того: св. Василий не только отвергает это слово, как неизвестное языку Свящ. Писания, он еще думает, что по своему смыслу это слово заключает в себе нечто низкое, не достойное Божества. „Слово „*γέννημα*“, – говорит он, – редко прилагается к одушевленным предметам... Порождением можно назвать выкидыши, еще не получивший образа. Порождениями именуются и плоды земные. И где оно употребляется (об одушевленных предметах), там говорится о таком животном, которое предано на поругание и представляется в пример злости. Ибо сказано: змия, порождения ехиднова (**Мф. 23:33**). Посему-то, думаю, и общее употребление речи находит это наименование **низким**»¹⁴³⁶. Едва ли можно решительнее высказаться против слова „*γέννημα*“. Столь же ясно и определенно, хотя в ином совершенно смысле, выражает и автор Антиритика свои отношения к слову „*γέννημα*“. „Если, – разсуждает он, – называя Сына тварью, они (ариане) не говорят,

что Сын одна из тварей, то почему-же, когда мы называем Сына рождением (*γέννημα λεγόντων ἡμῶν*), разумеют, что Сын – одно из рождений?»¹⁴³⁷. Еще: „если Сын – рождение, но не как одно из обыкновенных рождений; всякое же обыкновенное рождение есть тварь, то Сын – не тварь; потому что Он не такое же рождение, как последния»¹⁴³⁸. Автор Антиритика и не думает отказываться от употребления слова „*γέννημα*”; на его языке это слово очень обычно¹⁴³⁹, и на понятии, им выражаемом, он построит многие из своих доводов против арианства. – Столь же замечательна разность, наблюдалася в отношении к употреблению слова „Бог” в приложении к Духу Святому. Ни в 3-й своей книге против Евномия, где св. Василий опровергает учение этого ересиарха о Св. Духе, ни в книге к Амфилохию, он не называет Св. Духа Богом. Без сомнения, в учении о Св. Духе Василий был так же православен, как и в учении о Сыне; в 3-й книге против Евномия он ясно и решительно говорит о Божеской природе Св. Духа: „если, – учит он, – говорится, что Бог живет в нас чрез Духа, то не явное-ли нечестие утверждать, что сам Дух непричастен Божества? И если усовершившихся в добродетели называют богами и усовершение достигается чрез Духа, То как же творящий других богами Сам лишается Божества?»¹⁴⁴⁰. Св. Василий признает Духа „числимым в Божественной и блаженной Троице»¹⁴⁴¹, и, по свидетельству Григория Богослова¹⁴⁴², где позволяло время и место, он называл Духа Богом, как это он действительно и делает в одном письме¹⁴⁴³. Но при всём том остается несомненным, что было время, когда св. Василий считал нужным воздерживаться от наименования Духа Богом и что это поведение Василия вызывало даже порицания на него¹⁴⁴⁴. Точно также он поступает и в книгах против Евномия; раскрывая учение о Божеской природе Духа, он однако нигде не усвояет Ему имени Бога. Напротив, автор Антиритика всюду именует Духа Богом: „Дух Святый, – говорит он, – есть Бог и имеет одно и тоже действование с Отцом и Сыном»¹⁴⁴⁵; „почему Дух Святый не Бог, когда писание Его богодухновенно?» – спрашивает он¹⁴⁴⁶; по его словам, „Дух именуется Господом и Богом, как и Слово»¹⁴⁴⁷. Если бы автор двух последних книг

против Евномия был тожественным лицом с Василием, то весьма странно было бы, почему он не назвал Духа именем Бога в 3-й книге? и наоборот: если в 3-й книге Василий тщательно воздерживался от этого, то почему он так часто называет Духа Богом в последней книге? Ясно, что поведение автора 5-й книги не совместимо с теми правилами, каких держаться считал нужным автор 3-й книги. Наконец, важным доказательством непринадлежности Антирритика св. Василию служит то обстоятельство, что список священных книг, предложенный его автору, был различен от того, каким пользовался Василий. Так, изречение из книги Притчей **8:22** в Антирритике приводится в такой форме: „κύριος ἔκτισέ με, – Господь создал меня»¹⁴⁴⁸, тогда как св. Василий защищает чтение: „κύριος ἔκτισατο με – Господь стяжал меня”: „другие переводчики, – говорит он, – точнее вникнувшие в значение еврейских слов, вместо „έκτισατο” перевели: „έκτισατο”. Это будет для нечестивых величайшим препятствием к поддержанию хульного выражения: создание (κτίσμα)¹⁴⁴⁹. Подобным образом, изречение **Быт. 4:1** автор Антирритика цитирует в таком виде: „έκτισάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ”¹⁴⁵⁰, тогда как св. Василий во 2-й книге против Евномия приводит его так: „έκτισάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ”¹⁴⁵¹, причем добавляет: „ибо сказавший: стяжал человека Богом, очевидно употребил слово не потому, что создал Каина (οὐχὶ κτίσας τὸν Καΐν), но потому, что родил»¹⁴⁵². Автор Антирритика цитирует вторую книгу Ездры, которую нигде не пользуется Василий¹⁴⁵³. Если еще к этому добавить, что автор Антирритика дает совершенно несогласные с воззрениями св. Василия толкования на те же тексты Писания, какие исследуются Василием в его трех книгах против Евномия, то отрицательный вывод по вопросу о принадлежности Антирритика Василию будет вполне несомненным. Классическим в этом отношении примером может служить экзегезис изречения **Ин. 14:28**: „Отец Мой болий Мене есть». Показавши, что Отец не может быть назван большим Сына ни величиною, ни временем, ни силою, автор Антирритика добавляет: „не больше и как причина (οὕτε ὡς αἴτιος)»¹⁴⁵⁴, в то время как, по толкованию Василия, здесь слово „болий»

сказано в значении причины; „поелику начало Сыну от Отца, посему Отец и болий, как виновник и начало (κατὰ τοῦτο μεῖζω ὁ Πατήρ, ὡς αἴτος καὶ ἀρχή)»¹⁴⁵⁵. Может ли один и тот же автор, и притом такой, как св. Василий, в одном и том же сочинении, да еще полемического характера, дать столь различные толкования на текст, имевший важное значение в устах противников? – Думаем, что приведенных соображений достаточно для того, чтобы отвергнуть принадлежность Антиритика св. Василию, хотя они и могут быть еще значительно усилены; к тому же этот, давно сделанный в западной науке, вывод нашел себе признание уже и в нашей русской литературе со стороны Преосв. Филарета (Черниговского)¹⁴⁵⁶ и автора учебника по истории христианской церкви для духовных семинарий¹⁴⁵⁷.

Далеко не в таком удовлетворительном состоянии находится вопрос о том, кому принадлежит это отдельное сочинение, вошедшее в состав книг св. Василия. Гарнье, доказавший не-Василианское происхождение этих книг, не дал ответа на вопрос об авторе их, удовольствовавшись предположением, что это сочинение имеет к виду не Апологетик Евномия, опровергаемый Василием, а ту Апологию, которая была написана Евномием в защиту своего Апологетика и в опровержение книг Василия¹⁴⁵⁸. Рупп¹⁴⁵⁹, автор монографии о св. Григории Нисском, считает Антиритик за то краткое опровержение Евномия, какое Григорий читал на Константинопольском соборе Григорию Назианзину и Иерониму¹⁴⁶⁰ и о котором знал Фотий¹⁴⁶¹. Фриче¹⁴⁶², напротив, оспаривает это предположение и указывает на Софрония, как автора этого сочинения против Евномия. Устранивая эти недоказанные мнения и признавая автора Антиритика в лице Аполлинария Лаодикийского, Дрэзеке выходит из того факта, что сочинения этого писателя дошли до нас под ложными надписаниями и что, поэтому, возможно, что и в данном случае мы владеем еще подлинным произведением Аполлинария. В самом деле, кому может принадлежать Антиритик против Евномия, надписанный именем св. Василия? По свидетельству Фотия, против Евномия писали Феодор Антиохийский

(==Мопсуестский)¹⁴⁶³, Софроний¹⁴⁶⁴ и Григорий Нисский¹⁴⁶⁵, но ни одно из этих лиц не может быть признано автором обсуждаемого сочинения, потому что все они писали против Евномия в защиту св. Василия (*Úπὲρ Βασιλείου κατ' Εύνομιον*)¹⁴⁶⁶, чего нельзя сказать об Антирритике, в котором совершенно не упоминается имя Василия; притом, сочинение св. Григория сохранилось, а сочинение Феодора было несравненно пространнее и обнимало по Фотию 25 книг¹⁴⁶⁷. По дополняющему свидетельство Фотия указанию блаж. Иеронима „Евномию отвечали Аполлинарий, Диодор, Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, и другой Григорий Нисский“¹⁴⁶⁸. Так как св. Василий и оба Григория не могут здесь идти в счет, то вопрос об авторе Антирритика может касаться только Аполлинария и Диодора. Дрэзеке устраняет Диодора тем соображением, что, по другому свидетельству того же Иеронима, Диодор написал только две книги против ариан и книгу о св. Духе¹⁴⁶⁹, так что сочинение против Евномия и две книги против ариан обозначают один и тот же труд, который не может предлежать в дошедшем до нас под именем Василия одном (а не в двух книгах) цельном Антирритике¹⁴⁷⁰. Таков тот путь, каким Дрэзеке доходит до предположения автора подложного сочинения против Евномия в лице Аполлинария. Так как сочинение против Евномия могло быть написано Аполлинарием в тот период его деятельности, когда он, стоя на православной почве, был ревностным защитником единосущия Лиц св. Троицы, то было бы странно искать в нем каких-либо исключительно Аполлинарию принадлежащих мыслей, мыслей еретических, подобных тем, какие он развивал в своих сочинениях христологического содержания. Ничего подобного нет в Антирритике против Евномия; ничего подобного не ищет и не находит в нем и Дрэзеке. Доказывать принадлежность Аполлинарию этого сочинения против Евномия можно, поэтому, только на основании тех филологических и лексических особенностей, какие носит на себе язык рассматриваемого труда, – на основании сходства этих особенностей с известными нам подлинными произведениями этого автора, и Дрэзеке действительно утверждает, что „все вообще сомнения и

возражения, какия Гарнье представил против авторства Василия, такого рода, что они точнейше совпадают с словоупотреблением Аполлинария». Прежде всего, общее строение всего сочинения, распадающегося на мелкие, короткие периоды с вступительным союзом „εἰ», имеет на себе печать Аполлинариева стиля. И в развитии положительного учения Аполлинарий любил пользоваться диалектическими приемами, как подметил это еще современник его св. Василий и как это наблюдается на дошедших до нашего времени его сочинениях. Если же в Антирритике эта диалектическая окраска выдается чрезмерно, то и это вполне согласно с приемами Аполлинария, какими он пользовался в отношении к своим противникам. Полемическое сочинение его против Диодора, сохранившееся в длинных выдержках Леонтия и Феодорита, должно было носить такое же строение, как и Антирритик на Евномия. Столь же хорошо совпадают с Аполлинариевым стилем и другие особенности языка, указываемые Гарнье. Правда, вместо слова θέσις Аполлинарий, как и Василий, пользуется термином *uίοθεσία*¹⁴⁷¹, но на ряду с ним он употребляет формы, весьма близко подходящие к слову θέσις, как-то θετός¹⁴⁷², *uίοθέτεισθαι*¹⁴⁷³. За то слово θεῖκός сочинения Аполлинария дают в самых разнообразных и многочисленных сочетаниях¹⁴⁷⁴. Более же важное, по мнению Дрэзеке, значение имеет то обстоятельство, что Аполлинарий с такое же любовию употреблял слово γέννημα в приложении к Сыну¹⁴⁷⁵, с какою пользуется им автор Антирритика, и что он защищал Божество Духа Святого¹⁴⁷⁶, называя его Богом¹⁴⁷⁷. Притом как Аполлинарий, так и автор Антирритика, при доказательстве Божественности Духа Святого, пользуются словами св. Писания об обитании в верующих Бога чрез Духа, а это есть прямо аполлинарианская особенность¹⁴⁷⁸. Сверх этих совпадений Дрэзеке указывает на одинаковое понимание слов 15 гл. Коринфл., на одинаковость в выражениях подобия света Троичности Лиц в Божестве и на одинаковую Демосфено-Ливаниевскую окраску силлогистического изложения мыслей. „При непредвзятой оценке моих доказательств, — заключает Дрэзеке, — как я надеюсь, никто не может остаться

неубежденным, что Ἀντιρρήτικὸς κατ' Εὐνομίου есть то самое произведение Аполлинария Лаодикийского, о котором Филосторгий оставил нам столь драгоценное замечание»¹⁴⁷⁹.

Обращаясь к этой непредвзятой оценке доводов Дрэзеке, нельзя не пожалеть о том, что как бы ни желательно было иметь сочинение Аполлинария против Евномия для более полного и всестороннего изучения его деятельности, доводы эти, однако, такого рода, что вызывают много недоумений, не устраниют многих возражений и сами по себе не имеют решительного характера. И прежде всего, рассматривая Антирритик со стороны особенностей его языка, то есть, с той одной стороны, на которой основывается Дрэзеке, нельзя найти в нем такого теснейшего совпадения, о каком говорит этот ученый. Достаточно указать на то, что сам Дрэзеке отказался подыскать аналогию в сочинениях Аполлинария для некоторых отличительных терминов, встречаемых в сочинении против Евномия. Сюда относятся слова: а) *θέσις*, которого, как бы то ни было, всё-же нет в сочинениях Аполлинария и вместо которого он повсюду пользуется более точным и употребительным *υἱοθεσία*, *υἱοθετεῖσθαι*; б) *ὑπερκόσμιον* в приложении к телу Христа (*τὸ ὑπερκόσμιον σῶμα*): ни этого слова, ни сродного ему *ὑπερούσιος*, *ὑπεροῦν*, нет у Аполлинария; с) *πανάγιος*, которое тоже не встречается ни в одном догматическом сочинении Аполлинария; д) *ὑμνώδος* и *παῖς θεοῦ*; их не знает догматика Аполлинария. Между тем все это такие слова, которые должны выражать собой именно авторскую оригинальность, и даже особый оттенок в понятиях. На указанные слова, за исключением разве *ὑμιώδος*, которое могло быть более или менее случайным, мы обращаем особенное внимание потому, что в доказательствах Дрэзеке они и должны были иметь за собой центр тяжести, так как в них лежит действительная и положительная особенность языка Антирритика. В самом деле, такие признаки, как слово: *ὑέννυμι* в приложении к Сыну, и наименование Духа Богом, – могут ли они в положительном смысле указывать на автора сочинения? Если эти признаки совпадают с приемами Аполлинария, если этот писатель также употреблял оба эти слова, как мы их находим в Антирритике, то

кроме Аполлинария в IV-м веке можно указать еще целый ряд литературных деятелей с теми же самыми особенностями в языке. Сюда относятся, напр. св. Афанасий, Диодим и др.; они пользовались словом *уέннημα* и называли Духа Богом; значит ли это, что они были авторами этого произведения? Конечно, для Дрэзеке большое значение имеет общий диалектический характер Антириттика, отвечающий таковой же окраске других сочинений Аполлинария, но и здесь „теснейшее» совпадение не без некоторой натяжки. Диалектика Аполлинария, насколько она известна нам из „Подробного изложения веры» и „Книг против Диодора», и диалектика автора Антириттика, хотя и имеют сходство между собой, но столь же много и разнятся по своим приемам. Диалектический прием Аполлинария состоит в том, что излагая положительное учение или полемизируя с кем-либо, он предвосхищает возражение своего противника и отвечает ему дальнейшим, опять же положительным раскрытием своих воззрений¹⁴⁸⁰; какого-либо *неумеренного* пристрастия к союзу *εἰ* у него не заметно; в его сочинениях нельзя также указать аналогии к подобному, неупорядоченному нанизыванию одного довода к другому, периода к периоду, при совершенно одинаковом их логическом строении, каким открывает свое исследование автор книги против Евномия. Полемическое сочинение к Диодору, – при диалектике, почти неизбежной в полемике, – всё же заключает в себе последовательный разбор того произведения Диодора, на которое оно отвечает, насколько можно судить о нем из сохранившихся фрагментов. К тому же, по всем данным это сочинение было очень обширное, а потому сказать что-либо твердое об общем характере его языка на основании этих фрагментов очень трудно. Что же касается до выдержек, приводимых Леонтием под заголовком: „έκ λόου σιλλούστικοι», то в них мы находим частицу *εἰ* употребленную только однажды. Между тем в отношении к автору книг против Евномия это частое пользование условным периодом и есть то самое, что накладывает ссобый отпечаток на язык всей книги. Гарнье говорит относительно его: „мне кажется я слышу картавящего грека..., или лучше спрошу: варвар или скиф так безсвязно и без вкуса говорит?»¹⁴⁸¹. Правда, что – это язык

очень ясный и определенный, но в нем нет того изящества и той, так сказать, элегантности, какую сообщало произведениям Аполлинария его близкое знакомство с классическими авторами. Если даже половина того, что сказано Гарнье в отношении к языку Антиритика, справедлива, то здесь мы имеем дело не с Аполлинариевым стилем. Таким образом, оценивая доводы Дрэзеке по той одной стороне, на которую он всецело и исключительно опирается, мы не можем остаться убежденными в принадлежности рассматриваемого сочинения Аполлинарию; мы склоняемся скорее к противоположному выводу.

Признать в лице Аполлинария автора Антиритика препятствуют некоторые данные, заключающиеся в содержании этого произведения. В своем исследовании Дрэзеке только мимоходом затронул эту сторону дела: он указал, что автор сочинения против Евномия пользуется учением ап. Павла об обитании Духа в верующих так же, как это мы находим и в подлинных произведениях Аполлинария. Действительно, в Антиритике есть особый отдел „о том, что сотворенные по образу Божию бывают причастниками Создателя и именно чрез Духа»¹⁴⁸², но едва ли в этом отделе можно видеть что-либо исключительно аполлинарианское. Доказывать Божество Св. Духа из слов Апостола об обитании Бога в верующих – это было довольно общим приемом для всех православных писателей в IV-м веке; этим приемом пользовались св. Афанасий, св. Василий, Диодор; им мог воспользоваться и автор Антиритика, как приемом более или менее удачным. Но Дрэзеке упустил из внимания те черты и указания, находящиеся в рассматриваемом сочинении, которые располагают искать автора его в более позднее время, чем то, на которое падает тринитарно-полемическая деятельность Аполлинария. Важным признаком времени, когда написано было сочинение, нужно признать то, как излагается в нем учение о Св. Духе; Споры о Божестве Св. Духа начинаются в церкви с 40-х годов IV-го века и особенно усиливаются в 60-х. Аполлинарий принимал живое участие в этих спорах¹⁴⁸³, и литературным памятником этого его участия наше время еще владеет в сочинении „*κατὰ μέρος*

πίστις"; здесь Аполлинарий борется исключительно против того положения, что Дух Святой есть тварь; все его доводы, все его цитаты из Свящ. Писания направляются только к этой цели, чтобы доказать Божественность природы Духа. Понятно, что на почве этого учения могло развиться и всё то, что мы читаем в Антиритике; тем не менее учение о Св. Духе, излагаемое здесь, выражает собой дальнейшую стадию духоборческих споров и формулируется так, как оно могло явиться ко времени 2-го вселенского собора, а не так, как его дает нам „Подробное изложение веры“. Обращающим на себя внимание в этом отношении местом Антиритика служит следующее: „Дух Святый, истинно Святый Дух, по написанному (κατὰ τὸ γεγραμένον), с Отцем и Сыном прославляемый“¹⁴⁸⁴. Правда, это „κατὰ τὸ γεγραμένον“ не указывает еще прямо на символ Константинопольский, где о Духе употреблено тоже выражение; оно здесь довольно искусственно привязывается к тексту Пс. 32:6: „Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их“¹⁴⁸⁵, но всё же они были бы яснее и понятнее, если бы они были сказаны во время, ближайшее к Константинопольскому собору. В самом деле, когда в церкви начались споры о том, как нужно славить Духа: с Отцем и Сыном или иначе? Из книги св. Василия о Св. Духе к Амфилохию известно, что раз, когда он молился с народом и славословие Богу заключал двояко: то словами: „с Сыном и Св. Духом“, то словами: „чрез Сына во Св. Духе“, то некоторые из присутствовавших возстали против сего, говоря, что им, – Василием, – употреблены „речения странныя и притом противоречащия одно другому“¹⁴⁸⁶. Это было в праздник Евпсихия, 374 г. 7 Сентября¹⁴⁸⁷. В чем заключалось здесь противоречие, об этом дает понять содержание сочинения. Оно показывает, что еретики возставали против сопричисления в славословии Духа к Отцу и Сыну; они говорили: „не надобно на ряду с Отцом и Сыном ставить Св. Духа, потому что Он и по естеству Им чужд и по достоинству ниже“¹⁴⁸⁸; „почему же, – спрашивали они, – Писание нигде не преподало учения о прославлении Духа с Отцом и Сыном, но тщательно уклоняется от сего выражения: „с Духом“, всегда предпочитая,

как более приличное выражение: „прославлять в Духе?»¹⁴⁸⁹. Таким образом, еще в 374-м году вопрос о спрославлении Духа с Отцем был предметом спора; для автора же Антиритика этот вопрос не только уже вопрос решенный, но и самое решение его здесь опирается на свидетельство Писания. Что полемист здесь не случайно, а с намерением касается этого пункта, это ясно видно из того, что он в довольно сжатом трактате успел возвратиться к нему три раза и во всех случаях свой тезис о спрославлении Духа с Отцем и Сыном связал с текстом **32** **Пс.**¹⁴⁹⁰; то, за что борется св. Василий, здесь предполагается уже решенным и доказанным. Если же теперь Антиритик составлен после возникновения упомянутых споров, то он не может принадлежать Аполлинарию, который в это время всецело отдался христологическим вопросам и о котором Иероним упоминает прежде всех в ряду полемистов с Евномием¹⁴⁹¹.

Далее. Антиритик против Евномия предлагает нам еще признак, который располагает отдалить время его составления на значительный период, считая от момента издания Евномием своего Апологетика. Этот признак указывал еще Гарнье¹⁴⁹²; его не мог обойти молчанием и Дрэзеке. Именно: одно место Антиритика читается так: „μονόκτιστος κυριώτερον ἄν λέγοιτο, κτίσμα μὲν ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὄν, γέννημα δὲ φειδούμιως καλούμενος»¹⁴⁹³, то есть, „свойственнее было бы назвать Его (Сына) единотварным, коль скоро, согласно с мнением Евномия, Он истинно тварь, рождением же называется лжеименно»¹⁴⁹⁴. Как здесь понять слова: „κατ' Εὐνόμιον? к чему они относятся? По мнению Гарнье, „писатель, кто бы он ни был, оспаривает ту книгу Евномия, в которой этот еретик учил, что Сын лжеименно называется рождением»; а так как Евномий в своем Апологетике, вызвавшем сочинение Василия, повсюду именует Сына рождением, то Гарнье и заключает, что автор Антиритика оспаривает не Апологетик, а другое произведение Евномия, которым он отвечал на сочинение Василия. Дрэзеке, подвергнувший анализу этот вывод, нашел его несостоятельным; он настаивает на возможности признать в словах: γέννημα δὲ κτλ... вывод самого полемиста, извлеченный

им из положений Евномия, раскрытых в первом Апологетике. Где здесь правда? Этот вопрос легко было бы решить, если бы до нашего времени сохранилась та Апология, какую составил Евномий в опровержение Василия и с которой, по мнению Гарнье, имеет дело автор Антирритика. Но так как это сочинение вполне утрачено и о нем известно только то, что говорит Григорий Нисский в его „Ἀντιρρητικὸς λόγος κατ' Εὐνόμιον“, то мы должны дорожить каждым указанием, каждым намеком, чтобы напасть на более вероятный путь. Если обратиться к первому Апологетику Евномия, то легко можно видеть, что обычными названиями, какими он здесь именует Сына, служат *γέννημα* и *ποίημα* (а не *κτίσμα*), причем с особым усердием Евномий пользуется первым¹⁴⁹⁵. Употребляя *ποίημα* в приложении к Сыну, Евномий, однако, настаивает на названии *γέννημα*; по его воззрениям, это название выражает сущность Сына¹⁴⁹⁶, и потому он говорит, что „Сын истинно называется рождением (*λεγόμενον ἀληθῶς γέννημα*)“¹⁴⁹⁷, и свой апологетик заключает исповеданием Сына, как рождения нерожденного. Из этих ясных слов Евномия едва ли можно вывести то заключение, какое мы находим в Антирритике: „Сын, по Евномию, есть истинно тварь, рождением же называется ложно?“ – Совершенно в ином положении ставится вопрос, когда предполагается, что в приведенных словах автор Антирритика имел в виду второе произведение Евномия. Разбирая доводы Гарнье, Дрэзеке замечает: „то, что Гарнье р. LXX приводит, чтобы *γέννημα δὲ φειδούμως καλούμενος* найти действительно высказанным Евномием во втором его сочинении, – это более, чем слабо“. То правда, что приводимые Гарнье две выдержки из полемического труда св. Григория, мало отвечают „желательному созвучию и желательному смыслу“, но в этом виновато ничто другое, как недостаточное внимание Гарнье. Просмотревши сочинение Григория, мы нашли здесь два места, которые весьма близко подходят к разбираемым словам Антирритика и которые должны иметь важное значение в суждении о времени его составления. Мы сопоставим соотносительные места Антирритика и сочинения Григория против Евномия.

Антиритик:

„Μονόκτιστος

κυριώτερον

λέγοιτο, κτίσμα

άληθῶς

Εύνόμιον

γέννημα

ψευδονύμως

καλούμενος

(Migne, t. 29, 689)».

„Свойственное

было бы назвать

Его

единотварным,

коль

согласно

мнением

Евномия,

истинно тварь,

рождением

называется

лжеименно (Твор.

Вас., т. VII, стр.

161)».

Григорий Нисский:

αὐ

μὲν

κατ

ών

δέ

εἶναι

καὶ ποίημα διορύζεται (Migne, t. 45, c. 284)

– „Но солгал Евномий, и какая же это ложь?

Утверждает, что истинно именуемый

Сыном лжеименно так называется, о Творце

вселенной выражается, что Он тварь и

создание (Твор. Григ. Нисс., ч. V, стр. 54). „Н

τινός μᾶλλον ἔστι δύο κατασκευάζειν ἀγέννητα;

τοῦ τὸν υἱὸν ψευδονύμως λέγεσθαι

κατακευάζοντος, ἢ τοῦ διαβεβαιουμένου τῆ

προσηγορίᾳ τὴν κλῆσιν ἐπαληθευεσθαι (ibid., c.

401). – „Кому свойственное признавать

двоих нерожденных, тому ли, кто

доказывает, что Сын лжеименно так

называется, или тому, кто утверждает,

что наименование Сыном есть самое

истинное (ibid., c. 186).»

Итак, по прямому указанию Григория, разбиравшего написанную Евномием против Василия Апологию, этот ересиарх о Творце всего Сыне Божием выражался, что Он тварь и создание, и утверждал, что Сын лжеименно так называется. Совершенно тоже сведение предлагает и автор Антиритика: он говорит, что по Евномию Сын есть истинно тварь, рождением же (==Сыном) называется лжеименно. Ясно, что оба полемиста борются против одного и того же положения Евномия; ясно и то, что это положение действительно высказано было Евномием, так как нельзя же признать здесь случайное совпадение у двух полемистов не только в выводе, сделанном ими более или менее окольным путем, не только в мысли, но и в выражениях.

А если так, то ясно и то, что автор Антиритика имеет в виду „Апологию Апологетика» Евномия и не может быть Аполлинарием. Этот вывод подтверждается и иным соображением.

Известно, что Евномий в защите своего учения пользовался некоторыми текстами Св. Писания, превратно им понимаемыми. Задача полемистов в этом случае состояла в том, чтобы дать правильное, сообразное с учением православия толкование этих текстов и тем устраниТЬ вывод, делаемый еретиком в пользу своих воззрений. Эту задачу выполняет и автор Антиритика; но в числе разбираемых им текстов Писания мы встречаем такие, какими Евномий не пользовался в своем Апологетике. Сюда относятся слова Спасителя: „никто же благ, токмо един Бог (**Мк. 10:18**)». Правда, и в Апологетике Евномий прилагает к Отцу имя: „μόνος ἀγαθός»¹⁴⁹⁸, но без всякого указания на относящееся сюда место Писания, так что св. Василий не счел нужным касаться этого текста, хотя он и подробно изъясняет другие, приведенные Евномием, изречения. Между тем, по свидетельству Григория Нисского, на это место Евангелия Евномий опирался в своей борьбе против Василия и утверждал, что название благого приличествует одному только Отцу¹⁴⁹⁹. Это и есть то положение, какое оспаривает автор Антиритика в своем изъяснении упомянутого изречения.

Все эти наблюдения в своей совокупности, касающиеся и языка и содержания, заставляют нас признать мнение Дрэзеке о принадлежности Антиритика Аполлинарию несостоительным. Чтобы покончить разсчеты с изучаемым памятником древней, противо-арианской литературы, мы изложим свой взгляд по вопросу об авторе его, к которому нас привело изучение Антиритика, так как это вместе с тем будет прямым и решительным доказательством его непринадлежности Аполлинарию.

Руководящую нить к отысканию автора Антиритика против Евномия дает нам тоже исследование Дрэзеке, с которым мы имеем дело. Обозревая сохранившиеся до нас указания древности на полемистов против Евномия, Дрэзеке останавливается вниманием на двух из них: Аполлинарии и

Дидиме, основательно полагая, что только который-нибудь из этих двух может быть мыслим автором Антиритика. Подтверждением этому выводу служит то, кажется, еще ни кем не замеченное обстоятельство, что уже в VI-м веке сочинение св. Василия против Евномия существовало в том же виде, в каком оно предлежит нам, то есть, с прибавленными к нему двумя последними книгами (Антиритиком), так как св. Ефрем Антиохийский слова из теперешней 4-й книги цитировал под именем св. Василия¹⁵⁰⁰. Следовательно, и Фотий должен был знать и читать Антиритик, как принадлежащий к трем подлинным книгам св. Василия против Евномия и составляющий с ними нераздельное целое, и, конечно, не мог смешать его с прочитанными им сочинениями Феодора, Софрония и Григория против Евномия. Выходя из этого наблюдения и отвергая принадлежность Антиритика Аполлинарию, можно, поэтому, останавливаться на одном только Дидиме, как авторе этого труда против Евномия. В самом деле, на каком основании Дрэзеке устраниет предположение, указывающее автора его в лице Дидима? „Ни Фотий, – говорит он, – не упоминает о сочинении Дидима против Евномия, ни Иероним не обозначает ясно такое произведение. Иероним приводит только *contra arianos libros duos et de Spiritu Sancto, quem ego in latinum verti*¹⁵⁰¹. Под ним, поэтому, можно разуметь только сочинение против ариан, которое, как само собой понятно, занималось Евномием, как главою ариан?». Оба основания более, чем слабы; что Фотий не упоминает труд Дидима против Евномия, это не требует объяснения после того, как мы показали, что Фотий должен был читать сочинение Василия против Евномия в том виде, в каком оно дошло в рукописях, то есть, в составе пяти книг. Иероним же ясно говорит о полемическом труде Дидима против Евномия, – по крайней мере, столь же ясно, как и о таковом же труде Аполлинария, и если он в главе о Дидиме не повторяет сведения, изложенного в главе о Евномии, то это обусловливается его правилом – не возвращаться к тому, что раньше сказано¹⁵⁰². Уже одно сопоставление Дидима с Аполлинарием, Василием и Григорием Нисским в известии

Иеронима должно бы было говорить Дрэзеке за вероятность существования у него отдельного, самостоятельного труда против Евномия. По собственному свидетельству Дидима, он никогда не был нерадив мужественно противостоять ересям¹⁵⁰³, и полемику с Евномием тем естественнее предполагать в отношении к нему, что он оставил по себе в истории славу „величайшаго поборника веры»¹⁵⁰⁴.

Обращаясь к сравнению общего характера языка Антиритика с сочинениями Дидима и главным образом с его книгами о Св. Троице, не трудно достичнуть результатов самых благоприятных для высказанного предположения. Чтение книг о Троице на каждой странице открывает замечательное сродство языка их с языком Антиритика. Что касается прежде всего до привязанности автора последнего к силлогистическому изложению своих мыслей в форме условного периода, то достаточно раскрыть вторую главу третьей книги Дидима о Троице, чтобы видеть, что автору их столь же сродна была эта привязанность, как и автору Антиритика. В небольшой главе этой¹⁵⁰⁵ издатель успел насчитать 55-ть отдельных доводов, начинающихся с союза „εἰ”¹⁵⁰⁶, но он сосчитал далеко не все¹⁵⁰⁷. Эта глава представляет собой удивительно сходное строение с начальными страницами Антиритика¹⁵⁰⁸. Если далее воспользоваться указаниями Гарнье на особенности языка полемиста против Евномия в отношении лексическом, то мы найдем и здесь желательное совпадение с языком книг о Троице. Дидим употребляет слово „γέννημα” и построет на понятии, выражаемом им, целые выводы¹⁵⁰⁹; прилагательные „θεῖος, θεϊκός» пользуются его преимущественным вниманием¹⁵¹⁰; он склонен также к усиленным формам прилагательных с начальным „παν”¹⁵¹¹ и несколько раз употребляет „πανάγιος»¹⁵¹²; слова ὑπερκόσμιος, как и ὑπερούσιος знакомы ему¹⁵¹³, и рядом с οὐθεσία он пользуется и термином θέσις¹⁵¹⁴. В его понятиях все богоухновенные писатели были святыми, и он ко всем им без различия прилагает название „ἄγιος”¹⁵¹⁵; в отношении к Давиду он любит употреблятьfigуральные выражения, называя его ἱεροψάλτης¹⁵¹⁶ или говоря: „Δαῦὶδ ἄδει, ἐν ψαλμῷ ἄδεται»¹⁵¹⁷. Что особенно замечательно,

Дидим также охотно и настойчиво выражается о Духе, как „*συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ*”, как и автор книг против Евномия¹⁵¹⁸; на языке его это – обычное обозначение равенства Св. Духа с Отцем и Сыном. Короче говоря, язык книг о Троице, принадлежащих Дидиму, во всех обращающихся на себя внимание особенностях представляет точную и строгую параллель языку Антириритика.

Совпадения между тем и другим сочинением не ограничиваются одной лексической стороной; они идут гораздо далее и достигают до полного тожества в понятиях, ходе мыслей и их выражении. Для подтверждения этого мы сопоставим следующие три места книг о Троице и Антириритика:

De Trinitate II, VI, 529 „*Η κτίσις*” Contr. Eunom., – Migne, 29, с. 713. Ούδὲν κτίσμα μεθεκτὸν ἔστι ούσιωδῶς τῇ λογικῇ φυχῇ, ὡς ἐνοικίξεσθαι τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὡς ἐνοικίξεσθαι αὐτήν· μόνου γὰρ Θεοῦ ἕδιον τὸ αὐτῇ ούσιωδῶς. Τὸ πνεῦμα τὸ οὕτως μετέχεσθαι. Τὸ δὲ ἄγιον ἄγιον ἐνοικίξεται ἐν αὐτῇ κατὰ τὸν Πνεῦμα μεθεκτὸν ούσιωδῶς λεγόντα ναὸς θεοῦ κτλ. Υπάρχει, ὡς ὁ Πατὴρ καὶ ο Υἱός.

T. III, XXI, с. 920. Εἰ δὲ ἔτερον τὸ τὸν ούσιωδῶς τὸν Πατέρα, ἔτερον Πατέρα εἰδέναι καὶ ἔτερον τὰ τοῦ δὲ τὰ τοῦ Πατρός μεῖζον ἔσται τὸ Πατρὸς, μεῖζον δὲ τὸ εἰδέναι τὸν εἰδέναι τὸν Θεὸν Πατέρα τοῦ Πατέρα τοῦ τὰ αὐτοῦ εἰδέναι, κάθ’ εἰδέναι τὰ αὐτοῦ, ὁ ἔστι καὶ τὴν ὅσον ἔκαστος αὐτὸς τῶν ἐαυτοῦ ἐσχάτην ἡμέραν, καθ’ ὅδον μείζων· τὸ μεῖζον ὁ Υἱὸς εἰδώς, τὸ ἔκαστος μείζων αὐτὸς τῶν ἐαυτοῦ ἔλλαττον οὐκ ἥδει, ὅπερ ὑπάρχει. αδύνατον.

III, XX, 893. Εἰ γε τὶς ούσιωδῶς τὸν θεϊκῶς ὁ Υἱός, τὸ ἀναλογιζόμενος, ὅπερ εἰ θεϊκῶς Πατρὶ ὑποτάσσεται ἐξ ἀρχῆς ἀνύπτετάκτο... κτλ.

Представленные места книг о Троице и Антириритика говорят сами за себя. Сходство их настолько поразительно, что оно скорее может вести к мысли не о тожестве авторов, а о тесной зависимости одного от другого, и такое заключение было бы вполне справедливо, если бы совпадения между обоими сочинениями ограничивались только указанными местами. На

деле же сравнение рассматриваемых произведений показывает полное сходство их не только в отношении языка и частных положений, но и в отношении основных понятий, взглядов, господствующих на всём протяжении обоих трудов, – сходство, которое уже не объяснимо из зависимости одного автора от другого, а требует для себя признания их тождественности. В этих видах интересно сравнить экзегезис тех мест Свящ. Писания, какие приводили ариане в свою пользу; оба автора усердно занимаются ими и всеми мерами стараются устраниТЬ основываемые на них возражения арианства. Так, особенно употребительным в кружках арианских текстом были слова книги Притчей (8:22–25): „Господь создал меня в начало путей своих». Мы видели, что св. Василий в данном случае защищает чтение „έκτήσατο», чем само собой устранилась возможность понимать это место в арианском смысле. Автор Антириттика, однако, держится чтения „έκτισε” и считает возможным истолковать это чтение так, что оно ни мало не будет свидетельствовать в пользу арианства. То же убеждение разделяет и Дидим, и представляемое им толкование слова „έκτισε” такого рода, что оно вполне согласно с экзегезисом, данным в Антириттике. Ссылаясь на приточный характер книги, оба автора защищают образное понимание в следующих выражениях:

De Trin. III, 3, 814.

Contr. Eunom. col. 74.

Παροιμία ὄνομα τῇ βιβλίῳ ώς οὐ πάντως ἄλλως τε καὶ οὐδὲ ἀεὶ τὸ φαινόμενον, ἀλλ’ ὅτι μάλιστα δι’ προφήτης ὁ εἶπων, ἀλλὰ ἔτερου πράγματος ἡ προςώπου ἔτερον παροιμιαστής· αἱ δὲ συμαινούσῃ καὶ ὅτι Σολομών παραμίαι εἰκώνες ἔτέρων, παροιμιαστής, ἀλλ’ οὐ προφήτης. οὐκ αὐτὰ τὰ λεγόμενα.

Помимо этого совпадения заслуживает особого внимания следующее обстоятельство: истолковывая текст книги Притчей, автор Антириттика делает замечание: „иной бы понял это о премудрости, о которой говорит Апостол в 1Кор. 1:21». Это малопонятное замечание вполне уясняется сравнением его с толкованием Дидима: Дидим относит слова книги Притчей к премудрости, которая в мире, которая создана и которая в нас, пользуясь при этом тем же местом из послания к Коринфянам.

Наконец, оба автора по поводу изъясняемого места обращаются к **Быт. 4:1** и читают текст по одинаковому списку: „έκτισάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ»¹⁵¹⁹. – Точно такое же совпадение между книгами о Троице и Антирритиком мы находим и в экзегезисе других мест Св. Писания. Так, толкуя употребленное Апостолом в приложении к Сыну Божию название „перворожденен всея твари (**Кор. 1:15**)», автор Антирритика пишет: „если Сын прежде твари, но не рождение, а тварь, то он был бы назван первосозданным, а не перворожденным. Если же Он первосозданный потому, что называется перворожденным всей твари, то как названный перворожденным из мертвых (**Кол. 1:18**) был бы умершим прежде всех мертвцев»¹⁵²⁰. Как же понимает это место Дидим? „Перворожденным всей твари, – говорит он, – (Сын) называется не потому, что ранее ея создан; иначе назван был бы первосозданным, но потому, что по предведению рожден от Св. Девы прежде всякой твари... Подобным образом Он назван также первенцом умерших не потому, что ранее их умер, но потому, что первый воскрес из мертвых»¹⁵²¹. При этой гармонии в общем воззрении, столь же много сходного замечается и в распорядке всего экзегетического материала, привлеченного к изъяснению упомянутого места Писания. Так, тот и другой автор пользуются здесь **Мф. 1:25** и защищают приснодевство Марии; тот и другой оспаривают возражение противников: „если Сын перворожден, то не единороден»¹⁵²²; тот и другой уравнивают в отношении к Богу выражения „есть» и „был»; в частности, поразительное совпадение наблюдается в следующей мысли:

De Trinit., III, IV, 833. Contr. Eunom., с. 701, 704.

„Οτι πρωτότοκος κτίσεως λεχθεῖη δ' ἄν, ὅτι καὶ ὁ πρὸ πάσης ὄντος μασται διὰ τοὺς ἐν θείω γεννήσεως πρωτότοκος ἐλέγετο· ἔτι βαπτίσματι τῇ υἱόθεσίᾳ τοῦδε καὶ πρὸς τοὺς διὰ υἱόθεσίας τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγίου Πνέυματος ἐκ Θεοῦ γεννωμένους.

Далее. Оба сравниваемые сочинения занимаются в полемических видах анализом слов **Ин. 6:57**: „Аз живу Отца ради», и толкуют его в приложении к человечеству Христа,

основываясь на **Ин. 11:25** и **5:21**. При этом то и другое сочинение высказываются, между прочим, в следующих словах: *De Trinit.* III, XI, 860. *Contr. Eunom.*, с. 697.

Ο δι' ἔτερον ζῶν, αὐτὸς οὐκ ἄν εἴη ο δι' ἔτερον ζῶν αὐτοξωὴ εἶναι ποτὲ ζωὴ αἰώνιος· ως οὐδὲ ὁού δύναται· οὐδὲ γὰρ ὁ κατὰ μεταδόσει Θεοῦ ἄγιος, αὐτοάγιος. χάριν ἄγιος, αὐτοάγιος.

Такое же единство мысли и выражения в обоих сочинениях открывается и при сравнении их разсуждений по поводу **Мф. 24:36** (о дни том и часе никтоже весть и т.д.).

De Trinit., III, 21, 917.

Contr. Eunom. col. 626.

Εἰ δημιούργος τῶν ὅλων ὁ Υἱὸς τὸν τε οὐδὲ γὰρ ἔλαθεν δημιουργήσας χρόνον, ὃν οὐκχρόνον τῆς κρίσεως ἡπίστατο.

οὐκ οἴδεν, ὅ εἰδησεν οὐκ εἴδεν.

Φαρμάκῳ γὰρ οἷον τούτῳ ἐκρήσατο, διὰ τὸ Διὰ τὸ μὴ συμφερεῖν συμφερεῖν ἀνθρωπότητι μὴ γνῶναι τὴν ἐρώτησιντοῖς ἀνθρώποις αὐτῆς· ἵν' ἀεὶ προσδοκοῦσα καὶ ἐπὶ θύραις εἶναιάκοῦσαι τὸν καιρὸν νομίζουσα τῆς κρίσεως τὸν καιρὸν, ἔτοιμος τῆς κρίσεως γένηται δι' ἔργων καὶ πίστεως εἰς τὸ σωθῆναι. ἀπεσιώπησεν.

Таким образом, сличение эзекиилова пророчества о Троице с толкованиями, данными в Антиритике, оставляет несомненным полное их тожество не только в общих воззрениях, но и в ходе мыслей, их выражении и даже построении доказательств¹⁵²³. Тоже самое мы находим, обращаясь к вопросу о том, каким списком Писания пользуются оба сочинения. Мы уже заметили, что в Антиритике, как и в книгах о Троице, **Прит. 8:23** читается: *Κύριος ἔκτισέ με*¹⁵²⁴; точно также и место **Быт. 4:1**, оба сочинения передают так: *ἔκτισάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ*¹⁵²⁵. В список Свящ. книг, предлежавший автору обоих сочинений, входили, далее, Апокалипсис¹⁵²⁶ и третья книга Эздры¹⁵²⁷; книга Варуха в нем была надписана именем пророка Иеремии, так как в том и другом сочинении слова, взятые из этой книги, выдаются за принадлежащие Иеремии¹⁵²⁸; с одинаковыми отклонениями в обоих сочинениях приводятся **Иеремии 10:11**¹⁵²⁹ и **Иоанна**.

5:19¹⁵³⁰. Интересно в этом случае совпадение даже в незначительной мелочи: так оба сочинения, цитируя 3-ю книгу Эздры (4:36), прилагают к Зоровавелю, слова которого они приводят, эпитет „мудраго». В книгах о Троице Дидим пишет: „καὶ ὁ σοφὸς Σοροβάβελ φησί· κτλ.”¹⁵³¹; в полном согласии с этим и Антиритик замечает: τί δὲ ὁ Σοροβάβελ καὶ ἡ τοῦ Σοροβάβελ σοφία¹⁵³². Наконец, заслуживает внимания то обстоятельство, что в книгах о Троице текст Св. Писания воспроизводится также свободно и с столь же частыми отклонениями, как и в сочинении против Евномия¹⁵³³, что вполне и понятно, если автором обоих был Дидим, – слепец, – цитировавший текст Писания по памяти и в той форме, в какой он был им усвоен.

Сверх всего сказанного, небезынтересно проследить еще совпадения обоих сочинений в некоторых частных взглядах и приемах. Сюда относится прежде всего то оригинальное мнение, по которому диавол считается первым творением (*κτίσμα*). «Если, – говорится в Антиритике, – Христос есть первое Божие произведение из несущих, и ариане, так веря, поклоняются Ему, а Иов диавола называет первым произведением Божиим (**Иов. 40:14**), то, они сами того не зная, поклоняются диаволу»¹⁵³⁴. Совершенно тоже мнение мы находим и в книгах о Троице; здесь также диавол именуется первым творением (*πρῶτον κτίσμα*), и при том на основании тех же самых слов **Иова 40:14**¹⁵³⁵. –Далее. Разсуждая о термине „нерожденный» автор Антиритика пишет: „кто говорит, что Бог не рожден, и употребляет слово „нерожденный» с членом ὁ, предпоставив имя „Бог» или тоже имя присовокупив после слова „нерожденный», тот не отрицает ни сущности Божией, ни бытия Божия, а говорит, что сущность сия нерожденна»¹⁵³⁶. Откуда здесь это внимание к члену „ὁ”? Обращаясь к сочинениям Дидима, можно видеть, что этот церковный писатель придавал особенное значение члену „ὁ”, указывал на него в некоторых случаях и строил даже выводы на основании его. Так, толкуя слова **Мф. 3:17** (ср. 17:5): сей есть Сын мой возлюбленный и т.д., Дидим дает им такой перифраз: „сей только один (*μόνος*) есть Сын Мой возлюбленный; ибо это означают слова „сей» и „возлюбленный» и наименование

Сыном с членом ó»¹⁵³⁷. В книге о Св. Духе Диодим положительно высказывает свой взгляд на значение члена: „articulus, – говорит он там, – in Graeco sermone singularitatis significator»¹⁵³⁸. Точно также в толковании на 14-й пс., сохранившемся в катенах, Диодим пишет: „слово „грешник», употребленное с членом, означает диавола»¹⁵³⁹.

Таким образом, и в языке и писательских приемах, в ходе и строе мыслей, равно как и в отношении к воззрениям общего и частного характера автор Антиритика и Диодим являются вполне сходными, тожественными между собою. Это тожество не есть явление случайное, наблюдаемое лишь в некоторых отдельных местах обоих сочинений; напротив, оно господствует на всём их протяжении, проникая собой внешнюю и внутреннюю сторону их. Если, сверх того, и внешние свидетельства говорят о том, что Диодим писал против Евномия, если, кроме Аполлинария, которому Антиритик не принадлежит, один только Диодим может быть мыслим автором его, то, опираясь на все эти основания, мы имеем право сказать, что этот писатель и есть действительный автор дошедшего в качестве приложения к подлинным трем книгам Василия Антиритика против Евномия.

Как же случилось, что сочинение Диодима против Евномия было присоединено к книгам Василия? Рассматриваемое само по себе, это явление не представляет из себя чего-либо особенного, выходящего из ряда вон: древность любила надписывать малоизвестные сочинения именами знаменитых отцов и учителей церкви; настоящее время владеет значительным числом древне-церковных произведений с именами Ипполита, Иустина, Афанасия и др., которые, однако, нельзя признать принадлежащими тем лицам, имена каких они носят в своем надписании. Как могло случиться, что Иустину-философи было приписано такое сочинение, как „περὶ τριάδος», разсуждающее по тринитарно-христологическим вопросам? как могло случиться, что в ряд трудов Кирилла Александрийского зачисляется произведение его противника – Феодорита Кирского?¹⁵⁴⁰ В большинстве случаев эти вопросы должны остаться без ответа. В частности же, для уяснения истории Антиритика, мы можем указать следующее соображение. Книги

св. Василия против Евномия не выполнили своей задачи во всей ее широте и подробностях; сам Василий, составляя эти книги, отлагал разбор приводимых Евномием из Свящ. Писания свидетельств на будущее время. Так, по поводу **Деян. 2:26** он говорил: „впрочем, это мы докажем после, когда будем обличать Евномия в приведении свидетельств Писания, несогласном с намерением Духа»¹⁵⁴¹; равным образом, и в другом месте он заявляет: „я намерен предложить исследование о худо понимаемых им изречениях в особом месте, где и сия часть, если даст Бог, будет исследована»¹⁵⁴². Этим оставшимся невыполненными в трех книгах намерениям св. Василия вполне отвечает своим содержанием Антиритик. Значительная часть его¹⁵⁴³ посвящена именно анализу тех текстов Писания, на которые ссылался Евномий и на которых вообще ариане хотели обосновывать свою доктрину. Естественно, что, при неясности предания и по мере того, как в церкви развивались течения, неблагоприятные для Диадима, возникало желание смотреть на его Антиритик, как на тот труд, в котором св. Василий выполнял свое высказанное во второй книге намерение. И весьма возможно, что какой-либо догадливый переписчик, руководствовавшийся этими соображениями, осуществил на деле это желание, надписавши именем Василия Антиритик Диадима и тем решивши на долгое время его судьбу. Однако слабое чувство дисгармонии между первыми тремя книгами Василия и присоединенным к ним Антиритиком было знакомо и средневековым греческим читателям его; и при той незначительной доле критицизма, какая может быть мыслима в это время, „у многих (об Антиритике) господствовало различное мнение, так как одни приписывали его св. Василию, другие же отвергали это», как гласит приписка в Cod. Reg. V, находящаяся перед началом теперешней четвертой книги.

II. Разсмотренной гипотезой Дрэзеке о принадлежности псевдо-Василиева Антиритика Аполлинарию не кончаются попытки этого ученого разыскать подлинные доктрино-полемические творения Лаодикийского писателя в массе переданного древностью материала с недостоверными надписаниями. В 1890-м году он выступил с рядом

доказательств того положения, что автор диалогов о св. Троице, приписываемых в рукописях то св. Афанасию Александрийскому, то св. Максиму Исповеднику, есть никто другой, как тот же Аполлинарий Лаодикийский¹⁵⁴⁴. – Диалоги, о которых идет речь, впервые были изданы Ф. Безой в 1573-м году в числе пяти: два первых из них направляются против аномеев, один против македониан и два против аполлинаристов¹⁵⁴⁵. Впоследствии к этим пяти диалогам были присоединены еще два, направленные против македониан и заимствованные из числа *Sermonum s. Athanasii contra diversas haereses*¹⁵⁴⁶. Если проследить судьбу этих семи диалогов в различных изданиях, то можно видеть, что в то время, как первые три неизменно, во всех изданиях, занимают первое место и предлагаются читателю в одном и том же порядке, последние четыре находятся далеко не во всех изданиях и занимают не одно и тоже место. Так, в изданиях творений Афанасия Стефана Генриха и бенедиктинском¹⁵⁴⁷ совсем нет двух диалогов против македониан, впервые присоединенных Гарнье; в издании же творений Феодорита Кирского¹⁵⁴⁸ два последних диалога против македониан помещаются там, где в упомянутых изданиях св. Афанасия стоят диалоги против аполлинаристов, причем в издании Стефана совершенно нет первого диалога против аполлинаристов. Это явление Дрэзеке находит неслучайным: по его мнению, оно указывает на историю этих диалогов, свидетельствует о том, что первые три диалога служили „зерном», к которому в различные времена и в различном порядке присоединялись однородные им сочинения¹⁵⁴⁹. Это „внешнее основание» для выделения трех первых диалогов в особое сочинение он подкрепляет следующими наблюдениями: 1) православный, который в 6-м и 7-м диалогах вооружается против аполлинаристов, совершенно иной, чем тот, который действует в первых трех; 2) манера автора 4 и 5 диалогов против македониан совершенно иная по сравнению с первыми тремя. В то время как в последних всё исследование начинается, продолжается и оканчивается в форме живого, непрерывного разговора, диалог 4-й открывается такою речью: ἀπεστείλαμεν τῇ σῇ συνέσει τὸ παρὸν σύνταυμα ὑπὲρ

τοῦ ἀναγνόντα σε δοκιμάσαι καὶ τὰ παρὰ τῶν αἱρετικῶν, τὰ τῶν Μακεδονίου φρονούντων εἰρημένα καὶ τὰ παρ’ ἡμῶν ἀντιθέντα· τὰ μὲν οὖν ὑπ’ ἐκείνων τεθέντα ἐν τῷ σχεδαρίῳ ταῦτά εἰσιν; затем, следуют десять глав, которые не могут быть названы диалогом в собственном смысле, и только с II-й главы автор обращается к своей задаче и ведет разсуждение в диалогической форме. Лишь первые три диалога обнаруживают в себе однородность и предполагают для себя одного автора.

Древность не сохранила прочных и обстоятельных сведений об авторе этих диалогов. Средневековые греческие писатели цитируют их редко и под различными именами: так, Георгий Метохит и Иоанн Векк усвояют их св. Афанасию, а Андрей Коматир и Димитрий Сидоний – св. Максиму Исповеднику. Точно также нерешительны и указания рукописей: в манускрипте Безы прямо имелась приписка: *τὸν παρόντα (πρῶτον) διάλογον οἱ μὲν Ἀθανασίου οἱ δὲ Μαξίμου εἶναι λέγουσιν*. Еще более колебаний относительно автора диалогов замечается во мнениях ученых. Первый издаатель их Беза нашел в них *nihil Athanasii nomine indignum*, и признавал за более вероятное приписать их этому отцу¹⁵⁵⁰. Издаатель же творений св. Максима Исповедника, Комбефиз, опираясь на свидетельство некоторых рукописей и другие соображения, сочел за лучшее усвоить их авторству этого знаменитого деятеля времен монофелитства¹⁵⁵¹. Гарнье, присоединивший к пяти диалогам еще два других, извлеченных им из числа *Sermonum Athanasii contra diversas haereses*, выступил с подробными доказательствами принадлежности всех семи диалогов Феодориту Кирскому¹⁵⁵². Однако, ни одна из упомянутых гипотез не нашла себе широкого приема в науке: в последнее время Мёлер, еще раз подвергший исследованию вопрос о происхождении диалогов, решительно утверждал, что автором их не может быть ни Феодорит, ни Максим Исповедник¹⁵⁵³, не говоря уже об Афанасии. На разчищенном таким образом поле Дрэзеке и построает свою гипотезу о принадлежности диалогов Аполлинарию Лаодикийскому.

Дрэзеке прежде всего ставит вопрос: к какому времени должно быть отнесено составление трех диалогов? – и решает его на следующих основаниях. Во втором диалоге¹⁵⁵⁴ с

аномеем православный полемист – автор читает отрывок из письма Аэция, находящийся у св. Епифания в более подробном виде¹⁵⁵⁵. Здесь значится: „поелику во время гонения, открытого против нас временщиками (*ἄπὸ τῶν χρονιτῶν*), некоторые из них, захватив себе вместе с многим другим нарочно написанное нами сочинение о нерожденном и рожденном Боге, испортили его вставками и сокращениями и издали, изменив веденный там порядок, то... я признал необходимым, очистив это сочинение, послать оное к вам, и т. д.»¹⁵⁵⁶. Под „хронитами“ Аэций, строгий арианин, здесь разумеет ту арианствующую партию, которая из политических видов и в угоду императора вырабатывала нейтральные формулы, рассчитанные на общее согласие и уклоняющиеся от учения аномейства. Гонение, упоминаемое Аэцием, таким образом, будет означать изгнание его в Попузу во Фригию, – изгнание, которое было делом Василия Анкирского, главы полуариан, – и след. сочинение Аэция, цитируемое диалогистом, должно падать на конец пятидесятых годов IV-го века. Отсюда следует, что самые диалоги не могли быть написаны ранее этих годов; более же точное определение времени их появления дает 3-й диалог. Здесь происходит такой разговор между православным и македонианином.

Мак. Итак ты веруешь так же, как блаженный Лукиан?

Прав. Я уже сказал, что мы веруем не только так как веровал блаж. Лукиан, но и так, как веровали все св. мученики и Апостолы.

Мак. Значит ты подписался бы под символом Лукиана?

Прав. Но что же ты осуждаешь в том, что изложено 318-тью отцами в Никее, Вифинском городе?..

Мак. А ты что осуждаешь в изложении Лукиана?

Прав. Я осуждаю вашу прибавку, и я могу доказать, что эта прибавка сделана вопреки мысли того мученика.

Мак. А разве вы ничего не прибавили к Никейскому изложению веры?

Прав. Прибавили, но не противное ему.

Мак. Всё-же прибавили.

Прав. То, что в то время не было исследовано, что теперь благочестиво отцы истолковали (*τὰ τότε μὴ ζητηθέντα, ᾧ νῦν*

έρμηνευσαν οἱ πατέρες εύσεβῶς) ¹⁵⁵⁷.

Какая здесь разумеется прибавка к символу Никейскому? – В свое время Гарнье видел здесь ясное указание на второй вселенский собор и составленный им символ, но Дрэзеке, принимая результаты исследования Гарнака о происхождении символа константинопольского, относит эти слова к тому, что сделано было на соборе Александрийском 362-го года, отцами которого Дух Св. был исповедан Богом и единосущным Отцу и Сыну. Следовательно, – заключает Дрэзеке, – слова православного о „ныне“ истолкованном Никейском символе поставляют нас в 362 или 363-й год и указывают вообще на первую половину 60-х годов, как на время составления диалогов о Св. Троице.

Переходя к вопросу об авторе этих диалогов, Дрэзеке рядом доказательств и хочет подробнее обосновать свое положение о принадлежности этого сочинения Аполлинарию. Эти доказательства состоят в сравнении учения и языка диалогов с учением и языком подлинных творений Аполлинария, – сравнении, часто сопровождаемым длинными выдержками и сопоставлениями текста¹⁵⁵⁸, причем всегда в такой или иной мере обнаруживается сходство между теми и другими. Было бы слишком утомительно и излишне приводить эти сопоставления, – тем более, что в дальнейшем, при частичном разборе доказательств Дрэзеке, все они будут по существу изчерпаны, – и потому мы переходим к общей оценке гипотезы Дрэзеке.

Прежде всего возникает вопрос: что заставляет разыскивать какие-то диалоги, принадлежащие Аполлинарию? на каких основаниях Дрэзеке утверждает, что Аполлинарий должен был составлять диалоги, или, короче, какой исходный пункт его исследования? Когда делаются предположения и изыскания относительно принадлежности Аполлинарию сочинения „о Троице“ или „против Евномия“, – это для нас понятно, потому что, по несомненным свидетельствам древности, сочинения с этими наименованиями действительно существовали у Аполлинария. Совершенно иначе обстоит дело в отношении к диалогам. Ни один из древнецерковных писателей, „никакой

Иероним, никакой Фотий», не говорят нам о том, чтобы Аполлинарий составлял диалоги о Св. Троице против аномеев и македониан. Правда, по словам Иеронима, Аполлинарий „писал против ариан, Оригена и других еретиков»¹⁵⁵⁹, но отсюда еще не следует, чтобы у Аполлинария существовало особое сочинение против ариан и, притом, в диалогической форме. Слова Иеронима вполне приложимы к сочинениям Аполлинария с положительным догматическим содержанием, – в роде *κατὰ μέρος πίστις*, – поскольку в эти сочинения необходимо входил полемический элемент. При разборе свидетельств древности о догматико-полемической деятельности Аполлинария мы видели, что, основываясь на твердых данных, можно утверждать, что Аполлинарий составлял отдельные сочинения против Маркелла, Евномия и манихеев, и не более, – откуда же являются диалоги?

Этот недочет в гипотезе Дрэзеке был бы, пожалуй, не особенно важным, если бы он искупался вескими доказательствами принадлежности диалогов Аполлинарию, заимствованными из анализа содержания самых диалогов. Но таких доказательств исследование Дрэзеке не дает. Уже одно выделение трех первых диалогов из ряда других, дошедших до нас под именем св. Афанасия, в качестве отдельного самостоятельного сочинения, к которому постепенно и в течении разных эпох нанизывались другие однородные произведения, есть дело, недостаточно обоснованное в статье этого ученого. Ибо то, чем Дрэзеке старается оправдать это выделение, имеет значение лишь в отношении к Гарнье, который, действительно, не по праву и произвольно втиснул два диалога против македониан в число пяти других, но исключая эти два диалога, мы будем иметь пред собой пять, которые всегда издавались вместе, в одном и том же порядке и связи¹⁵⁶⁰. Отсекая два последние из числа пяти, Дрэзеке довольствуется простым заявлением, что „православный», выступающий в них, есть „существенно иной, чем в первых трех (с. 141)», не считая нужным чем-либо подкрепить свое заявление. Между тем все пять диалогов обнаруживают между собой тесную связь и последовательность и представляют собой один законченный

круг, в котором автор дает систематическую защиту учения о Сыне (1 и 2 диал.), Св. Духе (3-й д.) и воплощении (4 и 5 д.), то есть, излагает почти всю доктрину, как она была научно раскрыта в первой половине V-го века. Стоит теперь признать единство автора всех пяти диалогов, и гипотеза Дрэзеке окажется висящей на воздухе, так как последние два диалога направляются *против учения Аполлинария*. Опять, таким образом, наталкиваемся мы на крупный недочет в соображениях ученого...

Многое также можно сказать против тех доводов, на основании которых Дрэзеке относит составление первых трех диалогов к первой половине 60-х годов. Как мы видели, опорой для этого вывода служат слова полемиста: „*τὰ τότε μὴ ζητηθέντα, ἃ νῦν ἐρμήνευσαν οἱ πατέρες εὔσεβῶς*», – причем ударение ставится на противоположении между „*τότε*“ и „*νῦν*“. Что касается до *νῦν*, то и позднейший 360-х годов полемист, поставляя себя в диалогах на место православного конца IV-го века, легко и основательно мог употребить *νῦν*. Положим, однако, что *νῦν*, действительно, обозначает собой дело, современное диалогисту, – на что же оно должно указывать? Не настаивая на утверждении Гарнье, что здесь разумеется именно издание Константинопольского символа, мы всё же должны сказать, что рассматриваемые слова необходимо обозначают собой „*прибавку*“, сделанную не в учении, а в самом Никейском символе, – как по прямому смыслу слов, так и потому, что эта прибавка македонианином ставится в параллель к подобной же прибавке к символу Лукиана. Такой прибавки собор Александрийский не делал, не знал никакой прибавки ни св. Афанасий, всегда заявлявший о достаточности и неизменности Никейского вероисповедания, не знал ее и Аполлинарий, стоявший в рядах Александрийцев и хотелший во всём опираться на веру 318-ти отцов. Еще в 376-м году он основывался на символе Никейском¹⁵⁶¹ и не знал никакого другого, который бы заменил собой веру Никейскую. Таким образом, если даже принять то толкование слова *νῦν*, которое дает ему Дрэзеке, то оно будет свидетельствовать *против* принадлежности диалогов Аполлинарию. Но как бы мы ни

представляли себе историю символа Константинопольского, мы едва ли найдем какое-либо иное объяснение слов диалогиста, кроме указания на этот символ, будет ли это указание относиться к концу IV-го века, или к эпохе Халкидонского собора.

Центр тяжести в доказательствах Дрэзеке заключается, однако, не столько в разнообразных соображениях, сколько в тех сопоставлениях, какие он делает между содержанием и языком диалогов и других подлинных сочинений Аполлинария¹⁵⁶². Кратко доводы Дрэзеке в этой области можно формулировать так. Автор диалогов пользуется таким же списком Св. Книг, как и Аполлинарий. Излагая учение о Втором Лице Св. Троицы, он подобно Аполлинарию с особенной любовью употребляет слово: *γέννημα*, являясь в тоже время твердым защитником православия; Духа Святого он называет Богом, признаёт Его односущность и равночестие с Отцом и Сыном, и доказывает всё это на основании, главным образом, посланий Ап. Павла и, в частности, учения об обитании Духа в верующих, причем в 3-м диалоге встречается почти также группа цитат из посланий Павла, какие находятся у Аполлинария в *Κατὰ μέρος πίστις*. Наконец, в воззрениях автора диалогов заметно сильное влияние философских понятий Аристотеля и в самом языке наблюдается стремление подражать Демосфену, что стойт в полном соответствии с подлинными творениями Лаодикийца. – Нельзя отказать в известной мере удачности, с какою сделаны эти сопоставления: в них извлечено из диалогов всё что может идти в параллель с подлинными творениями Аполлинария, и эти извлечения, действительно, носят на себе печать соответствия сочинениям Лаодикийца. Но уже при первом чтении этих сопоставлений бросается в глаза их слишком общий характер, лишающий права делать на основании их определенные заключения. Справедливо то, что автор диалогов признаёт тот же канон Св. Книг и пользуется тем же списком, что и Аполлинарий, поскольку это наблюдается в творениях большей части писателей александрийской школы; справедливо, что он, подобно Аполлинарию, прилагает к Сыну Божию название „*γέννημα*“ и учит православно о Св. Духе,

поскольку то и другое наблюдается у многих деятелей второй половины IV-го века, не говоря уже о V-м; но в тоже время очевидно, что всё это может идти в сравнение далеко не с одним Аполлинарием. Дрэзеке не представил таких решительных доводов, которые бы вынуждали автора диалогов сближать с Аполлинарием: ни в учении, ни в языке этого сочинения он не нашел таких данных, которые приличествовали бы одному Аполлинарию или его школе, и никому более. Конечно, не влияние Аристотелевских понятий и не Демосфеновская окраска языка должны служить решающим критерием в вопросе об авторе диалогов, поскольку то и другое не составляет исключительной особенности, свойственной только Аполлинарию. Пользуясь приемами Дрэзеке, легко было бы защитить принадлежность диалогов св. Афанасию Александрийскому, – и это было бы тем более справедливо, что на стороне такого предположения стояли бы свидетельства рукописей и предание средневековой греческой церкви¹⁵⁶³. Если угодно, сопоставления Дрэзеке, взятые вне отношения к всему содержанию диалогов, делают вероятным авторство Аполлинария, но отнюдь не несомненным, не доказанным окончательно и безспорно, но и эта вероятность тотчас же оказывается логически недопустимой, коль скоро мы будем иметь в виду диалоги в их целом.

В самом деле, обратимся ли мы к тому, как учат диалоги о Св. Троице, изследуем ли терминологию их и отчасти самый язык, они во всех случаях оставляют Аполлинария позади себя и знаменуют собой дальнейшую стадию богословского развития. Мы уже знаем характеристические особенности учения Аполлинария о Св. Троице; сюда относятся: а) стремление выставить на вид единство Трех Лиц Св. Троицы, б) некоторые внешние остатки субординационизма, в силу которых Отец является *εἰς θεός* или *ὁ θεός*, и Его отличительной принадлежностью *θεότης* и с) элементы позднейшего учения о „*filioque*“, по которым Св. Дух ставится в посредственное через Сына отношение к Отцу. Повторяются ли эти особенности в диалогах? – Автор диалогов неуклонно держится положения: „*μία θεότης καὶ τρεῖς ὑποστάσεις*“¹⁵⁶⁴ при чем соблюдает строгое

различие между тем и другим: ἄλλο ἔστι ὑπόστασις καὶ ἄλλο θεότης· ἡ οὐσία τὴν κοινότητα σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασις ἰδιότητα ἔχει¹⁵⁶⁵. Эта выработанная терминология дает ему возможность правильно и ясно провести учение об одной сущности и трех ипостасях Божества, раскрыть Их единство и личные свойства и показать различие Лиц. В природе или сущности Св. Троицы нет никакого различия; сущность Св. Троицы одна, – и это есть Божество. Отличительные же свойства Лиц Божества состоят в том, что „Отец рождает, то есть, родил; Сын рождается, то есть, родился», и что „Отец изводит (ἐκπέμπει) Духа, то есть, извел, и Дух исходит, то есть, изшел»¹⁵⁶⁶. Это есть „свойства ипостасей (ἰδιότητα ὑποστάσεων)»: „Отцу свойственно быть Отцем, Сыну свойственно быть Сыном, Духу Святому – Духом Божиим», „отличительное свойство ипостаси Отца, – говорит диалогист, – быть Отцом, ибо Отец никогда не может быть Сыном; и отличительное свойство ипостаси Сына быть Сыном и т.д., сущность же Отца и Сына и Св. Духа общая (κοινή), одинаково бессмертна, одинаково святая, одинаково благая, и поэтому мы говорим: одна сущность, три ипостаси»¹⁵⁶⁷. Автор строго держится указанной терминологии и последовательно проводит ее против всех возражений аномея: Лицо Отца всюду определяется через γεννᾶν и ἐκπέμπειν, Лицо Сына через γεννᾶσθαι, и потому Он называется γέννημα и εἰκὼν или χαρακτὴρ ὑποστάσεως, Лицо Духа через ἐκπορεύεσθαι ἐκ τ. Πατρός. Поэтому, диалогист отстраняет положение „свойства Отца общи Сыну и Духу», он утверждает, что „свойства сущности Божественной общи Отцу, Сыну и Св. Духу, как-то нетленность, бессмертие, неизменяемость и пр.»¹⁵⁶⁸.

В учении о Сыне он не привносит никаких иных определений, кроме γεννᾶσθαι, и если он в опровержении аномея, опирается на выражение ап. Павла „χαρακτὴρ ὑποστάσεως», то в его устах это значит не иное что, как εἰκὼν ὑποστάσεως или γέννημα. Точно также и личным свойством Духа повсюду остается ἐκπορεύεσθαι ἐκ τ. Πατρός. В стремлении яснее раскрыть Божескую сущность Духа диалогист говорит об освящении верующих через Духа, как особенном, преимущественно Св. Духу свойственном проявлении в

домостроительстве спасения, но в тоже время он признаёт Его участие в творении и воскрешении человека, и ἀγιότης у него является свойством Божеской сущности, единой для трех ипостасей.

Такова терминология диалогиста в учении о Св. Троице: она носит на себе прочный, выработанный характер; формулы ее – те, которые установились навсегда в церковной доктрине, и установились, благодаря, главным образом, деятельности Каппадокийских Отцов. Учение Аполлинария о Троице еще не достигает этой степени точности и определенности, какую открывают в себе диалоги. Конечно, в общем и главном Аполлинарий учил так же и тому, как и чему учит диалогист, как и чему учили все православные богословы. И у него Троица имеет *μίαν τὴν οὐσίαν ἥτοι θεότητα*¹⁵⁶⁹; он также исповедует *τρία πρόσωπα*¹⁵⁷⁰; но он пользуется совершенно иной терминологией, чем автор диалогов, – терминологией, несравненно менее определенной и выясненной. В выяснении учения об ипостасях Св. Троицы он употребляет преимущественно слово *πρόσωπον*, между тем диалогист ни однажды не употребил слова *πρόσωπον*, твердо держась термина *ὑπόστασις*. В раскрытии учения о взаимоотношении Лиц Св. Троицы мысль Аполлинария шла от Отца через Сына к Св. Духу, в последовательно нисходящем порядке; диалогист же везде и всюду переходит от Отца к Сыну и Св. Духу, поставляя Сына и Духа в непосредственное отношение к Отцу. Определением первого Лица Св. Троицы у Аполлинария служили термины: *εἰς θεός*, *ό θεός*; он выражался так: *γνωρίζεσθω ἡ ὑπόστασις τοῦ πατρὸς τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ*¹⁵⁷¹, так что по его терминологии, *θεότης πατρὸς Ἰδιον*, *καὶ οὐ πότε μία τῶν τριῶν ἡ θεότης λέγοιτο, τὴν πατρὸς Ἰδιότητα παρούσαν υἱῷ τε καὶ πνεύματι μαρτυρεῖ*¹⁵⁷². Иначе выражается автор диалогов; у него *εἰς θεός πατήρ καὶ υἱὸς καὶ ἄγιος πνεῦμα*; ипостась Отца у него определяется не *προσηγορίᾳ* *τοῦ θεοῦ*, что, по его воззрению, принадлежит одинаково всем Трем Лицам Св. Троицы, но через „*γένναν καὶ ἐκπέμπειν*“. В прямой противоположности с Аполлинарием автор диалогов отстраняет то положение, что *τὰ ἰδια τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματός εἰσι κοινά*¹⁵⁷³, тогда

как Аполлинарий прямо называет *τὴν τοῦ πατρὸς ἴδιότητα παρούσαν υἱῷ καὶ πνεύματι*, и это потому, что по терминологии Аполлинария *ἴδιον πατρὸς* есть *θεότης*, по диалогисту же, *τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατρὸς ἴδιον* – *τὸ Πατήρ (εἶναι)*. Очевидно, автор диалогов оставляет далеко позади себя терминологию Аполлинария... Такое же различие мы найдем и в изложении учения о Втором Лице Св. Троицы. По Аполлинарию, Сын есть *γεννηθεὶς ἐκ θεότητος* и *κύριος*; последнее наименование особенно часто встречается у Аполлинария и имеет в его устах такую силу, что самое Лицо Сына познаётся в наименовании Господом. Он говорит: *γνωρίζεσθω πρόσωπον τοῦ υἱοῦ τῇ τοῦ Κυρίου προσηγορίᾳ*¹⁵⁷⁴, и опять потому, что *τῷ υἱῷ τὸ κιριεύειν ἴδιον*.¹⁵⁷⁵ По диалогам же, *τῆς ὑποστάσεως τοῦ υἱοῦ τὸ υἱὸν εἶναι*, то есть, *γεννᾶσθαι*, а не *κιριεύειν*, которое по смыслу учения диалогиста должно быть обще и относиться к сущности. Для обозначения личного свойства Духа Св. диалогист пользуется исключительно термином: *ἐκπορεύεσθαι*, которого нет у Аполлинария и который у него всегда заменяется понятием *ἀγέννητος*, служащим как бы обозначением личного свойства Св. Духа.

Обращаемся к частностям. На языке Аполлинария слова *πατήρ* и *ὁ θεός* являются далеко не единственными обозначениями Первого Лица Св. Троицы; на ряду с этим он употребляет и много других, как *ἀρχὴ*, *γεννήτωρ*¹⁵⁷⁶, и между прочим, по примеру св. Афанасия, пользуется словом *ἀγέννητος*¹⁵⁷⁷. Автор диалогов исключительно следует имени: *πατήρ*; мало того, он отвергает другие наименования и прямо возстает против приложения слова: „*ἀγέννητος*“. Прежде всего, по его взгляду, *ἀγέννητος* не выражает особенного свойства Отца:

Ан. Итак, *τὸ ἀγέννητον* не есть отличительное свойство Отца?

Прав. Не есть.

Ан. Разве есть что нибудь иное нерожденное в числе сущаго?

Прав. Да.

Ап. Что-же?

Прав. Рожденное есть то, что имеет Отца, и нерожденное то, что не имеет Отца?

Ан. Да.

Прав. Дух Св. имеет-ли Отца?

Ан. Нет.

Прав. Итак, Он не рожден; значит *τὸ ἀγέννητον* не есть отличительное свойство Отца¹⁵⁷⁸.

Еще более решительно диалогист выражается в другом месте: „Св. Писание не называет Отца нерожденным»¹⁵⁷⁹. По его взгляду, этот термин есть изобретение человеческой мысли, – изобретение, в котором нет никакой необходимости, – так что *ὅ λέγων αὐτὸν (πατέρα) ἀγέννητον*, *ὅ οὐκ εἶπεν ἡ γραφή, περιπτολογεῖ*¹⁵⁸⁰, ибо, – говорит полемист, – „если Бога должно называть нерожденным ради того, что Он ни от кого не родился, то назови Его и неверующим, потому что Он ни в кого не верует, назови и нечестивым, потому что Он никого не почитает»¹⁵⁸¹. Далее. Диалогист ни разу не приложил к Сыну имени: *κύριος*, – тогда как для Аполлинария это обычное обозначение Второго Лица Св. Троицы, выражающее, как мы видели, *τῷ οἴω Ἰδιον*. Напротив, автор диалогов пользуется такими выражениями, какие незнакомы языку Аполлинария. Сюда относятся: *ἀπαραλλάκτος εἰκών*, встречающееся в одном 3-м Диалоге до 17-ти раз; *λόγος ἐνυπόστατος*, – также весьма обычное языку диалогиста; *εἰκών* или *χαρακτήρ τ. ὑποστάσεως*. Этих выражений нет у Аполлинария; правда, он часто называет Сына *εἰκών θεοῦ* или просто *εἰκών*¹⁵⁸², но диалогист это-то именно наименование и считает недостаточным. По его взгляду, и человек называется *εἰκών καὶ δόξα θεοῦ*, и „всякое изделие имеет на себе образ приготовившего его Художника, но не *χαρακτήρ ὑποστάσεως* или не *εἰκών ὑποστάσεως*« и потому в приложении к Сыну он твердо держится этого термина¹⁵⁸³. Еще раз, таким образом, диалогист решительно и прямо отвергает терминологию Аполлинария. Мало приличествуют авторству Аполлинария также симпатии диалогиста к слову: *ἐνανθρώπησις*; употребляя термин *σάρκωσις*, он рядом с ним, как однозначущий, употребляет и *ἐνανθρώπησις*¹⁵⁸⁴, а известно, что Аполлинарий решительно воздерживался от употребления этого последнего термина.

Глава седьмая. Апологетические сочинения Аполлинария

Юлиановская эпоха апологетики и ее апологеты. – Свидетельства древности об апологетических произведениях Аполлинария. – Его сочинение „За истину”; повод написания и характер содержания. – „Книги против Порфирия”. – Новейшая попытка приписать перу Аполлинария псевдо-Иустиновское „Увещательное слово к эллинам”. – Изложение ее оснований и оценка их.

По своим апологетическим сочинениям Аполлинарий относится к числу тех церковных писателей, круг которых коротко можно обозначить общим именем „scriptores contra Julianum» и литературная деятельность которых условливалась рядом враждебных для христианства явлений, нашедших себе место в царствование отступника. Самая попытка Юлиана дать преобладание язычеству после уже признанного государством господственного положения христианства, меры, принятые им в этих видах и относящиеся к числу их сочинение „Против христиан», написанное императором, – главным виновником и инициатором этих мер, – всё это вместе должно было могуче действовать на умственные силы тогдашнего христианского мира и вызывать их на борьбу с собой. С другой стороны, особенность религиозных воззрений Юлиана и его неоплатонический эклектизм, удерживавший его от внешних насильственных мероприятий к возстановлению язычества, вели к тому, что этот последний фазис борьбы язычества с христианством получил интеллектуальный оттенок. Это была духовная борьба, которая должна была открыть безсодержательность язычества и внутреннюю полноту сил христианства. Как такая, она и совершилась на литературной почве со стороны язычества; на той же почве она могла быть ведена и со стороны защитников христианства. Царствование Юлиана, действительно, внесло живую струю в дело апологетики церковной, пробудило ее силы и дало ей жизненную основу; в истории церковной литературы оно

создало то, что с правом может быть названо Юлиановской эпохой апологетики. Начинаясь с современников Юлиана, ряд писателей, принадлежащих этой эпохе, тянется до 5-го столетия и последний из них, св. Кирилл Александрийский, еще настолько одушевленно полемизирует с Юлианом, что в своем труде дает самое большое количество выдержек из „Книг против христиан“. Главными звеньями этого ряда, кроме Кирилла, являются три, принадлежащие антиохийской школе, писателя: Феодор Мопсуестский, от сочинения которого против Юлиана, написанного между 379–392 гг., известен почти только один заголовок „πρὸς τὰς κατὰ χριστιανῶν κατηγορίας Ἰουλιάνου τοῦ παραβάτου“¹⁵⁸⁵; Александр Иерапольский, противник св. Кирилла в несторианских спорах, составивший также недошедшее до нашего времени сочинение „liber solutionis pugarum Iuliani“¹⁵⁸⁶, и Филипп Сидет в „Ἀνασκευὴ τῶν τοῦ βασιλέως Ἰουλιάνου κατὰ χρ. βιβλίων“¹⁵⁸⁷, от которого ничего не осталось. Вместе с св. Кириллом названные апологеты имеют тот общий признак, что все они посвящают свои труды именно разбору книг Юлиана против христиан; это – апологеты в собственном и ближайшем смысле. Но было бы несправедливо из круга этих апологетов Юлиановской эпохи исключать тех церковных писателей, которые хотя непосредственно не имели в виду литературного нападения Юлиана на христианство, но всё же с энергией и успехом защищали дело христианской церкви против попытки Юлиана дать преобладание язычеству. Апологеты этого рода брали себе побуждение как из личности и характера самого Юлиана, так и из духа его эпохи, и хотели отстоять право христианства против того языческого направления, которое получило силу и преобладание при императоре язычнике. Их задача была общее; они боролись против духа эпохи, а не против частного ее явления, и потому еще с большим правом могут быть названы апологетами Юлиановской эпохи. В ряд этих апологетов входят современники Юлиана, которые своими глазами видели возрождение язычества и в своей душе пережили тяжелые минуты преобладания уже, казалось, совсем побежденного противника. Сюда относятся св. Григорий Богослов со своими

речами против Юлиана, в которых он занимается личностью отступника и некоторыми его мероприятиями, св. Ефрем Сирин со своими стихотворениями против Юлиана и св. Иоанн Златоуст, возстававший против тирана в своих речах на дни мучеников Ювентина, Максимина и Вавилы. Все они писали уже после трагической кончины Юлиана¹⁵⁸⁸, при свободном, расчищеннем поле к обсуждению вместе с ним умершего дела его. Впереди же всех этих апологетов Юлиановской эпохи в хронологическом порядке стоит Аполлинарий; открывая собой их ряды, только он один принадлежит собственно времени Юлиана и обсуждает дело в присутствии главного его деятеля.

Древность сохранила нам сведения о двух апологетических сочинениях Аполлинария: а) „За истину» и б) „Книгах против Порфирия». Достаточно полную характеристику первого из упомянутых сочинений дает Созомен в своей истории. Он пишет: „не без достоинств также и его (Аполлинария) книга против самого Юлиана, или греческих философов, под заглавием: об истине, в которой и не приводя свидетельств из Священного Писания, он доказал, что в своих понятиях о Боге философы уклонились от прямого пути»¹⁵⁸⁹. Из этого сообщения Созомена мы заимствуем следующие сведения о сочинении Аполлинария: а) оно называлось λόγος ὑπέρ ἀληθείας или книга за истину; б) оно направлялось против самого Юлиана или греческих философов; с) в нем обличались языческие философы без свидетельств из Свящ. Писания и д) трактовались, как уклонившиеся с прямого пути в своих понятиях о Боге. Вот всё, что нам известно о сочинении Аполлинария, написанном им в защиту истины против Юлиана. Остановимся на приведенных указаниях Созомена и спросим: как следует их понимать? Такой вопрос уместен уже только в виду того высказываемого Фабрицием¹⁵⁹⁰ мнения, что описываемое в данном месте Созоменом сочинение есть ничто иное, как те книги против Порфирия, о которых говорят нам Иероним¹⁵⁹¹, Филосторгий¹⁵⁹² и Викентий¹⁵⁹³. Однако сравнение тех сведений, какие древность оставила нам относительно апологетических сочинений Аполлинария, говорит решительно против отожествления книг против Порфирия с сочинением „За

истину». Филосторгий поставляет Аполлинария с его книгами против Порфирия в ряд полемистов, открывающийся Мефодием Тирским, и замечает, что он далеко превзошел всё то, что написано Мефодием и Евсевием¹⁵⁹⁴. По Иерониму¹⁵⁹⁵ и Викентию¹⁵⁹⁶, этих книг числом было тридцать, а выражение Свиды¹⁵⁹⁷, что Аполлинарий *ἔυραφε κατὰ λούάδην κατὰ Πορφύριον τοῦ δισσεβοῦς τόμους λ*, дает место предположению, что свое полемическое сочинение против Порфирия Аполлинарий составил в диалогической форме, которую он любил пользоваться. Во всяком случае несомненно, что это было обширное сочинение, которое главным своим предметом имело разбор направленных против христиан книг Порфирия. Все эти признаки, очевидно, далеко не те, чем какие дает Созомен о сочинении „*ὑπὲρ ἀληθείας*“. Относительно обширности этого последнего Созомен ни словом не упоминает; нужно думать, поэтому, что оно и не выдавалось в этом отношении. Если, далее, в своих 30 книгах Аполлинарий опровергал Порфирия, то сочинение „За истину“ направлялось против Юлиана или греческих философов и в своем содержании занималось разбором их учения о Боге. Наконец, полемика с Порфирием необходимо предполагает собой опровержение его нападений на Священные книги, тогда как сочинение „За истину“ было написано без свидетельств из Свящ. Писания. Таким образом, сочинение „За истину“ нужно считать отдельным апологетическим трудом Аполлинария, отличным от его „Книг против Порфирия“.

Не смотря на слова Созомена, что сочинение „*ὑπὲρ ἀληθείας*“ адресовано было против самого царя, нет, однако, оснований полагать, что оно имело дело с самим Юлианом и занималось опровержением его книг против христиан, как это думали Фабриций¹⁵⁹⁸, Тейфель¹⁵⁹⁹ и Клиппель¹⁶⁰⁰. Поводом к этому мнению служило то передаваемое Созоменом обстоятельство, что когда император прочел сочинение Аполлинария, он в письме к выдающимся епископам высказал о нем известное суждение: *ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων*, т.е. прочитал, понял, осудил, на что епископы в свою очередь отвечали царю: *ἀνέγνως, ἀλλ' οὐκ ἔγνως, εἰ γὰρ ἔγνως, οὐ*

катέунаς – читал, да не понял, потому что, если бы понял, то не осудил бы»¹⁶⁰¹. Не говоря уже о том, что в словах Созомена нет ни малейшего основания для мнения, в подтверждение которого оно приводится, самое это известие, по крайней мер, на половину сомнительно. Правда возможно, что Юлиан высказал суждение о книге Аполлинария именно в тех остроумных словах, какие передает Созомен и в каких Юлиан, быть может, думал подражать Юлию Цезарю с его: *veni, vidi, vici*, но ответ епископов на суждение Юлиана излагается Созоменом так, как будто сам историк не имел точных сведений о нем. Он не знает, кому принадлежит ответ, и указывает на епископов вообще, хотя, конечно, отвечать Юлиану мог один, а не многие; во-вторых, говоря о письме Юлиана, Созомен пользуется формой изъявительного наклонения (*ό βασιλεὺς.... ἐπέστειλεν*), тогда как в ответ епископов он вводит формой винит. с неопред. (*τοὺς δὲ πρὸς ταύτα ἀντιράφαι*,), как бы давая понять о своей недостаточной осведомленности в этом пункте¹⁶⁰². Если бы ответ в этом роде был действительно послан Юлиану, то имя автора его не было бы забыто, но Созомен, в эпоху которого это письмо уже существовало, упомянувши о том, что некоторые в его время не невероятно приписывали этот ответ св. Василию Великому, только замечает: „ему ли (Василию), или кому другому принадлежал он, во всяком случае справедливо высказать удивление мужеству и уму писавшаго»¹⁶⁰³. В изданных собраниях писем св. Василия, действительно, помещается письмо Юлиана к Василию, содержащее приводимые Созоменом слова, и ответ Василия с относящейся к нему цитатой Созомена¹⁶⁰⁴, но эти письма нет данных считать тожественными с теми, которые имеет в виду Созомен. Созомен знает письмо Юлиана к „*τοῖς τότε διαπρέποισιν ἐπικόπτοις*», тогда как существующее теперь письмо назначается одному только Василию; по Созомену, Юлиан, осмеявши сочинение Аполлинария, осудил его именно в приводимом им изречении, а наше письмо ни о чем подобном не говорит. К тому же важнейших слов: *ἀνέγυνων* и пр. нет во многих кодексах, содержащих письмо Юлиана, а ответных слов: *ἀνέγυνας, ἀλλ' οὐκ ἔγυνας*, находящихся в изданном письме Василия к Юлиану, нет

ни в одном кодексе, кроме Гарлейского¹⁶⁰⁵. Поэтому, вероятно, мы здесь встречаемся с интерполяцией, быть может, делом рук того переписчика, который приготовил кодекс Гарлейский¹⁶⁰⁶.

Что сочинение Аполлинария „*Úπὲρ ἀλλθείας*“ составлено не против книг Юлиана, в которых он осмеивал христиан, в пользу этого можно привести веские данные. В действительности Созомен предполагает совершенно обратное отношение дела. Он упоминает о сочинении Аполлинария вслед за рассказом о законе, изданном Юлианом 17-го Июня 362 г. и запрещавшим христианам занятия эллинской литературой. Между тем Юлиан свои книги против христиан начал писать зимой 362–363 гг. в последний месяц пред походом против Парфян¹⁶⁰⁷, из которого он уже не возвратился; значит, он не мог бы читать сочинение Аполлинария и осудить его в письме к епископам, как это известно из Созомена. Скорее дело было так, что труд Аполлинария, привлекший на себя внимание Юлиана, был одним из поводов, побудивших императора-язычника к составлению его книг против христиан. Далее. В своих книгах против христиан Юлиан, между прочим, поставил задачей критический разбор Евангельских сказаний, которые он многократно порицал; от полемиста, имевшего в виду эти книги, требовалось бы прежде всего то, чтобы защитить источники христианского ведения от этих нареканий. Между тем, по ясному свидетельству Созомена, в своем сочинении „За истину“ Аполлинарий воздерживался от привлечения свидетельств Писания в пользу своих положений (*διχὰ τῆς τῶν ἑρῶν λόγων μαρτυρίας*); как бы это могло случиться, если бы Аполлинарий хотел в этом сочинении полемизировать с книгами Юлиана против христиан?¹⁶⁰⁸ Наконец, сочинение Аполлинария было направлено не „против самого Юлиана“ только, но и против греческих философов, и сообразно с этим Созомен о его содержании замечает, что оно раскрывало заблуждения эллинской философии в учении о Боге. Это свидетельство Созомена нельзя иначе понять, как только в том смысле, что в своем сочинении Аполлинарий направлялся против эллинских учителей мудрости, которые и были главным предметом его нападений, причем Юлиана он касался лишь настолько,

насколько его дело было вместе с тем и делом языческих философов. В сочинении Аполлинария мы должны, поэтому, видеть не полемику против Юлиана, а полемику против того эллинистического, неоплатонического направления, которое возросло в царствование Юлиана и которому этот последний хотел дать преобладание в жизни.

Этим сам собою уже определяется и повод, побудивший Аполлинария к составлению рассматриваемого апологетического сочинения. Этим поводом послужили те особенные явления в истории христианской церкви, какими ознаменовалось царствование Юлиана. Усиление язычества, переход главы государства на сторону его, отпадение некоторых не твердых в вере христиан в язычество, старание императора дать ему преобладание, – конечно, все эти новые явления не могли остаться незаметными, не могли не вызывать стремления публично их обсудить. С главнейшими личностями кружка, заправлявшего этим новым движением, Аполлинарий был хорошо знаком. Самая блестящая величина тогдашнего языческого мира, ритор Ливаний, находился с ним в близких отношениях и переписке; риторы малой Азии, повлиявшие так много на образ мыслей Юлиана, не могли быть неизвестны ему; он был слишком предан их обществу¹⁶⁰⁹, хотя и страдал от этого; и сам Юлиан знал Аполлинария, образованность которого огорчала его¹⁶¹⁰. Взгляды этого кружка, его стремления и идеи, равно как и расчеты на Юлиана, еще пока он не был императором, при этом близком знакомстве с кружком, не могли составлять тайны для него. Если весь этот кружок жил неоплатоническими идеями, если он стремился к оживлению распавшегося язычества путем восполнения внутренней его пустоты философскими идеями, то в деле Юлиана человек хорошо осведомленный об этом кружке и ни в каком случае не стоявший ниже его уровня, и не мог увидеть ничего иного, как дела, общего с языческими мудрецами, как возстановления авторитета последних в вопросах религии. Что он мог это подметить еще раньше, чем Юлиан вступил в открытую борьбу против христианства, за это говорит всё воспитание Аполлинария, его связи и общество, в каком он немалое время

вращался; что он, действительно, не поздно подметил, за это нам говорит его сочинение *Ὕπὲρ ἀληθείας*. Разбирая воззрения эллинских философов, Аполлинарий касался не внешней стороны вопроса, не поверхности, на которой выступали отдельные фазисы борьбы язычества и христианства, а той внутренней основы, на которой развивалась она, и вместе с тем той задушевной идеи, которую преследовал Юлиан.

Действительно, доказать, что философы эллинские неправильно думали о Божестве, значило отнять всю силу от идеи Юлиановского кружка, – даже более, значило просто отнять у него всякую идею, лишить его того нерва, который один только и давал ему жизнь и существование. Неоплатонизм, идеями которого жил этот кружок, в своей внутренней основе и покоился на том положении, что истина не есть принадлежность какого-нибудь одного народа, одной школы, или лица: частицы ее разсеяны повсюду, ею одинаково владеют религия и философия. В каждой философской системе, в каждой религии можно найти ее зародыши и семена; нужно только определить то, в чем они все согласны между собою, а они согласны в признании общих религиозных начал. Желая сосредоточить в себе, в одном всеобъемлющем миросозерцании всё это лучшее, что выработала когда-либо языческая древность, всю силу и истину религий и эллинской философии, неоплатонизм хотел этим путем вывести ту и другую из того состояния распадения, в каком они находились, оживить религиозное сознание и древнее богочтение, приобрести прочные основания для философского познания и, таким образом, в подборе элементов языческой культуры найти удовлетворение тем нравственным потребностям, под гнетом которых изнывал языческий мир¹⁶¹¹. Хотя в полной систематической обработке, какую получил неоплатонизм в творениях Плотина (205–270 гг.), он во многих пунктах сближался с христианством¹⁶¹², но по своему внутреннему существу он оставался языческим и враждебным христианству, с началами которого он боролся в лице Плотина, оспаривавшего гностицизм¹⁶¹³, и склонялся к языческому культу, понимаемому в философском освещении. Порфирий (232–304)¹⁶¹⁴, ученик Плотина, дал новое

направление неоплатонизму; стараясь держаться на высоте чистого нравственно-философского духа своего учителя, он в тоже время хотел облагораживающим образом воздействовать на религию своих современников и приложил систему Плотина к обоснованию и обновлению политического культа¹⁶¹⁵. В лице Порфирия неоплатонизм уже занимался аллегорическим толкованием мифов Гомера и в философском понимании древних подложных изречений оракулов хотел дать основанное на Божественном авторитете религиозное знание¹⁶¹⁶. Начатая Порфирием популяризация отвлеченных идей неоплатонизма должна была идти далее; у Ямвлиха и его приверженцев неоплатонизм уже переродился в фантастическую теологию, с неизбежной при ней теургией и мистериософией, пока, наконец, в лице последнего корифея Прокла (ум. 485 г.) он не обратился в то, что обыкновенно обозначают, как схоластику, в отношении к прежней философии и положительной религии.

Неоплатонизм не вносил новых элементов в разложившуюся жизнь языческого мира; он брал эти элементы готовыми в религии и философии и, так как он представлял в себе смешение рационалистических и супра-натуралистических, религиозных и философских начал, то он по преимуществу склонялся к тем философским системам и учениям греческой древности, где эти элементы были наиболее смешаны. Ближе всего этой задаче отвечали Пифагор и Платон с их мистико-религиозной философией, и они, действительно, были учителями и авторитетами неоплатонизма. Когда вместе с Плотином оригинальная производительность, доступная еще неоплатонизму, изсякла и в лице Порфирия школа приняла задачу оживления языческой религии и культа, Платон и Пифагор стали главными источниками, откуда неоплатоники хотели почерпнуть возвышенные религиозные идеи и внутреннюю теплоту благочестивого чувства, и в тоже время „божественными” учителями для аллегорического выяснения сказаний Гомера и Гезиода. Так, уже Порфирий пишет комментарии на Платона и составляет жизнь Пифагора; Ямвлих повторяет путь своего учителя: он также комментирует Платоновские диалоги, внося поправки в мнения Порфирия, и

переделывает его биографию Пифагора. В эпоху Юлиана неизвестный автор вновь возстановляет жизнеописание Пифагора, а Прокл еще раз изъясняет Платона, повторяя взгляды своего учителя, Ямвлиха, которого он не упускает случая назвать именем божественного. Юлиановский кружок в истории неоплатонизма падает на тот период ее, когда, обратившись к народной религии, он постепенно перерождался в политеистическую теологию, в теургию и мистериософию. В Малой Азии, преимущественно в Пергаме, где сильна была в то время неоплатоническая партия, Юлиан изучил творения авторитетов и учителей неоплатонизма¹⁶¹⁷; здесь же он посвящен был в таинства теургии Максимом, который имел на его склонность к неоплатонизму особенно сильное влияние, благодаря смеси магических и религиозных элементов в своем учении. Идеи этого кружка были вдохнуты в душу Юлиана и осуществление их было заветной его мечтой. В этих идеях царствовала поразительная и непонятная смесь рационализма и языческого суеверия. Возвышенное учение об одном сущем, добытое из Платона и егоcommentаторов, соединялось здесь с учением о богах видимых, чувственных. В правильном движении звезд Юлиан видел образ вечного бытия, возвышенного над изменяемостью мира, в сияющем солнце – источник духовного света для всего человечества¹⁶¹⁸, но спускаясь на землю, рассматривая земные явления глазами человека, он не мог понять их под идеей одного сущего; в различиях религий, народностей, нравов и законов он увидел действие различных божеств и к пышному без того эллинскому политеизму прибавил всех богов, какие когда-либо почитались. Он отвел, по выражению Кёллинга, каждому богу особый департамент¹⁶¹⁹; признавая Зевса димиургом всего, отцом и царем, он указывал божествам народов и городов свои области, подлежащие их ведению¹⁶²⁰. В своих основных тео- и космогонических воззрениях он хотел основываться на Платоне, с сочинениями которого он обстоятельно был знаком, как показывают его книги против христиан. Как и весь неоплатонический кружок, он питался религиозными идеями его и, вероятно, изучил Аристотеля. Этим своим учителям,

понимаемым под руководством комментаторов неоплатонической школы, из которых с Порфирием он близко сходился в воззрениях, он и хотел доставить торжество, распространивши их идеи и поднявши языческий куль.

Этот краткий очерк господствующих идей в век Юлиана дает нам понять, почему выступивший за дело истины апологет пишет сочинение против философов эллинских. Мало того, он дает вместе с тем возможность вместе с Нейманом определить ближе и тип, к какому относится это сочинение. В основе языческой реставрации лежала мысль, что истинное религиозное учение преподано греческой философией и воплощено в религиях язычества, по существу тожественных между собою. Нет, отвечал апологет, философия не владеет истинно религиозным знанием: „в своих понятиях о Боге философы уклонились от прямого пути» (Соз.). Без сомнения рядом с философами являлись и поэты, этот источник религиозных мифов язычества, которым так искусно умели пользоваться апологеты. С поэтами разделаться было легко: и самый характер их сказаний и то обстоятельство, что в своем буквальном виде их сказания всё же не принимались в школе неоплатоников, – и сам Юлиан называл эллинские мифы недостойными веры и чудовищными¹⁶²¹, – всё это могло давать апологетам только повод лишний раз высказать искусство иронии и остроумия. Обличение же философов требовало как обстоятельного знакомства с историей философии, так и умения удачно пользоваться изречениями важнейших философов, рождающегося из самостоятельного и близкого изучения их произведений. Аполлинарий был способен выполнить задачу; его знакомство с философией отмечено историками¹⁶²², а его близкое изучение поэтов было настолько основательно, что он мог „в короткое время произвесть равночисленные и равносильные образцы, по роду, выражению, характеру и плану похожие на знаменитыя творения эллинов»¹⁶²³. Нет сомнения, что на эти хвалебные отзывы об Аполлинарии немало повлияли и его книги „За истину». Если всё сказанное справедливо, то легко решить вопрос и о плане этого сочинения. История христианской апологетики дает достаточное число образцов

подобного типа, выполненных с большим или меньшим искусством. Мы приведем слова Неймана, написанные им в 1880-м году: „кто только немного вращался в этой области литературы, тот может угадать род и аргументацию потерянной книги. Как недостойны и постыдны те нравы богов, о которых говорят поэты! и какое разногласие во мнениях у философов! Конечно, в сочинениях некоторых философов можно найти здравые мысли, которых нельзя отрицать, но достаточно известно, что оне все заимствованы из сочинений Моисея, который по времени своей жизни был древнее всех греков, а поэтому и философов»¹⁶²⁴. Такой план сочинения делал излишним всякое свидетельство Св. Писания, и Аполлинарий, действительно, не приводил этих свидетельств. Они тем более здесь были излишни, что когда заходила речь о времени жизни Моисея, апологеты пользовались указаниями греческих хронографов и иудейских историков. Подобный род творений предлежит нам в сочинении Феодорита: *Graecorum affectionum curatio*, в сочинении Евсевия „*Praeparatio Evangelica*” и др., и так как с одним из самых типичных видов этого рода нам предстоит знакомиться, то мы оставляем дальнейшие разсуждения о характере Аполлинариева труда „За истину».

Мало сведений сохранила древность о другом обширном апологетическом труде Аполлинария, направленном против Порфирия. Не смотря на то, что это сочинение в свое время пользовалось большим почетом и уважением, что оно среди всех его произведений заслужило себе наибольшее одобрение¹⁶²⁵, никто из древних церковных писателей не оставил нам характеристики его содержания и не сообщил ни одной выдержки из него, так что этот труд Аполлинария не дошел до нас ни в одном своем слове. Это было „превосходное (*nobilissimum*)» и огромное сочинение, заключающее в себе не менее тридцати книг, в которых он (Аполлинарий) „большою массою (*magna mola*) аргументов разбил безумные клеветы Порфирия»¹⁶²⁶. В этих книгах Аполлинарий много превзошел (έπι πολὺ κραττεῖ) то, что написал Евсевий против Порфирия и оставил позади себя аргументы Мефодия¹⁶²⁷, хотя их постигла также судьба, какая выпала на долю и сравниваемых

Филосторгием сочинений Мефодия и Евсевия¹⁶²⁸. В отношении к форме книг Аполлинария выражение Свиды „καταλούάδην”¹⁶²⁹, как мы заметили, дает возможность догадываться, что она была написана в виде разговора или диалога, однако придавать особенное значение словам Свиды нет оснований. Свида противоставляет „Книги против Порфирия» поэтическим трудам Аполлинария с содержанием, заимствованным из Священных сказаний Евреев, поэтому „κατὰ λούάδην» здесь употреблено в отношении противоположности к „δι’ ἡρώων ἐπῶν” и может обозначать просто прозаическую форму речи в ее отличии от поэтической.

Когда и по какому поводу были составлены Аполлинарием его книги против Порфирия, – ответить на эти вопросы с несомненностью нельзя за отсутствием всяких положительных указаний. Уже одно усиление борьбы между христианством и язычеством в царствование Юлиана могло дать в себе достаточное побуждение к новому разбору книг Порфирия против христиан, пользовавшихся уважением и известностью в неоплатонических кружках. Их появление, таким образом, вызывалось и питалось теми же мотивами, какие обусловливали собой и написание сочинения „За истину». Быть может, по времени своего составления „Книги против Порфирия» и следовали непосредственно за ним, как это полагает Фабриций¹⁶³⁰; осуждение, которое вызвало у Юлиана последнее сочинение, естественно, могло расположить Аполлинария к более основательному и обширному труду, направленному против знаменитого учителя неоплатонизма. Юлиан, как и его учителя, преклонялись пред „Тирским старцем» и Ливаний прямо называет Юлиана „сыном Порфирия»¹⁶³¹. В своих книгах против христиан Юлиан, действительно, пользовался Порфирием, и Ливаний¹⁶³² и Иероним¹⁶³³ прямо сопоставляют – первый книги Юлиана с книгами Порфирия, второй – мнения обоих. Противохристианская литература и в древности не отличалась богатою производительностью мысли, и как сам Порфирий пользовался Цельсом¹⁶³⁴, так Юлиан снова воспроизводил мысли Порфирия. Весьма возможно, что резкие литературные нападки и

обличения, каким подвергнуто было Порфириево сочинение позднейшими писателями христианскими, и побудили Юлиана к тому, чтобы в новом труде против христиан вновь обосновать и развить возражения Тирского старца, защищая вместе с тем и его честь¹⁶³⁵. В таком случае было бы весьма понятно как то, почему образованность Аполлинария огорчала Юлиана¹⁶³⁶, так и то, почему Аполлинарий, заявивший себя апологетическими трудами при жизни Юлиана, не занимался, однако, разбором его сочинения против христиан.

Составивши себе представление об апологетической деятельности Аполлинария, ее характере, направлении и мотивах, мы и можем теперь перейти к обсуждению принадлежащей новейшему времени попытки приписать авторству Аполлинария „Увещательное слово к эллинам“, дошедшее до нашего времени с именем св. Иустина Философа, знаменитого апологета II-го века. Попытка эта сделана тем же ученым Дрэзеке, патристических работ которого нам приходилось не однажды касаться ранее, и имеет дело с одним из выдающихся по своей типичности произведением, долгое время признававшимся за сочинение Иустина¹⁶³⁷. Это есть известное „λόγος παρανετικός πρὸς Ἑλλήνας“, или, как оно чаще обозначается в науке, „Cohortatio ad gentiles“ т.е. Увещание к язычникам (эллинам)¹⁶³⁸. – Что „Увещание“ не принадлежит к подлинным произведениям св. Иустина Философа¹⁶³⁹, имя которого оно носит во всех своих рукописях¹⁶⁴⁰, это в настоящее время стало в науке прочно обоснованным и общепризнанным фактом. После того как Земиш в своей монографии об Иустине¹⁶⁴¹ сделал последнюю, не убедившую его самого¹⁶⁴², попытку защитить принадлежность Иустину этого апологетического произведения, научные исследования открыли новые данные, указывающие на позднейшее время составления этого сочинения, и их отрицательный в отношении к авторству Иустина результат более уже никем не оспаривается¹⁶⁴³. Но будучи согласны между собой в признании непринадлежности „Увещания“ св. Иустину, ученыe доселе не могли прийти к определенному взгляду не только относительно его действительного автора, но и касательно времени его

появления. Фольтер считает его произведением второй половины второго века и автора его указывает в лице св. Аполлинария Иерапольского¹⁶⁴⁴; Барденвегер, не определяя личности автора „Увещания», время его появления полагает в конце 2-го или начале 3-го века¹⁶⁴⁵; Гарнак в своем сочинении об апологетах отнес было его ко второй четверти III-го века¹⁶⁴⁶, но потом изменил свое мнение и признал его памятником после-Константиновской эпохи¹⁶⁴⁷. Причина этой неустойчивости ученых суждений о происхождении Увещания ясна: Увещание принадлежит к числу тех произведений древне-церковной письменности, которые, при отсутствии прямых внешних свидетельств и положительного предания о времени своего появления, и в своем содержании не имеют определенных, бросающихся в глаза признаков и указаний на обстоятельства их возникновения. В исследовании сочинений подобного рода первым и важным делом является установка тех хронологических терминов, в пределах которых они могли быть написаны, а затем уже и разыскание возможного или вероятного их автора. Излагая гипотезу Дрэзеке, мы и последуем этому плану и прежде всего попытаемся ответить на вопрос: на какой период времени падает появление Увещания?

В древне-церковной письменности ясные следы знакомства с Увещанием начинаются довольно поздно. Св. Иоанн Дамаскин был первым писателем, знавшим и цитировавшим его под именем „Увещательного слова к эллинам”¹⁶⁴⁸. По реферату Фотия¹⁶⁴⁹, с ним знаком был еще Стефан Говар, писатель VI-го века, хотя и неизвестно, под каким заголовком это сочинение предлежало ему, – и только. Уже ученому прилежанию мы обязаны открытием тесного соприкосновения между Увещанием и книгами св. Кирилла Александрийского против Юлиана. Александрийский апологет-епископ многократно и буквально заимствует из Увещания целые тирады¹⁶⁵⁰, так что, по словам Гарнака, только то наблюдение, что Увещание не могло быть составлено в после-Константиновский (после-Кирилловский?) век, дает в себе единственный аргумент, какой можно противопоставить гипотезе, что автор его списывал с св. Кирилла¹⁶⁵¹. До Кирилла литературные памятники христианской

древности не показывают несомненных следов знакомства с Увещанием, а потому и первым термином (*terminus ad quem*), определяющим хронологический пункт, позже которого Увещание не могло возникнуть, мы должны признать первую половину пятого века т.е. эпоху литературной деятельности св. Кирилла. Чтобы разыскать второй термин (*terminus a quo*), ранее которого Увещание не могло быть составлено, нам следует определить то, какими сочинениями языческой и христианской древности автор Увещания пользовался при составлении своего апологетического труда?

Обращаясь с этим вопросом к содержанию Увещания, легко открыть в нем ясные следы знакомства прежде всего с псевдо-Платарховым сочинением „περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων». В третьей главе автор Увещания спрашивает язычников: „кого же еще (кроме поэтов) вы почитаете учителями вашей религии?» – и, отвечая на него, перечисляет мнения эллинских философов о начале сущего¹⁶⁵². Откуда же автор почерпает эти сведения? – Обстоятельный ответ на это дает исследование Дильса, появившееся в 1879-м году¹⁶⁵³. По результатам, добытым Дильсом, в основе цитат церковных писателей по истории эллинской философии лежат два сочинения, относящиеся к этому предмету: сочинение „περὶ τ. ἀρεσκόντων συναγωγῆς» Аэция, жившего в конце первого или начале второго века¹⁶⁵⁴, и еще более популярное извлечение из него, приготовленное в середине второго столетия и изданное под именем Платарха, заголовок которого мы уже сообщили. Этим последним сочинением и пользуется автор Увещания, буквально или только с немногими отступлениями воспроизводя его сообщения касательно учения философов о начале сущего¹⁶⁵⁵. Значит, и самое Увещание могло быть написано не ранее второй половины II-го века, – около ее середины, то есть, немного позднее времени литературной деятельности Иустина.

Еще более мы удалимся от эпохи Иустина, если исследуем отношение Увещания к хронике Юлия Африканы. В 9-й главе Увещание, „на основании самых достоверных у (вас) эллинов свидетельств», доказывает, что „Моисей был гораздо древнее всех мудрецов, поэтов, историков, философов и

законодателей»¹⁶⁵⁶. Относя время жизни Моисея к эпохе царей Огига и Инаха, оно опирается на следующих свидетелей: „Полемон в первой книге своей греческой истории и Апион, сын Посидония, в сочинении против иудеев и в четвертой книге своей истории упоминают, что в царствование Инаха, царя Аргосского, Иудеи отложились от Амазиса, царя Египетского, и вождем их был Моисей. Также Птолемей Мендисий, рассказывая историю египтян, во всем сходится с ними. И афинские историки: Элланик, автор „Аттик», Филохор, Кастор и Фаллос, Александр Полигистор, равно как и ученейшие историки Иудейские Филон и Иосиф говорят о Моисее, как древнейшем вожде Иудеев»¹⁶⁵⁷. Около полутораста лет тому назад было замечено близкое соотношение приведенной выдержки из Увещания к цитируемому Евсевием Кесарийским¹⁶⁵⁸ мести хроники Юлия Африканы, в котором последний доказывает одновременность жизни Огига и Моисея¹⁶⁵⁹, и возникший с тех пор вопрос об отношении Увещания к хронике Юлия обсуждался во всевозможных направлениях¹⁶⁶⁰. В настоящее время возможны только два его решения: или автор Увещания воспользовался готовой цитатой, скомбинированной Юлием¹⁶⁶¹, или оба они почерпали свои сведения из одного общего источника¹⁶⁶². Изучение рассматриваемых мест Увещания и хроники склоняет нас признать правильным первое из указанных решений. Цитата Увещания не есть самостоятельный продукт ученой любознательности его автора; она носит на себе явные следы заимствования из вторых рук, так как не отвечает тому положению, в пользу которого она приводится. Рядом исторических свидетельств Увещание хочет доказать, что Моисей гораздо древнее всех эллинских мудрецов, но из перечисляемых им источников только Птолемей, Апион, Александр Полигистор и историки иудейские соответствуют цели, но за то ни Гелланик, ни Филохор, ни Кастор, ни Фаллос¹⁶⁶³ не знают Моисея и не годятся в свидетели утверждаемого положения. Непервоначальность цитаты Увещания и ее зависимость от Юлиевой хроники особенно ясно видна из того, как оно пользуется свидетельством Полемона по

сравнении с хроникой Юлия. Полемон, не имевший никакого повода касаться жизни Моисея, в первой своей книге упоминал, что при Апиде, сыне Форонея, Аргивском царе, часть египетского войска вышла из Египта и поселилась недалеко от Аравии в Палестине¹⁶⁶⁴. Юлий Африкан, ссылаясь на это известие, разъясняет его своим добавлением: „разумея, очевидно, отправившихся с Моисеем»¹⁶⁶⁵, и так как по синхронологии Африкана Огиг был современником Форонея¹⁶⁶⁶, то приведенное им и прокомментированное свидетельство Полемона является у него доказательством одновременности Моисея и Огига. Автор же Увещания без всяких добавлений обращает Полемона в свидетели того, что „во времена Огига и Инаха упоминается о Моисее», и даже ставит его на первом месте; что в хронике Африкана есть его личный вывод, то в Увещании выдается за факт. Наконец, зависимость Увещания от хроники открывается и из 12-й ее главы, где приводится фраза: „до Олимпиад у эллинов нет никакой достоверной истории»¹⁶⁶⁷, – буквально находящаяся в хронике Юлия¹⁶⁶⁸ и составляющая не мимоходом высказанное замечание, как в Увещании, а основное положение синхронистических таблиц Юлия¹⁶⁶⁹. Так как хроника Юлия написана не ранее 226-го года, которым она кончается, то и составление Увещания, на основании его зависимости от хроники, должно относить к половине III-го века.

Дальнейшее указание на время происхождения Увещания дает нам 11-я глава этого сочинения. Здесь автор его, обращаясь к эллинам, пишет: „из сказанного достаточно обличается все неведение и вся ложь, которыми исполнены учения ваших философов, и потому вы, оставивши философов точно так же, как прежде и поэтов, может быть обратитесь к прорицаниям оракулов. Такое признание я слышал от некоторых. Поэтому, считаю нужным сказать вам теперь (*ἐν καίρῳ νῦν*) то, что прежде (*πρότερον*) слышал о них от вас. Ибо, как вы сами говорите (*ώς αὐτοί φάτε*), когда некто спрашивал вашего оракула, какие люди были когда либо благочестивые, то оракул дал такой ответ:

„Одни лишь халдеи постигли премудрость, а также Ереи, Что Бога Царя самобытного чтили»¹⁶⁷⁰.

Прямой смысл речи вместе с настойчивым указанием на то, что предлагаемое изречение оракула выслушано от эллинов, вынуждает признать, что в данном месте автор Увещания имеет в виду какое-либо языческое сочинение и притом более или менее популярное, из которого он и заимствует свое двустишие. Таким сочинением, по догадкам ученых, и был труд знаменитого неоплатоника Порфирия, изданный им во время пребывания своего в Афинах пред 262 г. под заглавием „περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας». Значительное число выдержек из этого сочинения, сохранившихся до нашего времени в апологетических трудах Евсевия и Феодорита, и дошедших отдельно фрагментов¹⁶⁷¹, дает право утверждать, что в этом своем произведении ревностный неоплатоник с одной стороны вооружался против обмана, царившего в то время в деле оракульских вещаний, с другой – погруженных в суеверие своих современников старался возвысить к более достойному пониманию изречений оракула. По замечанию Дрэзеке, та и другая сторона сочинения отвечают характеру и смыслу приведенных слов Увещания и уясняют их. Конечно, этих общих признаков было бы недостаточно для того, чтобы признавать знакомство автора Увещания с упомянутым сочинением Порфирия, если бы они не подкреплялись более точными наблюдениями. Именно, одна выдержка из него, приведенная Евсевием¹⁶⁷², содержит в себе тоже самое изречение оракула, какое упоминает псевдо-Иустин. Здесь Порфирий говорит о трудности найти путь к Богу: эллины заблудились на этом пути, но варварам Бог засвидетельствовал Себя, – и затем приводит слова оракула: „Одни лишь халдеи постигли премудрость, а также Евреи...»

Правда, собирателей оракульских изречений среди греков было не мало, и Порфирий не был первым, взявшим на себя эту задачу. Собирание и толкование оракульских изречений началось в Греции с древних времен, и до Порфирия можно указать целый ряд лиц, трудившихся в этой области¹⁶⁷³. Однако же несомненно, что приводимый в Увещании оракул позднейшего происхождения: он обличает собой автора иудея, скрывающегося под маскою халдея, так как по принятому тогда мнению Зороастр также учил о почитании одного Бога.

Поскольку всё же оракул выставляет истину халдейской религии, здесь, кроме Порфирия, может быть мыслим Юлиан, халдеянин, собиратель подложных изречений, живший при Марке Аврелии¹⁶⁷⁴, но в халдейском сборнике едва-ли мог найти себе место иудейский оракул, – в добавок похвально отзывающийся об Евреях¹⁶⁷⁵. С сборником Юлиана, пользовавшимся популярностью среди представителей неоплатонической школы, Порфирий вообще был хорошо знаком, но приводимый оракул он не мог заимствовать отсюда, так как при написании сочинения *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* еще не знал его¹⁶⁷⁶. Таким образом, источник, на который здесь ссылается псевдо-Иустин, мы должны искать не у Юлиана, а у Порфирия, на которого указывает общий смысл ссылки и связь, в какой приводится изречение. Как в сочинении Порфирия это изречение цитируется в доказательство того, что халдеям и Евреям присуще истинное богопознание, так и в Увещании оно отвечает на вопрос, какие люди были когда-либо благочестивые, то есть, владели истинным богопознанием, поскольку автор Увещания отожествляет благочестие с богопознанием¹⁶⁷⁷. Порфирий составил свое сочинение *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* пред 262-м годом, но автор Увещания цитирует его слова, как уже *πρότερον* высказанные. Очевидно, что между изданием в свет Порфириева сочинения и написанием Увещания должен был пройти более или менее значительный промежуток времени, который мог бы оправдывать употребленную в Увещании фразу. Значит, составление этого апологетического сочинения мы должны отодвигать гораздо далее 262-го года, к концу III-го или началу IV-го века.

К IV-му веку нас отсылает и указание, находящееся в 25-й главе Увещания. В отделе, которому принадлежит эта глава, псевдо-Иустин поставляет своею задачею доказать, что Платон, будучи в Египте, познакомился с учением Моисея о едином Боге, но считая небезопасным упомянуть пред афинянами об имени пророка, изложил заимствованное у Моисея учение, как свое собственное¹⁶⁷⁸. В подтверждение этого тезиса Увещание приводит слова Платоновского Тимея: „надобно, по моему мнению, прежде всего различать, что есть всегда сущее и не

имеющее начало, и что бывающее, но никогда не сущее», — и здесь находит полное тожество с учением Моисея о Сущем. Чтобы яснее раскрыть это тожество, он обращается к комментированию слов Моисея и Платона и развивает свою мысль следующим образом. „В словах: „Я есмь Сый», — говорит он, — Бог желал показать Моисею вечность Свою, так как слово „сый» означает не одно какое либо время, но три — прошедшее, настоящее и будущее. Так и Платон употребляет слово „сый» для означения безконечного времени в своем выражении „никогда не существующее»: Слово „никогда» относится не к прошедшему только, как некоторые думают, но и к будущему времени: *так определили и светские писатели*. Поэтому, и Платон выразил приковенно посредством причастия мысль о вечности Божией»¹⁶⁷⁹. Тимей Платона служил предметом многочисленных комментариев в неоплатонической школе, и выясняемые псевдо-Иустином слова по преимуществу вызывали разнообразное толкование у различных представителей ее¹⁶⁸⁰. Но ни комментариев Порфирия, ни комментариев Ямвлиха, которые прежде всего здесь приходят на мысль, не сохранилось до настоящего времени. Только благодаря истолковательным трудам последнего корифея неоплатонизма Прокла, полученных от древности, возможно довольно точное и близкое возстановление мнений Порфирия и Ямвлиха по разным пунктам Платоновского Тимея. Именно: исследование комментариев Прокла показывает, что этот неоплатоник, будучи противником Порфирия в деле понимания учения, изложенного в Тимее, старался следовать во всём Ямвлиху, которого он называет „ό θεῶς Ιάμβλιχος». Отсюда толкование, которое дает нам Прокл в рассматриваемом Увещанием месте Платона, должно нам показать, как понимал его Ямвлих и (отчасти) Порфирий. Прокл в приводимых словах Платона усматривал тоже или почти тоже, что и автор Увещания: он находил здесь учение именно о вечности всегда Сущего или Бога; „всегда сущее есть вечное»¹⁶⁸¹, — говорит он: „это мне кажется, — продолжает он в другом месте¹⁶⁸², — показывает и прибавка „не имеющее начала»..., не так, как некоторые говорят, что ради ясности τὸ ἀεὶ ὅν истолковывается

чрез (прибавку) γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, и не так, как другие утверждают, что Платон хотел одно и тоже выразить положительно и отрицательно, но так, что всегда сущее само по себе должно мыслить вне всякого изменения во времени». Предлагаемый Проклом комментарий слов Платона в данном месте, как и во многих других, имеет свой источник в авторитете Ямвлиха. Правда, в частностях здесь Прокл даже полемизирует с Ямвлихом¹⁶⁸³; по мнению Прокла, „всегда сущее есть мир идей, мир разумный, ὁ νοητὸς κόσμος«, тогда как по Ямвлиху всегда сущее лучше родов и видов сущего в стоит в вершине разумной сущности¹⁶⁸⁴. Но уже отсюда видно, что Ямвлих еще вышеставил τὸ ἀεὶ ὄν, чем Прокл, и что Прокл, признавая общий смысл толкований Ямвлиха, расходился с ним только в частностях. – Если так и если автор Увещания не мог пользоваться Проклом, как жившим несомненно позднее его, то в ссылке псевдо-Иустина на светских толкователей Тимея мы имеем указание по всей вероятности на комментарии Ямвлиха и вместе с тем обязываемся относить появление Увещания ко второй половине IV века.

Указанный terminus a quo Дрэзеке подтверждает еще следующим наблюдением. Развивая свою мысль о зависимости эллинской философии от учения Моисея, автор Увещания между прочим старается доказать, что а) Пифагор учил о едином Боге и б) что это учение он принес из Египта. В обосновании обоих положений он покоится на указаниях биографов Пифагора и, в числе других цитируемых слов этого философа, приводит такое изречение: „единица имеет место в том, что постигается умом, а одно – в числах“¹⁶⁸⁵. Это изречение буквально повторяется в анонимном жизнеописании Пифагора, читанном Фотием¹⁶⁸⁶, и, – ввиду прямой ссылки автора Увещания на биографов, как свой источник в сведениях о Пифагоре, – очевидно заимствовано из упомянутого сочинения. Хотя в науке еще не решен вопрос о времени написания этой анонимной биографии Пифагора, но во всяком случае несомненно, что она была составлена спустя некоторое время после появления Порфириевой жизни Пифагора; текст первой, сохранившийся у Фотия, в настоящее время

обыкновенно служит средством для возстановления и критики текста последней¹⁶⁸⁷. Значит, и эта цитата автора Увещания указывает на появление его не ранее IV-го века¹⁶⁸⁸.

Таким образом, на основании изложенных данных, время составления Увещания мы должны полагать между второй четвертью IV-го века и временем св. Кирилла Александрийского. Вытекающее из внешних указаний, это заключение соответствует и внутреннему характеру Увещания. Этот направленный против язычества труд неизвестного апологета поражает тою своею особенностью, что в содержании его собственно нет защиты христианства. Его задача – опровергнуть учение о богах эллинских поэтов и философов и, притом, не столько опровергнуть, сколько показать, что все источники религиозного знания язычников учат тому же, чему учит и христианство. В нем нет важнейших признаков апологетических сочинений II и III-го веков: упоминания о преследованиях и притеснениях христиан со стороны язычников, просьб о даровании равного и справедливого суда, опровержений тех ложных обвинений и слухов, какие ходили в языческом обществе относительно христиан и их собраний и о которых Евсевий в своей истории¹⁶⁸⁹ замечает, что в его время они прекратились. С другой стороны, и то, что есть в содержании Увещания, говорит за позднейшее его происхождение. Увещание борется с противником уже побежденным и не делает ему ни малейших уступок; отношение его к язычеству такого рода, что оно более всего прилично IV-му веку, когда христианство, при полном сознании своей внутренней силы, противостояло язычеству и в гражданском отношении. В глазах автора Увещания язычество – „закоренелый предразсудок предков“¹⁶⁹⁰, „древнее заблуждение“¹⁶⁹¹, которое держится еще благодаря только „прежнему упорству“¹⁶⁹² и боязни „погрешить против предков“¹⁶⁹³. Очевидно, по взгляду автора, язычество есть нечто отжившее свое время, не соответствующее новым обстоятельствам; его удивляет, что эллины еще всё то (οὐδέπτω==nondum) не хотят верить Священным книгам христиан¹⁶⁹⁴, и он находит, что теперь настало благоприятное

время, чтобы оставить заблуждение предков и обратиться к Священным сказаниям пророков¹⁶⁹⁵. В этом отношении характеристично уже самое вступление к Увещанию: „обращаясь с увещанием к вам, эллины, – говорит автор, – я прошу Бога, чтобы Он даровал... вам решимость оставить прежнее упорство и, освободившись от заблуждения предков, принять то, что вам полезно, не думая, что погрешите против предков, если *ныне* признаёте полезным учение, противоположное тому, которого прежде они ошибочно держались»¹⁶⁹⁶. Автор Увещания совершенно не знает о том, чтобы язычники господствовали еще над христианами, чтобы язычество имело какую-либо поддержку в государственной власти. Он не предполагает также в язычестве непосредственной веры в богов; источники языческой религии, по его взгляду, в учении поэтов, философов и оракулов, причем поэты уже потеряли свой кредит, „твердой же стеной» (с. III) язычества служат мудрецы и философы, и затем прорицания оракулов, к которым некоторые в язычестве обращаются предпочтительнее, чем к философам (с. XI). Из философов автор Увещания особенное внимание обращает на опровержение Пифагора (с. IV, XIX), Платона (сс. V-VI; XX-XXVII; XXIX-XXXIII) и Аристотеля (сс. V-VI); это „знаменитейшие и славящиеся добродетелью философы» (с. V), у которых эллины хотят научиться совершенной и истинной религии, причем центральное место отводится анализу учения Платона. Все эти признаки в своей совокупности указывают на тот момент в истории борьбы христианства с язычеством, когда это последнее должно было уступить христианству свои гражданские преимущества и держалось, благодаря неоплатонической реакции в образованных кружках и грубому суеверию в низших слоях языческого общества. Весьма замечательно также отношение автора Увещания к сивиллиным изречениям, которые он противопоставляет прорицаниям оракулов языческих. Автор Увещания много потрудился для ознакомления с вещаниями сивиллы; он лично был в Куме, месте прорицания древнейшей сивиллы, спрашивал там проводников о всём, что сохранила о ней память предков (с.

37), – и берет на себя задачу защитить подлинность и значение ее изречений. Апологеты II и III вв. цитировали стихи сивиллы, как общепризнанный источник, как нечто, не требующее дальнейших разъяснений¹⁶⁹⁷. Апологеты позднейшие, Августин и Феодорит, хотя и пользуются сивиллами, но не скрывают своих сомнений в доказательной силе их¹⁶⁹⁸. Автор же Увещания, умеренно цитируя сивиллины книги, предполагает сомнение в их подлинности и пишет так, как будто в его время доверие к сивиллам поколебалось, как будто среди людей, высоко ценивших образование и преклоняющихся перед красотою метра, тщательностью слов и стихов, были сильные возражения против подлинности сивиллиных изречений (с. XXXVIII). Далее. Автор знает собрание сивиллиных стихов, состоявшее из нескольких книг, редактированных в одно целое¹⁶⁹⁹. Он знаком с дошедшими до нас 3-й¹⁷⁰⁰, 4-й¹⁷⁰¹ и 8-й книгами¹⁷⁰², и он, наконец, ясно намекает на знаменитый акrostих сивиллы, образующий слова: „*Ἴησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱὸς σωτήρ*”¹⁷⁰³. Известно, что преимущественная порча сивиллиных стихов падает на IV век, как это видно из стихов Лактанция; точно также и собрание их в одно целое, равно как и стихи теперешней VIII кн. суть дело позднейшего времени, едва ли имевшее место ранее IV-го века¹⁷⁰⁴. Что же касается до акrostиха, то он известен лишь писателям IV-го века – Евсевию и Лактанцию; если бы его знали раннейшие апологеты, то они не преминули бы воспользоваться им. Таким образом, и на основании внутреннего характера Увещания мы приходим к тому выводу, что оно составлено не ранее IV-го века, или точнее, не ранее времени Константина Великого.

Труднее решить другой вопрос относительно Увещания: кто мог быть автором обследуемого сочинения в пределах указанного времени? Само Увещание в своем содержании не дает никаких прямых указаний на своего автора. В нем есть намеки на биографические обстоятельства лица, писавшего Увещание, но эти намеки слишком общи и неопределенны для того, чтобы ясно выделить автора из ряда многочисленных писателей IV-го века. Так, Увещание свидетельствует, что автор его путешествовал в Италию, был в Куме, кампанийском городе

(с. XXXVII), что он посещал Александрию, видел уцелевшие остатки домиков LXX-ти толковников в Фаросе (с. XIV), что он любил распрашивать туземцев и собирать предания о различных, интересующих его предметах, – свидетельства, которые с точностью не указывают ни на одного известного писателя IV-го века. Увещание рекомендует, далее, своего автора, как лицо, преданное интересам христианства и ревнующее об обращении эллинов. Оно наглядно раскрывает широкую его образованность в светских науках и особенно в области философии. Поэзия классического мира, история философии, всеобщая история, сочинения Платона и Аристотеля – составляют неотъемлемое духовное достояние автора, которым он свободно распоряжается для своих целей. Он знаком с взглядами „учителей литературы (с. XII)», с „биографами Пифагора» (с. XIX), с экзегетами Платона (с. XXV), как бы давая понять, что ему далеко не чужды были научные интересы своего времени. Не мало сочинений он называет по имени: сюда принадлежат – из области поэзии: Илиада и Одиссея Гомера, которыми он свободно пользуется при всяком удобном случае (CC II, V, VII, XXIV, XXV, XXXVIII, XXX), „клятвы» (с. XV) и „песнопения» (с. XXXVI) Орфея и книги сивиллы; из области истории: „первая книга греческой истории» Полемона, „сочинение против Иудеев и четвертая книга историй» Апиона, „история Египта» Птолемея Мендисия, „Аттики» Филохора, „первая книга историй» Диодора и „Иудейская археология» Иосифа Флавия (с. IX); из области философии особенно поражает близкое знакомство автора с сочинениями Платона: он выразительно цитирует следующие произведения философа: „Тимей (сс. XII, XXII и др.)», „Республику (сс. XXVI; cf. V, XXVII)», „Федр (с. XXXVII; cf. VI, XXXI)», „разговор с Меноном (с. XXXII и XXXVII)», и кроме того он обнаруживает знакомство с „Апологией Сократа (сс. XX и XXXVI)» и с соч. „De legibus (с. XXIII)» Платона, равно как и с Аристотелевским „De mundo (с. V)». Как мы видели, ему известны сочинения псевдо-Плутарха, откуда он заимствует свои сведения по истории философии, хроника Юлия Африкана, философские творения Порфирия и Ямвлиха и исследования о жизни и учении Пифагора. Близкое

знакомство автора с космогониями Гомера и Гезиода (с. II), с мистическими стихосложениями псевдо-Орфея¹⁷⁰⁵, Аристофана¹⁷⁰⁶, псевдо-Софокла¹⁷⁰⁷ и сивилл, равно как и с изречениями Амона и Гермеса (с. XXXVIII), свидетельствуют, что он интересовался историей эллинской религии и изучал ее источники. Самый план сочинения, его построение и язык доказывают в нем человека, получившего солидное риторическое образование и не мало упражнявшегося в искусстве диалектики. Как оратор, автор Увещания стоит под заметным влиянием Демосфена и в своих оборотах, в языке и строении периодов, напоминает знаменитого творца Филиппик. Наконец, выработанность метода и неукоснительное следование ему, делая самое сочинение лучшим в роде себе подобных, ясно говорит о литературных талантах автора.

Кому бы из церковных писателей IV-го века могла приличествовать эта характеристика, составленная на основании свойств самого сочинения? Поставивши подобный вопрос, Дрэзеке решительно отвечает: „я умею назвать только одного (писателя), и это есть Аполлинарий Лаодикийский»¹⁷⁰⁸. Действительно, это предположение автора Увещания в лице Аполлинария, вполне соответствуя тем заключениям, какие могут быть сделаны относительно времени составления сочинения, в тоже время весьма удачно решает главнейшие вопросы, возникающие при чтении обсуждаемого памятника древне-церковной апологетики. Оно прекрасно выясняет отличительные черты Увещания; в нем находят как бы свое фактическое подтверждение все те известия об образованности Аполлинария в светских науках, какие древность оставила для нашего времени. Приличествуют Аполлинарию также и те мелкие биографические намеки, какие делает Увещание на своего автора; мы уже знаем, что Аполлинарий путешествовал в Италию в 356-м году и значительное время, быть может, до смерти Констанция пробыл в Египте. В догадке Дрэзеке находит себе объяснение даже такая черта, как привязанность автора Увещания к Демосфену; как ученик Ливания, известнейшего тогдашнего комментатора Демосфена, глубоко преклонявшегося пред ним и подражавшего его слогу,

Аполлинарий близко был знаком с ораторскою речью Демосфена и, как показывают остатки его литературной деятельности, старался приближаться в своих сочинениях к риторическим приемам его. Не маловажную опору гипотеза Дрэзеке получает в том, что содержание Увещания в общем совпадает с характеристикой, оставленной Созоменом относительно сочинения Аполлинария „За истину“. Задача Увещания – также, какую, по Созомену, преследовал и Аполлинарий в своем апологетическом труде; одинаковы также и средства к ее разрешению. Автор Увещания раскрывает, что и поэты и философы эллинские уклонились от здравого учения о Боге, подвергает разбору их воззрения и наглядно показывает их „запутанность (с. IV)« и „взаимное несогласие (с. VII)«. В своих доказательствах автор не хочет покоиться на данных книг Св. Писания; он прямо заявляет, что он „попытается доказать« свои положения не из божественных, находящихся у христиан повествований (с. IX), и вполне резонно оправдывает этот метод, говоря, что если бы христиане раскрывали превосходство своего учения на основании только своих, принадлежащих им церкви, книг, то конечно возбудили бы подозрения со стороны эллинов, которые по своему упорству еще доселе не хотят верить им (с. XIII, cf. с. IX). В гл. 14–34 он распространяется о том, что руководители и авторитеты эллинские на пути богопознания, как-то Орфей, Гомер, Пифагор и Платон, не без противоречия себе и даже против воли высказывали истины, согласные с христианством, которые они узнали от Моисея, и путем знакомства с его сочинениями улучшили свои понятия о Боге. Словом, если содержание Увещания сравнить с теми представлениями о сочинении Аполлинария за истину, какие можно себе составить на основании известия Созомена в связи с обстоятельствами того времени, то оно оказывается вполне им отвечающим, за исключением лишь одного надписания. Но и это последнее затруднение может быть легко устранено; по предположению Дрэзеке, описываемое Созоменом апологетическое сочинение Аполлинария, подобно многим другим произведениям древности, имело двойной заголовок. Оно надписывалось,

вероятно, так: „*Úπέρ ἀληθείας ἡ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἑλλήνας* т.е. за истину или увещательное слово к эллинам»¹⁷⁰⁹, причем Созомен сохранил первую часть заголовка, а вторая осталась в предании, в надписании псевдо-Иустинова Увещания. Предполагаемый Дрезеке двойной заголовок хорошо отвечает и содержанию Увещания: с одной стороны, оно дает в себе защиту христианской истины, с другой, – увещевает эллинов, оставив свое древнее заблуждение, обратиться к истинным учителям благочестия, – Моисею и пророкам.

При этом всестороннем подтверждении, какое получает гипотеза Дрезеке о тожестве Увещания с сочинением Аполлинария „За истину”, нам всё же кажется возможным и должно сделать относительно ее несколько замечаний, не лишенных значения для правильной ее оценки. И прежде всего, наше внимание останавливает на себе то наблюдение, что в дошедшем до нас Увещании нет никаких определенных и ясных указаний на время Юлиана, в которое оно, согласно гипотезе Дрезеке, должно было появиться. Период правления Юлиана не был столь безцветной эпохой в истории христианской церкви и тем более в истории борьбы христианства с язычеством, чтобы современный ей апологет мог обойти полным молчанием характеризующие ее явления. Напротив, это было живое время, время возродившейся силы язычества, когда оно в лице Юлиана еще раз взошло на трон римской империи и угрожало христианству новыми притеснениями. Ожидать от Аполлинариева сочинения „За истину” указаний на эти особенности Юлиановской эпохи мы должны не только потому, что они послужили для него прямым и естественным поводом к составлению апологетического сочинения, но и в силу ясного свидетельства Созомена, что „книга” Аполлинария имела в виду „самого Юлиана или греческих философов”¹⁷¹⁰. Как мы видели, эти слова Созомена не могут быть понимаемы в том смысле, что Аполлинарий полемизировал с Юлианом, опровергая его сочинение против христиан, но всё же они должны обозначать собой то, что при составлении своего труда, а равно и в его содержании Аполлинарий останавливался на явлениях, нашедших себе место в правление Юлиана, и так или

иначе касался личности самого царя; в противном случае, слова Созомена лишены были бы всякого смысла. Ничего подобного, однако, не дает в своем содержании Увещание; относительно Увещания никоим образом нельзя сказать того, чтобы оно направлялось „против самого царя (*πρὸς αὐτὸν τὸν βασιλέα*)”, как говорит это Созомен о книге Аполлинария; на Юлиана и Юлиановскую эпоху в нем нет ни малейшего намека. Известие Созомена, таким образом, свидетельствует скорее против гипотезы Дрэзеке, чем в пользу ее.

Желая установить связь между Увещанием и временем Юлиана, Дрэзеке пользуется дальнейшим указанием Созомена на то, что сочинение Аполлинария „За истину” читал Юлиан и осудил его. Так как свой апологетический труд Аполлинарий опубликовал ранее, чем Юлиан предпринял литературную полемику против христиан, то естественно ожидать, что и в написанных им в 362–363 гг. книгах „*κατὰ χριστιανῶν*” император-язычник имел в виду между прочим и нападения Аполлинария на греческую философию и здесь в подробностях развил то „*κατέυυων*”, о котором уведомляет Созомен. Сравнивая первую книгу Юлиана с Увещанием, Дрэзеке и находит „поразительные совпадения” между ними, вынуждающие у него то заключение, что Юлиан знал Увещание и опровергал его положения и что, поэтому, Увещание есть ничто иное, как принадлежащая веку Юлиана книга Аполлинария за истину¹⁷¹¹. Главнейшие пункты, в которых выражаются эти „поразительные совпадения”, состоят в следующем. В противоположность автору Увещания, учившему о превосходстве Моисея над всеми учителями языческой мудрости (гл. VIII, IX) и утверждавшему, что Платон в своем учении о Боге и происхождении мира был только учеником Моисея и пророков, хотя из боязни перед Ареопагом и „из страха цикуты” изложил его прикровенно (гл. XX), Юлиан берет на себя задачу сравнить учение Моисея и Платона о Боге, чтобы показать, „кто лучше и кто достойнее Бога: Платон-ли, служивший идолам, или тот, о котором Писание говорит, что Бог говорил с ним устами к устам?”¹⁷¹². При этом Юлиан с особым вниманием останавливается на изречении Платона, находящемся в Тимее: „боги богов, которых Я создатель» и

подробно комментирует его¹⁷¹³, а этим изречением автор Увещания и доказывал зависимость Платона от Моисея¹⁷¹⁴. Подобно Увещанию, Юлиан сопоставляет рассказы книги Бытия о насаждении рая на востоке, о Вавилонском столпотворении и пр. с мифами Гомера и воззрениями Платона, дабы, вопреки автору Увещания, если не предпочесть последние, то по крайней мере уравнить их с сказаниями Библии¹⁷¹⁵. Так как Увещание, защищая христиан, повсюду заявляет или предполагает тожество христианства с учением Моисея и пророков¹⁷¹⁶, то Юлиан подвергает особому обсуждению вопрос: насколько христиане согласны в своих воззрениях с Моисеем и пророками?¹⁷¹⁷. И как бы имея в виду именно автора Увещания, он спрашивает: „почему же вы не остаетесь верными учению Евреев и не почитаете закона, который дан Богом? почему вы, оставивши наследие отцов (*τὰ πάτρια*) и доверившись тому, что возвещали пророки, более отличаетесь от них, чем от нас эллинов?»¹⁷¹⁸. Если Увещание приглашает эллинов оставить своих учителей и обратиться к источникам истинного богопознания, то-есть, Моисею и пророкам, то Юлиан, наоборот, предлагает следовать (нам) эллинам¹⁷¹⁹ и с желанием сделать упрек христианам спрашивает их: „если чтение ваших сочинений действительно удовлетворяет вас, то зачем вы пользуетесь эллинской литературой?»¹⁷²⁰. Короче говоря, внимательное чтение книг Юлиана открывает в них идущую непрерывною цепью полемику с каким-то противником-христианином, при чем положения, которые Юлиан косвенно вкладывает в уста этого противника, оказываются тожественными с основными идеями Увещания. Но достаточно ли этого наблюдения для того, чтобы признать несомненным знакомство Юлиана с Увещанием? На этот вопрос мы должны были бы ответить утвердительно, если бы Увещание было единственным сочинением, развивающим опровергаемые Юлианом идеи. На самом же деле Увещание представляет собой только образец в ряду подобных себе апологетических произведений церковной древности и ближайшую свою параллель имеет в „*Praeparatio Evangelica*“ Евсевия Кесарийского, где с большою подробностью раскрыты те же

самые положения, что и в Увещании. Так, идея о зависимости эллинских учителей мудрости от Моисея и пророков лежит в основе всего апологетического труда Евсевия и определенно высказывается им в 10-й его книге; 11-я и 12-я книги доказывают знакомство Платона с учением Евреев путем сопоставлений, сделанных с большою подробностью и обстоятельностью, чем в Увещании; 13-же книга раскрывает превосходство учения Моисея и пророков по сравнению с воззрениями Платона и убеждает читателя в том, что Платон, хотя и приближался к истине¹⁷²¹, но далеко не всегда высказывал столь правильные взгляды, как Моисей и пророки¹⁷²², при чем одним из аргументов, подтверждающих это положение, является вышеупомянутое место Тимея, рассматриваемое Юлианом¹⁷²³. Подобно автору Увещания, и Евсевий учителями истинного благочестия всюду называет Моисея и пророков и, так как его сочинение защищает превосходство учения их пред эллинскими мнениями, то он и приглашает следовать лучше Моисею, чем Платону¹⁷²⁴. Таким образом, сравнивая книги Юлиана с „Praeparatio Evangelica“ Евсевия Кесарийского, мы легко можем открыть между ними такие же близкие соприкосновения, какие Дрэзеке находит в отношении к Увещанию, и все те места Юлиановского сочинения, в которых этот ученый читает указания на Увещание, объяснить знакомством Юлиана с творением Кесарийского епископа. И это объяснение будет несравненно вероятнее, чем то, какое предлагает гипотеза Дрэзеке. Дело в том, что Юлиан сам по имени называет своего противника, с которым он полемизирует; „а законы государственные“, – пишет он в своей первой книге, – формы суда, городское устройство, добродетель гражданская, преуспеяние в науках, упражнение в свободных искусствах, все это не было ли у Евреев в бедственном и варварском состоянии? И все-же жалкий Евсевий (ó μοχθηρός Εύσεβιος) хочет найти у них какие-то гекзаметры, и восхваляет занятия евреев философией, имя которой он услышал у эллинов»¹⁷²⁵. Этот упоминаемый Юлианом „жалкий Евсевий“ есть никто иной, как знаменитый апологет и историк церкви Евсевий Кесарийский, мнение которого, высказанное именно в

„Praeparatio evangelica»¹⁷²⁶, и опровергает Юлиан в приведенных словах. Отсюда с несомненностью следует, что Юлиан знал и читал апологетическое сочинение Евсевия¹⁷²⁷ и в своих книгах против христиан имел в виду его, а не Увещание. И, действительно, если всмотреться ближе в места, указываемые Дрэзеке в пользу своей гипотезы, то можно заметить, что все они вполне объясняются только из Евсевия, а не из автора „Увещания”; так, цитата из „Тимея» Платона, приводимая Юлианом и комментарий к ней присоединяемый¹⁷²⁸, более согласуются не с Увещанием, а с Евсевием, обличавшим несостоятельность изложенного здесь Платоном учения о вечности светил небесных¹⁷²⁹. Точно также и сопоставление между космогонией Платона и повествованием книги Бытия о творении мира и человека у Юлиана направляется против Евсевия, а не против Увещания, так как Юлиан упоминает библейский рассказ о сотворении жены¹⁷³⁰, рассматриваемый Евсевием¹⁷³¹, но в Увещании обойденный полным молчанием. Эти и им подобные места в книгах Юлиана, в связи с ясным указанием его на личность оспариваемого им противника, со всею наглядностью показывают, что предположение Дрэзеке о знакомстве Юлиана с Увещанием не только излишне для той цели, в видах какой оно построется, но и совершенно ей не соответствует. Наконец, если даже мы и допустим, что Юлиан знал Увещание и опровергал его в книгах против христиан, то и это никоим образом не может свидетельствовать ни за принадлежность Увещания веку Юлиана, ни за то, что автором его был Аполлинарий¹⁷³².

Имея против себя известие Созомена о том, что сочинение Аполлинария „За истину» было написано против Юлиана т.е. содержало в себе указание на его эпоху, гипотеза Дрэзеке в то же время не находит прочных опор себе и в языке Увещания. В развитии своих доказательств Дрэзеке останавливается и на этой стороне дела; он находит сходство между языком Увещания и подлинными сочинениями Аполлинария в риторических особенностях речи, напоминающих Демосфена¹⁷³³, но очевидно, что Демосфеновская окраска речи – признак слишком общий для того, чтобы на нем можно было

построить какие-либо точные выводы¹⁷³⁴. Правда, от апологетических сочинений Аполлинария до нашего времени не сохранилось ни одной строчки, а потому и у современного исследователя нет никакого материала для сопоставлений в отношении к языку, но всё же и здесь, но нашему мнению, может быть указано одно место в Увещании, мало благоприятствующее гипотезе Дрэзеке. Именно, заканчивая свою речь к эллинам, автор Увещания пишет: „обратитесь к изречениям Сивиллы и смотрите, сколько благ она доставит вам, ибо ясно и открыто предсказывает пришествие Спасителя Нашего, Который, будучи Словом Божиим, необъятным по могуществу своему, воспринял человека, созданного по образу и по подобию Божию»¹⁷³⁵. Книга Аполлинария „За истину“ была написана в 362-м году, то есть, около того времени, когда состоялся Александрийский собор. В это время Аполлинарий уже занимался разъяснением вопросов христологических и раскрывал свое учение о единстве во Христе плоти и Бога, в силу которого Бог и плоть составили в Нем одну природу¹⁷³⁶. Поэтому, весьма невероятно, чтобы в книге, написанной в начале тех же 60-х годов, он высказал ту мысль и употребил то выражение, против которого он возставал всем своим учением. Понятие „восприятия“, как мы знаем, Аполлинарий отвергал во всех своих сочинениях и видел в нем возрождение ереси Павла Самосатского. Можно ли допустить, что только в Увещании он изменил себе и встал в прямое противоречие с воззрениями, с упорным постоянством им защищаемыми?

Основываясь на приведенных замечаниях относительно предложенной Дрэзеке гипотезы, мы, с своей стороны, не считаем возможным присоединиться к ней и признать автора Увещания в лице Аполлинария, не смотря на впечатляющее количество данных, указываемых этим ученым. Исследование Дрэзеке об Увещании делает весьма вероятным его принадлежность IV-му веку, но еще не убеждает окончательно в тожестве его с сочинением Аполлинария за истину. Для этого нет твердых оснований в свидетельстве Созомена, нет прочных опор и в языке Увещания. Самая мысль о том, что книга Аполлинария за истину еще может сохраняться по наше время

в числе подложных сочинений, нам кажется мало вероятной. Написанная *ad hoc*, в виду временных обстоятельств, она скоро должна была потерять свой интерес в глазах дальнейших поколений и разделить судьбу со многими другими апологетическими творениями, не дошедшиими до нас ни в одном извлечении. Замечательно, что из историков V-го века о ней упоминает только один Созомен, родившийся и получивший воспитание в Палестине, где сочинения Аполлинария пользовались большею известностью, чем в других местах Востока¹⁷³⁷. У позднейших же церковных писателей мы не находим ни одного намека на знакомство их с этим произведением Аполлинария.

Глава восьмая. Аполлинарий, как поэт

Общая характеристика того направления, к которому относится поэзия Аполлинария. – Поэтическая деятельность Аполлинария в царствование Юлиана и в позднейший период его жизни. – Метафора псалмов, как памятник его поэзии. – Трагедия „Страждущий Христос“; разбор оснований, приводимых в пользу принадлежности ее Аполлинарию.

Именем Аполлинария, как поэта, обозначается то направление в истории древне-христианской поэзии, которое своею задачею поставляло оживление древне-классических форм поэтического творчества путем точного применения их к содержанию, заимствованному из области христианских идей¹⁷³⁸. Начинаясь с Клиmenta Александрийского¹⁷³⁹ и Мефодия Тирского¹⁷⁴⁰, это направление определенно сформировывается в IV и V веках и свои последние отзвуки находит у Льва Мудрого¹⁷⁴¹, Феодора Продрома, Мануила Фила и некоторых других византийских писателей¹⁷⁴². По сравнению с той безъискусственной, но полной возвышенных чувств поэзией, которая, непосредственно выливаясь из глубины верующей души, выражалась в богослужебных песнопениях первенствующей церкви, это направление может быть названо школьным, искусственным, риторическим. Представителями поэзии этого рода были люди, получившие блестящее образование, еще на школьных скамьях изучившие творения древне-греческих поэтов и обладавшие часто изумительной способностью говорить языком Гомера и Пиндара¹⁷⁴³. Переходя из школы в жизнь, они пользовались своими знаниями классической литературы в целях назидательно-воспитательных и апологетических и, применяя ее формы к христианским идеям, создавали новую литературу и новую поэзию, в которых старые формы наполнялись новым содержанием. Это – была ученая поэзия; она говорила больше уму, чем сердцу; антиквария она могла вполне удовлетворить близким средством своей формы с античными образцами, но, стараясь точнее воспроизвести эти последние, она теряла свою

непосредственность и часто закрывала силу чувства и свежесть содержания искусственным подбором классических фраз и выражений. Этот недостаток, однако, не лишал ее важного исторического значения и не препятствовал ей находить обширный круг читателей. Эта ученая поэзия отвечала вкусам и задачам своей эпохи; являясь необходимой переходной ступенью к самобытным формам, она в тоже время тесно соединяла с христианством то, что было лучшего и совершенного в языческой культуре, и в борьбе с последней служила ясным доказательством внутренней жизненности христианства и его готовности содействовать развитию всех духовных сил человеческой природы¹⁷⁴⁴. Понятно, что чем ближе она стояла по своей внешней форме к произведениям классической поэзии, чем точнее она стремилась копировать последнюю, тем ученее она становилась¹⁷⁴⁵, но и тем больше теряла характер истинной поэзии. Это в особенности нужно сказать об эпосе и драме; формы античного эпоса и драмы навсегда остались в прошедшем вместе с той жизнью, которая их породила; у христианских народов они должны были получить полное преобразование, сообразно с теми новыми началами, которые определили собой их жизнь. Поэтому, соединение классической формы в эпосе и драме с христианским содержанием могло быть только механическим. Наоборот, чем больше она отрешалась от подражательности, чем свободнее она относилась к завещанным древним миром образцам, тем жизненнее становились ее произведения и тем глубже и действеннее было ее влияние на общество. Эта относительная свобода должна была сказаться прежде всего в области лирики, которая по существу своему менее стеснена формой и ближе всего соответствовала потребностям начальной христианской поэзии. И действительно, христианская песнь, – это благоговейное выражение восторгов верующей души, – с первых же времен христианства¹⁷⁴⁶ является самостоятельным видом поэтического творчества, не имеющим себе аналогий в античной литературе¹⁷⁴⁷. Даже в том случае, когда христианская лирика усвоивает себе формы классические, она вполне сохраняет свою самобытность, выигрывая в то же

время в своей художественности и изяществе. В лирических стихотворениях св. Григория Богослова античное воздействие проявляется только в языке и размере¹⁷⁴⁸, но это воздействие здесь приведено в полную гармонию с содержанием и в своем результате дало ряд художественных, „вылившихся из непосредственного одушевления и исполненных чистого чувства»¹⁷⁴⁹, лирических творений.

По своим поэтическим произведениям Аполлинарий может считаться типическим представителем этого ученого, школьного направления христианской поэзии с его достоинствами и недостатками. Воспитанный под руководством лучших учителей язычества и своими познаниями в светских науках выделявшийся из ряда многих своих современников, он, – надо думать, – обладал и от природы некоторым поэтическим даром и потому имел все необходимые условия для того, чтобы заявить о себе в области подражательного поэтического творчества. По известию древних церковных историков, внешним поводом к составлению поэтических произведений послужило для Аполлинария узаконение, изданное Юлианом 17-го Июня 362-го года и запрещавшее преподавание и изучение эллинских авторов в христианских школах. Этим узаконением император отступник преследовал коварные цели... В духовной борьбе с язычеством и языческой наукой христианство рано привыкло пользоваться орудием, заимствованным от той же языческой мудрости. Начиная еще со второго века, в церкви христианской появляются такие люди, которые, как напр. св. Иустин Философ или Климент Александрийский, стоя на высшем уровне светской образованности, отдавали свои познания на службу церкви и, удачно применяя их к целям обличения и опровержения язычества, в тоже время тесными узами связывали христианский мир с лучшими элементами древней культуры. Благодаря этим людям, в IV-м веке эллинская наука сделалась неотъемлемым достоянием христианства, и церковь в лице виднейших своих представителей, оказалась в обладании тою самою образованностью, на которую, как на последнюю свою основу, хотели опираться защитники политеизма. Запрещая

христианам занятия классической литературой, соединявшей в себе все духовные сокровища древнего мира, Юлиан и стремился к тому, чтобы разорвать эту связь, установившуюся между христианством и эллинской культурой, сделать политеизм исключительным носителем древней образованности и противопоставить его христианству так же, как в былое время эллин противопоставлял себя варвару¹⁷⁵⁰. Эта цель по существу своему была недостижима; тем не менее для христиан – современников Юлиана его узаконение казалось мерой тяжелой, „преступлением против дара слова», венцом противузаконных и злых его дел¹⁷⁵¹. Желая устраниТЬ вредные следствия, какие могло бы иметь последовательное применение этого узаконения к школьному образованию, Аполлинарий и ответил на него рядом поэтических произведений, составленных по образу „знаменитых творений эллинов”¹⁷⁵². Прямая задача этих произведений состояла в том, чтобы дать возможность христианам, не смотря на новый притеснительный закон, знакомиться с формами классической поэзии, так как „по роду, выражению, характеру и плану» они были простыми копиями этой поэзии. На эту цель поэтических трудов Аполлинария в царствование Юлиана и указывает Созомен, когда он говорит, что объем их совпадал „с кругом наук», т.е. с предметами школьного обучения. Но преследуя ближайшем образом цели педагогические, поэзия Аполлинария не лишена была и апологетического знания; она наглядно показывала, что „словесныя науки и эллинская образованность» не есть исключительный удел политеизма, как говорил Юлиан, что и христианство может своими силами создавать такие же совершенные по форме творения, как и те, какими гордилась языческая литература.

Сократ и Созомен, повествующие о поэтической деятельности Аполлинария в эпоху Юлиана, значительно разногласят между собой не только в сообщаемых известиях о ней, но и в той оценке ее, какую они присоединяют к своему рассказу. По Созомену, Аполлинарием было переложено в героические стихи (т.е. гекзаметром) еврейское бытописание до царя Саула, по образцу Омировых поэм, и составлены не

называемые им точно комедии, применительно к творениям Менандра, трагедии по образцу Еврипида и лирические стихотворения в подражание Пиндару. „Просто сказать, – обобщает Созомен свою речь, – заимствуя из Божественных Писаний предметы для всего так называемого круга наук, он (Аполлинарий) в короткое время произвел равночисленные и равносильные образцы.., похожие на знаменитыя творения эллинов»¹⁷⁵³. По известию же Сократа, эти труды, приписанные Созоменом одному Аполлинарию-сыну, принадлежали в большей своей части его отцу. „Оба Аполлинария, – пишет Сократ, – оказали христианам много пользы. Первый (отец), как прямой грамматик, изложил в духе христианском грамматическое искусство, переложил в стихи так называемым героическим метром книги Моисея, а книги ветхаго завета, написанныя в роде историческом, подчинил метру дактилическому, частию облек в форму драмы и выразил трагически, – вообще употреблял все роды стихосложения, чтобы никакия формы греческого языка не оставались неизвестными христианам. Младший же Аполлинарий, отличавшийся красноречием, изложил Евангелия и Апостольских послания, подобно греческому Платону в виде разговоров»¹⁷⁵⁴. Итак, по Сократу „равночисленные творениям эллинов образцы» поэзии, обнимавшие собой круг наук, составлены были не Аполлинарием-сыном, как уведомляет Созомен, а его отцом. На чьей же стороне здесь правда?¹⁷⁵⁵ – Мы думаем, что вся вероятность стоит на стороне Созомена. История Созомена, согласно новейшим выводам относительно ее происхождения и состава¹⁷⁵⁶, представляет в большей своей массе труд компилятивный, и притом стоящий в близкой зависимости от источников, в числе которых преимущественное место занимает Сократ. „Не только распорядок материала, но и весьма часто целья места из Сократовой истории Созомен в перифразе перенес в свою»¹⁷⁵⁷. Что же, поэтому, могло побудить его в данном случае изменить своей тактике и на место известий, сообщаемых Сократом о поэтической деятельности обоих Аполлинариев, поставить совершенно иные? Единственно удовлетворительным объяснением этого

странныго явления может служить только то предположение, что Созомен здесь не нашел возможным следовать Сократу и хотел исправить его, руководствуясь более обстоятельным источником. Такой источник он имел в церковной истории Филосторгия; на зависимость Созомена от Филосторгия, как в рассматриваемом случае, так и вообще в тех отделах его истории, где он говорит об Аполлинарии, указывает и то уважение, с каким он обсуждает его деятельность¹⁷⁵⁸, – черта, характеризующая именно отношение Филосторгия к Аполлинарию. Как зависимое от Филосторгия, обладавшего более точными сведениями об Аполлинарии, известие Созомена должно иметь полное предпочтение пред рассказом Сократа. Кроме того, не в пользу Сократа говорит уже то простое соображение, что в 60-х годах IV-го века Аполлинарию-старшему, если он находился еще в живых, было немного менее девяноста лет¹⁷⁵⁹, а это такой возраст, в применении к которому едва ли мыслимы какие-либо поэтические труды. Но если Сократ в исторической правдивости своего повествования о поэтических произведениях Аполлинария и уступает Созомену, то, наоборот, в оценке этих произведений он имеет несомненное преимущество пред последним. „Если бы, – говорит Созомен, – люди не увлекались древностью и не предпочитали того, к чему привыкли, то труды Аполлинария ставили бы и изучали наравне с древними и тем более дивились бы дарованиям этого мужа, что каждый из древних писателей занимался одним родом творений, а он обнял все и в своих сочинениях, сколько требовала нужда, отпечатлел достоинства всякаго»¹⁷⁶⁰. Но этот восторженный отзыв ослабляет сам же Созомен той характеристикой поэзии Аполлинария, какую он сообщает. Называя его поэтические произведения „по роду, выражению, характеру и плану похожими на знаменитыя творения эллинов», Созомен дает понять, что эти сочинения представляли собой простые копии, подделки под знаменитые творения эллинов, в которых новым было только содержание, излагавшее „заимствованные из божественных Писаний предметы», всё же остальное, – не только размер и план, но выражения и характер, –

принадлежали эллинским поэтам. По самой задаче этих сочинений, в них на первый план выдвигалась форма, внешняя сторона дела, содержание же только подводилось под эту форму и не имело существенного значения; поэтому, они могли быть механическим, искусственным сцеплением старой формы с новым содержанием, а не цельными, проникнутыми единством, художественными произведениями. Они много говорили об учености их автора, о его познаниях в области классической литературы, но истинной, живой поэзии не давали. Пока был в силе закон Юлиана, запрещавший преподавание и объяснение языческих авторов в христианских школах, эти сочинения Аполлинария достигали своего назначения, так как, будучи по внешней стороне похожими на эллинские творения, помогали ознакомлению учащихся с классическими оборотами речи, с языком и планом античных творений. В этом отношении они были полезны, и оба древних историка согласно признают, что ими Аполлинарий оказал христианам много пользы. Но когда после смерти Юлиана закон его был отменен и христиане вновь получили право свободного изучения древне-греческой литературы, подражательные сочинения Аполлинария оказались излишними и не нужными не только в жизни, но и в школе, ибо вместо копий христиане могли теперь опять читать оригиналы. Поэтому, должно признать вполне справедливым то замечание, каким заключает Сократ свой рассказ об Аполлинариях: „промысл Божий, – говорит он¹⁷⁶¹, – превзошел и их усердие и царскую злонамеренность, ибо этот закон (17 июня 362 г.) погиб вместе с царем, и труды их остались так, будто бы их вовсе и не было». Значит, к половине V-го века, когда Сократ заканчивал свою историю, написанные Аполлинарием поэтические сочинения уже были совершенно забыты: однако же, сообразно вкусам того времени, без сомнения, этим сочинениям он был обязан своей славой „превосходного поэта”¹⁷⁶² и „знатока различных стихотворных метров”¹⁷⁶³.

Поэтическая деятельность Аполлинария не ограничивалась эпохой Юлиана. Занятий поэзией Аполлинарий не оставлял в течении всей жизни, как свидетельствуют об этом Созомен и св.

Нил Синайский. По словам Созомена, он написал много идиллий на каждый случай, „на случай труда и отдыха, на дни праздничные и иные, и все его идиллии клонились к прославлению Бога»¹⁷⁶⁴. Это были, – можно догадываться, – небольшие стихотворения в роде лирическом или антологическом, которые, не преследуя никаких специальных целей, отличались большею простотою и естественностью формы и потому находили себе широкую известность. Этими идиллиями, – говорит Созомен, – Аполлинарий „доставлял многим удовольствие и располагал их внимать себе»; они пелись и на пирах и за работой, и мужчинами и женщинами¹⁷⁶⁵. Совершенно иначе, чем Созомен, смотрел на поэтические сочинения Аполлинария младший его современник св. Нил; его стихи св. Нил называет „напрасными трудами» и „неразумными речами»; „если ты удивляешься пишущим стихи, – говорил он в письме к Александру монаху, – то следует тебе подивиться и нечестивому нововводителю Аполлинарию, который весьма многое уложил в меру и переделал в стихи, опух и раздулся от бесполезных усилий над стихами»¹⁷⁶⁶. Этот суровый и вместе с тем иронический отзыв синайского отшельника объясняется тем, что в конце его жизни и в отношении к поэтической деятельности с Аполлинарием произошел тот же поворот, какой наблюдается и в других его литературных трудах. Отделившись в 70-х годах от церковного общения и образовавши из своих последователей особое еретическое общество, Аполлинарий воспользовался своею способностью к стихосложению в целях распространения своего лжеучения. Вопреки „постановлениям кафолической церкви» он ввел обычай петь на своих богослужебных собраниях „какие то песни стихотворныя», им самим составленные¹⁷⁶⁷. Как написанные нарочито для аполлинарианских собраний, эти стихотворные песни должны были в своем содержании излагать защищаемые в то время их автором ложные воззрения на Лицо Богочеловека. Сначала заявивший себя трудами на пользу церкви, Аполлинарий, как поэт, пошел, таким образом, в конце своей жизни по тому пути, на который ранее его вступили ариане, и из поэта – защитника

христианства против притеснений Юлиана сделался поэтом – врагом догматического учения церкви.

Слова Сократа, что труды Аполлинария в области поэзии „остались так, будто бы их вовсе и не было», оказались пророчественными и в отношении к последующей судьбе его поэтических произведений. В качестве несомненно Аполлинарию принадлежащего памятника его поэтической деятельности наше время владеет одним только сочинением, издаваемым под именем „μεταφράσις εἰς τὸν ψαλτῆρα т.е. (стихотворного) переложения псалтири». Опубликованный в первый раз в Париже в 1552 году Адрианом Турнебом¹⁷⁶⁸, текст этого памятника перепечатываем был затем не малое число раз¹⁷⁶⁹, но все его последующие издатели довольствовались лишь незначительными дополнениями и исправлениями к изданию Турнеба, не входя по существу в него со стороны соответствия рукописям. В недавнее время за решение этого вопроса взялся немецкий филолог Артур Людвиг; занявшись изучением и сравнением рукописей Аполлинариева Метафраза псалмов, он пришел к тому заключению, что изданный его текст не только полон ошибок и недосмотров, – что подмечено было и ранее Людвига, – но и в своей основе имеет рукописи (одну или две) позднейшего происхождения, потерпевшие значительные изменения¹⁷⁷⁰. Но так как самому Людвигу пока удалось опубликовать только первые восемь псалмов критически восстановливаемого им текста Метафраза¹⁷⁷¹, то в настоящее время обстоятельное и подробное исследование Аполлинариева переложения псалтири, основывающееся на интерполированном тексте существующих полных изданий, было бы неуместным. Поэтому, и мы ограничимся только изложением свидетельств в пользу принадлежности Метафраза Аполлинарию и общей его характеристикой.

В ряду других сохраняющихся по наше время произведений Аполлинария Метафраз псалмов выделяется в том отношении, что он есть единственное сочинение, дошедшее до нас от древности под именем его автора. За малыми исключениями рукописи Метафраза указывают на Аполлинария, как его автора¹⁷⁷². Выражая собой предание греческой средневековой

литературы, это указание манускриптов само по себе уже составляет авторитетное ручательство за принадлежность Метафраза Аполлинарию. Правда, после того как Бандини открыл и издал „предисловие (*προθεωρία*)» к Метафразу, сохранившееся только в немногих рукописях¹⁷⁷³, некоторые ученые высказали недоверие к этому свидетельству надписания; так, сам Бандини в 23–24 стихах изданного им предисловия находил упоминание об известной императрице Евдокии, жившей в V-м веке, и на этом основании считал сохранившийся до нашего времени Метафраз переделкой позднейшего поэта, подражавшего Аполлинарию, исключая первый псалом, за принадлежность которого самому Аполлинарию говорила особая приписка в его кодексе. Подавшие повод к этому мнению стихи Бандини читал так:

... ἐπεὶ ἔρουν
Εύδοκίης ἐκάλυψεν ὅλην χθόνα, οὐδέ τι τεῖκκος
Ούδε ἔρις ἐν λαοῖσιν... ¹⁷⁷⁴

т.е. „когда дело Евдокии покрыло всю землю, брань и вражда прекратились в народах». Но более внимательное исследование текста введения показало, что чтение Бандини было ошибочным, так как оно лишало приведенные стихи ясного смысла и противоречило общему ходу мыслей его автора. Согласно новому изданию предисловия, сделанному Людвигом¹⁷⁷⁵, вместо „Εύδοκίης» в приведенных стихах следует читать „εύδικίης", т.е. нужно изменить только одну букву, чтобы возстановить прямой смысл стиха¹⁷⁷⁶ и вместе с тем отвергнуть заключение, построенное на основании старого чтения Бандини. За поправку, предложенную Людвигом, говорит сама очевидность; предисловие раскрывает ту мысль, что греки слишком мало ценили еврейскую священную поэзию, так как в переводе LXX-ти она передана речью прозаической, „но когда – продолжает в нем автор, – дело правды (т. е. евангелие) покрыло всю землю, то брань и вражда прекратилась в народах» и наступило время удобное для того, чтобы в слух всех народов и приятными звуками воспеть Давидовы песни. Очевидно, для имени Евдокии в этом порядке мыслей

совершенно нет места, – а потому и основанный на нем довод Бандини должен быть признан научно несостоятельным¹⁷⁷⁷.

Вне всякого сомнения принадлежность Метафраза Аполлинарию поставляет свидетельство св. Григория Богослова. Имея в виду направленную к укреплению своего учения поэтическую деятельность Аполлинария, св. Григорий пишет об аполлинаристах в первом послании к Кледонию следующее: „если же обширныя книги, новыя псалтыри, противоречащия Давиду, и приятные стихи (*ἡ τῶν μέτρων χάρις*) почитаются (у них) третьим заветом, то и мы будем псалмопевствовать, писать много и слагать стихи»¹⁷⁷⁸. Так как под „обширными книгами» в этих словах Григорий разумеет сочинения Аполлинария, о которых он главным образом и ведет речь в первом послании к Кледонию, то и упоминаемая им новая псалтирь, переложенная приятными стихами, очевидно, должна быть произведением того же Аполлинария. Мало того: всматриваясь ближе в свидетельство Григория, можно заметить некоторое близкое соотношение между его выражениями и предисловием к существующему теперь под именем Аполлинария Метафразу. Как на причину того предпочтения, какое греки отдавали своим произведениям пред поэзией еврейской, автор предисловия указывает на приятность метров (*κατὰ χάριν μέτρων* ст. 19) во-первых, и потому задачей своего переложения Псалтири поставляет – возродить сладкую песнь царя Давида „в семистопных словах (т.е. в гекзаметрах)», воспеть ее в метрах (ст. 30, 31). На эту цель Аполлинариева Метафраза и намекает Григорий Богослов, говоря, что „приятность метров» в новой Псалтири считается у аполлинаристов третьим заветом, что они благодать полагают не в вере, а в стихах¹⁷⁷⁹.

Так как послание к Кледонию написано св. Григорием не ранее 384-го года, то есть, уже после смерти Аполлинария, то упоминание в нем о Метафразе не может вести ни к какому заключению относительно времени его составления. Некоторые, хотя и недостаточно ясные указания на это дает предисловие. В нем Аполлинарий посвящает свой Метафраз какому-то Маркиану, которого он называет „отцом (ст. 6-й)», в отплату за

гостеприимство, оказанное ему последним в Константинополе (ст. 42, 43)¹⁷⁸⁰. Аполлинарий посетил столицу восточной половины империи, вероятно, на пути в Италию, куда он удалился, будучи изгнан из Лаодикии арианами около 356-года; значит, и переложение Псалтири могло быть им написано не ранее возвращения из ссылки, последовавшего в 362-м году. С другой стороны, ни Метафраз, ни предисловие к нему не заключают в себе никакого намека на особенности аполлинарианских воззрений и, определенно выражая веру автора в единосущие Св. Троицы (ст. 54, 102), ни словом не касаются учения о Лице Богочеловека, а это обстоятельство не позволяет относить Метафраз к последнему периоду поэтической деятельности Аполлинария, когда он пользовался поэзией в целях пропаганды своего учения. Вообще, мы не видим никаких побуждений отдалять появление Метафраза от эпохи Юлиана¹⁷⁸¹, которая для Аполлинария была временем особенно усиленных занятий в области поэзии. По своей задаче – противопоставить псалмы Давида в стихотворном переложении поэтическим творениям эллинов, – Метафраз хорошо отвечал тем подражательным сочинениям, какие были изданы Аполлинарием в это время и о каких говорят Созомен и Сократ, и может служить образчиком их; поэтому, и по времени своего составления он должен был совпадать с ними. Окончательно же в этом удостоверяет нас Зонара, свидетельствующий, что появление Метафраза было ответом со стороны Аполлинария на закон 17 Июля 362-го года¹⁷⁸².

По своему характеру, Метафраз Аполлинария представляет собой сочетание гомеровского стиха с библейским содержанием. В основе его, как показывают параллели, сделанные Людвигом, лежит текст Псалтири в переводе LXX-ти, но этот текст здесь подвергается значительным изменениям и переработке, с целью приблизить его к языку Гомера. Безчисленные реминисценции из древних поэтов, заимствованные оттуда же образы, и обороты, построение стиха, грамматические формы языка¹⁷⁸³, – всё это наглядно говорит об авторе его, как человеке, превосходно изучившем классическую поэзию и обладавшем редкою способностью легко

и свободно воспроизводить внешние ее особенности. Но желая быть вполне похожим на Гомера, Аполлинарий принес в жертву этому желанию содержание Псалтири; в целом его Метафраз нельзя назвать ни поэмой, равносильной Гомеру, ни Псалтирю Давида. Для уравнения с Гомером ему не доставало слишком многоного; за то в нем было слишком мало простоты и естественности, чтобы оставаться Псалтирю. Псалмы Давида утратили в переработке Аполлинария свой особенный характер, потеряли присущую им непосредственную глубину и силу религиозного чувства и обратились в риторические декламации, – что подметил еще св. Григорий Богослов, назвавший новую Псалтирю Аполлинария „противоречащей Давиду“. Для любителя классической поэзии его Метафраз не мог заменять Гомера, для христианина он не был уже Псалтирю. Тем не менее в истории развития христианской подражательной поэзии он имел не маловажное значение; в области техники он послужил образцом, которому стремился подражать другой христианский поэт, Нонн, в своем Парафразе евангелия Иоанна, и, благодаря Нонну, сделался прототипом всех последующих предприятий подобного рода¹⁷⁸⁴.

Кроме Метафраза псалмов, значительным числом ученых приписывается Аполлинарию еще один памятник древнехристианской поэзии, издаваемый обычно в ряду творений св. Григория Богослова и известный под именем трагедии или драмы „Страждущий Христос“¹⁷⁸⁵. По своему общему характеру этот памятник стоит в весьма близком сродстве с Метафразом: он так же, как и Метафраз, своим происхождением обязан желанию соединить классическую форму с христианским содержанием, дать возможность *ποιητικῶς εὔσεβῆ κλύειν* т.е. слышать благочестивое в стихотворном изложении¹⁷⁸⁶. Отвечая этому желанию, трагедия „Страждущий Христос“ и предлагает читателю в драматической форме рассказ о страданиях, смерти и воскресении Иисуса Христа, причем действующими лицами являются – Богородица, Иосиф, Никодим, Мария Магдалина, юноша, вестники и хор галилейских жен. В раскрытии своего предмета она довольно заметно распадается на несколько отделов, которые отчасти напоминают строение античной

трагедии, отчасти могут быть сближаемы с принятыми делениями в современной драматической литературе¹⁷⁸⁷. Начинается она прологом, в котором автор делает замечания относительно цели, значения и состава своего труда, а затем следуют пять действий. Первое действие происходит вблизи Иерусалима, где-нибудь на пути к Голгофе и состоит в прерываемом рыданиями Богородицы и выражениями участия со стороны хора рассказе четырех, последовательно прибывающих вестников об осуждении Христа на смерть. Второе переносит читателя на Голгофу и делает его зрителем смерти Господа; третье изображает погребение Христа и состоит из речей, произнесенных при гробе. Четвертое происходит в доме Иоанна Богослова и слагается из беседы между Богородицей, хором и вестником, рассказывающим о запечатании и охранении гроба особой стражей; по ходу событий оно обнимает собой субботу до разсвета следующего дня и заканчивается речами Марии Магдалины и Богородицы, выражающими их желание поспешить ко гробу. Последнее действие развертывает пред зрителем весьма искусно составленную картину того, как весть о воскресении Господа постепенно доходила до учеников Его и галилейских жен, и заключается явлением воскресшего Христа, повелевающего им проповедывать евангелие по всей земле. В качестве эпилога к трагедии присоединяется молитва от лица автора к Искупителю о помощи в борьбе с врагом спасения и о вечной милости к нему ради пролитой на кресте крови. – Из этого краткого обзора содержания драмы уже достаточно можно видеть, что она представляет собой явление, довольно своеобразное в области древне-церковной письменности. Наглядно, самым действием изображая величайшие моменты в земной жизни Богочеловека, она проникнута глубоким чувством смирения и благоговения и, как литературно-назидательное сочинение, высоко ценилась в средневековой греческой церкви. Об этом последнем свидетельствуют как та каллиграфическая тщательность, с какою ее манускрипты изготавливались переписчиками¹⁷⁸⁸, так в особенности то, что в продолжении многих столетий она

признавалась произведением св. Григория Богослова, имя которого она носит во всех своих рукописях¹⁷⁸⁹.

Давно обративший на себя внимание науки, вопрос о происхождении и авторе этой трагедии решался во всевозможных направлениях и породил очень обширную литературу¹⁷⁹⁰, однако, и до сих пор ученым не удалось прийти к окончательному и всеми признанному ответу на него. Мнение о том, что автором ее был Аполлинарий, впервые высказал известный католический историк Бароний¹⁷⁹¹. Бароний находил человекообразное изображение скорби Богоматери в трагедии несовместимым с теми понятиями, каких держится католическая церковь и, потому, считал за лучшее, отвергая ее принадлежность св. Григорию Богослову, приписать происхождение ее Аполлинарию. Но православная греческая церковь, читавшая эту трагедию под именем знаменитого отца IV-го века, очевидно, держалась других взглядов на эту сторону дела, и держалась не без основания; во всей драме мы не нашли ничего такого, что могло бы возмущать или противоречить благочестивому чувству; наоборот, нужно сказать, что вся трагедия клонится ни к чему другому, как к прославлению Божией Матери. И если автор ее яркими красками описывает скорбь Богоматери при виде страданий Сына, то эта скорбь естественна и понятна, да и она по мысли трагедии выражает собой печаль не столько о спасительных страданиях Сына, сколько о судьбе тех, кто были их виновниками. Вот одно из подобных мест трагедии в возможно близком переводе: выслушав весть об осуждении Сына на смерть, Богоматерь так высказывает свою скорбь:

Началом новых бед звучат твои слова!
Несчастная! я вижу море бедствий
Столь страшное, что из него не выплыть мне.
Не выберусь из волн несчастий этих я.
Евреев ум, куда же ты еще зайдешь?
Где нагости, где дерзости твоей предел,
Когда и Бога ты решился умертвить?
Но не о Нем теперь моя забота:
Не властна смерть над Ним, смерть умертвившим.

Я родила Его и знаю, как то было:
Не испытала я рожденья страшных мук,
И плачу я о них, злорадствующих горю:
Уж близок, близок Тот, Кто покарает
Их нечестивое, безумное убийство¹⁷⁹².

Не смотря на свою безосновательность, мнение Барония было принято многими последующими учеными¹⁷⁹³, а в недавнее время обязанность развить и подтвердить это мнение взял на себя Дрэзеке¹⁷⁹⁴. Дрэзеке выходит из того наблюдения, сделанного новым издателем этой трагедии Дюбнером, что в древнейшей рукописи Парижской библиотеки, относящейся к XIII-му веку, имя св. Григория Богослова вставлено позднейшей рукой, от первоначальной же надписи осталось только несколько слов, между которыми этого имени не встречается, – и, потому, вопрос об авторе трагедии считает открытым. Но когда Дрэзеке высказывал вслед за Дюбнером приведенное соображение, в печати уже существовало новое исследование о рукописях трагедии Брамбса, в котором с несомненностью доказано, что и первоначальное надписание древнейшей Парижской рукописи содержало в себе имя Григория Богослова, и что все вообще манускрипты указывают на этого отца, как на ее автора¹⁷⁹⁵. Отсюда, и Дрэзеке остается: или, допуская возможность появления трагедии в IV-м веке, признать ее автора в лице Григория Богослова, или, отвергая ее принадлежность четвертому веку, отвергнуть вместе с тем и ее принадлежность Аполлинарию, так как все основания, по которым свидетельство рукописей вызывает в науке недоверие, сводятся к тому положению, что трагедия „Страждущий Христос“ не может быть произведением IV-го века.

Более существенным мотивом, располагающим Дрэзеке и других ученых к догадке о происхождении трагедии из-под пера Аполлинария, является известие Созомена о том, что в царствование Юлиана, он, Аполлинарий, „подражал Еврипиду в трагедиях“¹⁷⁹⁶. Трагедия „Страждущий Христос“ есть именно подражание Еврипиду; из числа 2610 стихов, из которых она состоит, не менее двух третей взяты целиком или с весьма малыми изменениями из сочинений Еврипида. Этого своего

отношения к античному трагику не скрывает и автор христианской трагедии; в применении Еврипида к обработке христианского сюжета он и полагает свою прямую задачу; в прологе он пишет:

Когда, благочестиво выслушав поэмы,
Благочестивое в стихах ты б слышать пожелал,
Готовно мне внимай: *словами Еврипида*
Я воспою теперь мироспасительную страсть.
Воспримешь здесь ты полныя таинственности речи
Как бы из уст самой Матеродевы и Господом
Возлюбленного друга... (т.е. св. Апостола Иоанна
Богослова)¹⁷⁹⁷.

Но располагая собой к предположению о принадлежности трагедии Аполлинарию, это совпадение ее состава с известием Созомена еще не достаточно для того, чтобы на основании его признать и самое предположение правильным. Слова Созомена могут служить только поводом к построению предположения, а не доказательством его научной состоятельности, так как они не дают точных сведений ни о предмете, ни о над писаниях опубликованных в эпоху Юлиана трагедий Аполлинария; они оставляют без ответа вопрос о том, относилась ли к числу их трагедия „Страждущий Христос».

Если за решением этого вопроса обратиться к содержанию и форме рассматриваемой трагедии, то мы, кроме сходства с Еврипиодом, не найдем в ней ничего такого, что с несомненностью говорило бы в пользу положительного его решения, а напротив встретим многое, склоняющее к противному. В трагедии нет ничего прямо указывающего на Аполлинария и эпоху его поэтической деятельности. В прологе к ней автор трагедии рисуется любителем классической поэзии, но он ни одним словом не намекает на какие-либо внешние особенные обстоятельства, побудившие его к составлению своего труда. Если бы трагедия принадлежала к числу произведений Аполлинария, написанных вследствие закона Юлиана, запрещавшего христианам изучение эллинской литературы, то естественно было бы ожидать в прологе упоминания или какого-либо указания на этот закон и вообще на

положение христианства в правление Юлиана. Однако, ни пролог, ни трагедия об этом не говорят; напротив, христианская вера в них представляется господствующей по всей земле¹⁷⁹⁸, упоминаются праздники в честь Божией Матери и указывается на многочисленность посвященных ей храмов¹⁷⁹⁹. Точно также и в доктринальных воззрениях автора трагедии нельзя найти близкого совпадения или сродства с учением Аполлинария. В учении о Лице Иисуса Христа трагедия всецело следует церкви¹⁸⁰⁰, и, в прямой противоположности с Аполлинарием, называет Его διφυής т. е. состоящим из двух природ¹⁸⁰¹. Это „διφυής“ уже решительно нельзя согласить с предположением о принадлежности трагедии Аполлинарию. – Еще более сомнений против себя вызывает это предположение со стороны формы трагедии или, точнее, со стороны тех правил, какие определяют построение ее стиха. Трагедия написана так называемым ямбическим триметром, которым пользовался и Аполлинарий в своем Метафразе при переложении надписания псалмов. Но в то время как Аполлинарий в строении ямбического стиха точно выполняет законы классической метрики и просодии, автор трагедии нарушает эти законы и следует своим особым правилам¹⁸⁰². Поэтому, стих Аполлинария можно назвать классическим, чего нельзя сказать о стихе трагедии. По исследованиям филологов¹⁸⁰³, как те правила метрики, какими руководится трагедия, так и некоторые формы ее языка появляются в греческой христианской литературе значительно позднее эпохи Аполлинария, именно в XI и XII-м веках, и хотя филологам, как и богословам, тоже не удалось назвать автора ее по имени¹⁸⁰⁴, но все же их исследованиями достаточноочноочно установлен тот результат, что по своему языку и стилю она есть произведение, появившееся не ранее XI-го века¹⁸⁰⁵. Этот результат уже само собой устраняет всякие предположения о принадлежности трагедии Аполлинарию¹⁸⁰⁶.

Заключение. Оценка литературной деятельности Аполлинария

Перечень сочинений Аполлинария, сохранившихся под ложными надписаниями. – Место, занимаемое Аполлинарием в истории формулировки учения о Св. Троице. – Историческое значение его учения о Лице Богочеловека. – Две ступени развития его христологических воззрений и их характеристика. – Противоречие воззрений Аполлинария на Христа основным истинам христианской веры. – Почему аполлинарианство не могло иметь продолжительной истории?

Обзором свидетельств древности о литературной деятельности Аполлинария в связи с новейшими о нем исследованиями достаточно твердо устанавливается тот факт, что в лице Аполлинария мы имеем дело с плодовитейшим писателем IV-го века и что наше время еще владеет памятниками этой плодовитости в виде цельных сочинений, сохранившихся под фальсифицированными надписаниями. Эти памятники не так многочисленны и важны, как их стремятся представить исследования Дрэзеке, но и не так ничтожны, как это думали до исследований Каспари. Из массы литературного материала, выдвинутого в последнее время в науке с именем Аполлинария, мы должны были выделить около половины всех приписанных ему сочинений и, основываясь на известиях древности и анализе их содержания, отвергнуть их принадлежность этому писателю¹⁸⁰⁷. Но и за выделением этих без достаточных оснований усвоенных Аполлинарию сочинений, в нашем распоряжении остается еще значительный ряд произведений, происхождение которых из-под пера Аполлинария засвидетельствовано древне-церковною письменностью и не может подлежать ни малейшему сомнению. Помимо фрагментов, сюда относятся: 1) Подробное изложение веры, сохранившееся под именем св. Григория Чудотворца; 2) Слово о воплощении (первое) или послание к царю Иовиану, дошедшее в числе подложных сочинений св. Афанасия; 3) три догматических послания папы Юлия и 4) Метафраз псалмов. К

этим несомненно Аполлинариевым произведениям нужно присоединить еще несколько сочинений, принадлежность которых тому же лицу должна быть признана в высшей степени вероятною, хотя и не может быть доказана с такою же необходимостью, как в отношении к вышеназванным, и именно: 1) Слово о воплощении (второе) и 2) беседу о единстве Христа, надписанные именем св. Афанасия; 3) Окружное послание папы Юлия; 4) послание Феликса о вере и воплощении и 5) Изложение 318-ти отцов против Павла Самосатского. По сравнению с обширным объемом писательской деятельности Аполлинария, о котором говорят нам известия его современников, эти несомненно или вероятно принадлежащие ему труды представляют собой весьма незначительную в количественном отношении часть ее, ничтожный остаток, благодаря особым причинам не затерявшийся в преемстве литературного наследия древности. Но эта количественная незначительность оставшихся после Аполлинария литературных памятников ни мало не лишает их качественной ценности для церковно-исторической науки. Их главное значение состоит в том, что, будучи посвящены исключительно раскрытию догматических вопросов, они в своем содержании дают достаточные данные для того, чтобы в существенных чертах определить положение их автора в догматических движениях времени и, таким образом, сделать оценку его литературной деятельности по ее главнейшим направлениям. Мы остановимся здесь на этой оценке и постараемся свести в одно целое результаты, добытые нами при разсмотрении каждого из сохранившихся сочинений Аполлинария в отдельности, имея в виду ограничение тех преувеличенных суждений о значении его в деле церковно-исторического развития, какие высказаны в исследованиях Дрэзеке и Гарнака.

Два вопроса занимали собой умы церковных деятелей IV-го века и поглощали их литературную энергию: вопрос об единосущии Св. Троицы и вопрос о Лице Богочеловека; к разъяснению этих вопросов, к установке и защите православных ответов на них и направлены были все усилия современников Аполлинария. Как человек, получивший

превосходное светское образование и живший вблизи центральных пунктов церковной жизни, Аполлинарий рано должен был принять участие в доктринальских спорах своего времени и задачей своей литературной деятельности поставил содействие разрешению этих споров. Происходя по отцу из Александрии и находясь в близких сношениях со многими выдающимися в истории тогдашнего Египта лицами, Аполлинарий в области учения о св. Троице пошел по пути, указанному св. Афанасием, епископом Александрийским. Как мы видели при разборе его „Подробного изложения веры“, – единственного сочинения, по которому мы можем ознакомиться с воззрениями его на Св. Троицу, – от св. Афанасия он заимствовал свою терминологию, усвоил особенности учения этого отца и часто приводил из его творений целые выражения. Отсюда уже само собой следует, что в истории раскрытия и формулировки учения о единородности Лиц св. Троицы Аполлинарий сам по себе не имел и не мог иметь никакого выдающегося значения. Его незаурядная образованность, изящная речь и диалектическое искусство, каким он владел в совершенстве, делали из него весьма пригодного для целей времени борца за правую веру, и, как полемист, он без сомнения должен был принести своею пользы¹⁸⁰⁸, но его нельзя назвать ни „самым замечательнейшим богословом IV-го века“¹⁸⁰⁹, ни каким-то особенным „учителем Каппадокийских отцов“¹⁸¹⁰. Та терминология, какою пользуется современная богословская наука в учении о Св. Троице, упрочена была литературною деятельностью свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, но этой терминологии еще не знал Аполлинарий и потому не мог быть ее основателем или учителем¹⁸¹¹; его сочинения стоят позади творений этих отцов и отмечают собой первую стадию споров о Троице, – ту стадию, которая характеризуется еще недостаточной выработанностью терминологии. Когда Каппадокийские отцы выступили на литературное поприще, эта терминология уже не отвечала своей цели; и потому-то в 70-х годах IV-го века, учение Аполлинария о св. Троице, подавало повод к подозрениям в нетвердости его убеждений, хотя по своему смыслу оно

оставалось вполне православным. – Не имел Аполлинарий какого-либо особенного значения и в истории учения о Св. Духе. Правда, в ряду защитников единосущия Св. Духа с Отцем и Сыном историк Созомен отводит Аполлинарию первое место и уже вслед за ним упоминает свв. Афанасия, Василия и Григория Богослова¹⁸¹². Основываясь на этом известии Созомена, Дрэзеке в одной из своих позднейших статей об Аполлинарии называет его первым, указавшим тот путь в учении о Св. Духе, по которому последовали за ним Василий Великий и Григорий Богослов¹⁸¹³. Но свидетельство Созомена без всякого сомнения покоится (непосредственно или, вероятно, через Филосторгия) на аполлинарианских источниках¹⁸¹⁴, а потому и не может иметь решающего авторитета; к тому же и оно говорит только о защите учения о Св. Духе, а не о том, чтобы Аполлинарий пролагал здесь какие-либо новые пути. Как защитник доктрины о Св. Духе, обладавший хорошей подготовкой к полемической деятельности, Аполлинарий мог действительно занимать видное место среди своих современников, но то учение, которое он защищал, было раскрыто и на основании Св. Писания и предания формулировано не им, а св. Афанасием. В этом со всею ясностью убеждает нас тоже „Подробное изложение веры“; сравнение этого сочинения Аполлинария с творениями Афанасия показывает, что именно в учении о Св. Духе Аполлинарий наиболее близко повторял Афанасия. Большая часть буквальных заимствований из Афанасия, какие наблюдаются в *Подробном изложении веры*, падает на те его отделы, в которых излагается учение о Св. Духе, и относятся именно к этому предмету. В истории учения о Св. Духе, как и в истории учения о Св. Троице вообще, Аполлинарию принадлежит только та заслуга, что он сумел примкнуть к самому чистому направлению своего времени, взял в руководители себе лицо, отличавшееся героической твердостью и примерной правотой убеждений и не без успеха продолжал и защищал его дело. Эту заслугу признавали за Аполлинарием и его современники, называвшие его „сподвижником истины“¹⁸¹⁵, „влюбленным папе Афанасию и всем православным“¹⁸¹⁶ и

постановлявшие его „в числе первых» до проповедания им своей ереси¹⁸¹⁷.

Иное значение имеет Аполлинарий в истории другого вопроса, волновавшего умы его времени, – вопроса о Лице Богочеловека. В главном и общем это значение хорошо определяется указанной нами в предварительных замечаниях формулой Дорнера: „Аполлинарий был первый, кто начал тринитарные результаты применять к христологии»¹⁸¹⁸, то есть, Аполлинарий был первым из церковных писателей, начавших прилагать учение о св. Троице, формулированное на первом вселенском соборе, к разъяснению учения о Богочеловеке. Если окинуть одним беглым взглядом историю догматических движений IV-го века, то легко можно заметить, что в то время как первая большая половина этого века почти исключительно имеет своим предметом учение о единосущии, со второй его половины на историческую сцену выдвигается мало по малу вопрос о Лице Богочеловека, постепенно овладевает умами и к концу века становится господствующим. Этот переход от споров о Троице к христологическим движениям совершился при посредстве литературной деятельности Аполлинария. В историческом поле зрения его учение является, таким образом, звеном, связующим в один непрерывный исторический процесс две великие стадии раскрытия и формулировки догматов христианской веры, – теологическую (учение о Боге в Самом Себе) и христологическую (учение об искуплении). Если в учении о св. Троице сам Аполлинарий примкнул к тому, что было установлено на Никейском соборе, и продолжал его защиту, то все последующие споры о Лице Богочеловека были только естественным продолжением споров, порожденных лжеучением Аполлинария и свой источник имели или прямо в воззрениях, развитых им (монофизитство и монофелитство), или в крайнем противодействии его учению (несторианство), пока, после VI-го вселенского собора, истина православия не восторжествовала окончательно. Кому время и случай доставили возможность ознакомиться с документами, относящимися к эпохе позднейших догматических волнений касательно Лица Искупителя, тот знает, что в развитии этих

волнений ни одно имя столь часто не упоминалось, как имя Аполлинария. Уже учение св. Кирилла Александрийского и в особенности его третий анафематизм были предметом частых, — хотя и неосновательных, — порицаний его в аполлинаризме со стороны представителей антиохийской школы¹⁸¹⁹; когда же появилась ересь монофизитская, то защитники церковного учения в ней ничего другого не видели, как только возрождение аполлинарианства¹⁸²⁰. И они были правы: монофизиты, как и преемники их монофелиты, были прямыми потомками Аполлинария и свое учение основывали, между прочим, на подлинных его сочинениях, принимая их за творения св. отцов.

Становясь же на догматическую точку зрения и оценивая высказанные Аполлинарием воззрения на Лицо Иисуса Христа со стороны соответствия их церковному учению, мы наталкиваемся на особую, специально аполлинарианству присущую трудность. На эту трудность указывал еще современник Аполлинария св. Григорий Богослов: „они, — писал он об аполлинаристах, — когда богословствуют при искренних своих учениках и посвященных в их тайны подобно, как манихеи при своих так называемых избранных, тогда, обнаруживая весь свой недуг, едва присвояют Спасителю и тело; но когда общими понятиями о вочеловечении, какия представляет писание, бывают обличены и приведены в затруднение, тогда исповедуют благочестивыя речения..; (у них) одни и тоже слова, если понимать их хорошо, согласны с благочестием, а если толковать худо, заключают в себе злочестие»¹⁸²¹. То, что сказано Григорием Богословом об аполлинаристах вообще, вполне и ближе всего приложимо к учению самого Аполлинария. В его сочинениях, излагающих его воззрения на Лицо Богочеловека, истина и заблуждение теснейшим образом переплетаются между собой, и часто одно и тоже сочинение, „если понимать его хорошо», оказывается согласным с учением церкви, а если его рассматривать при свете аполлинарианских идей, тотчас же получает совершенно иной смысл. Св. Кирилл Александрийский и Ефрем Антиохийский читали некоторые сочинения Аполлинария, надписанные именами св. отцов, и понимая их хорошо, не находили в них ничего противного своим

убеждениям; полемисты же с монофизитством, обсуждавшие эти сочинения в связи с оспариваемым ими лжеучением, ни мало не сомневались в принадлежности их Аполлинарию. Поэтому, для более правильной оценки аполлинарианского учения, нам представляется целесообразным разделить его литературную деятельность по христологическим вопросам на два отдела или ступени, – при чем к первой из них должны быть отнесены сочинения Аполлинария с неясно выраженным учением о несовершенстве человеческой природы во Христе, вторую же составят те его произведения, в которых он прямо отрицает ум человеческий во Христе. Помимо вышеприведенных слов Григория Назианзина, к такому разделению уполномочивают нас и биографические сведения об Аполлинарии, сообразно которым свое положение об отсутствии ума человеческого во Христе он высказал не ранее 70-х годов IV века, хотя к разъяснению учения о Богочеловеке обратился не позднее 362-го года. И мы сейчас увидим, что для оценки догматических воззрений Аполлинария, это разграничение имеет важное значение и избавляет от лишней спутанности и затруднений.

Отличительные черты христологического учения Аполлинария на первой ступени его развития, которая характеризуется положением об одной природе Бога Слова воплощенной, уже указаны нами¹⁸²². Они состоят в стремлении выставить на первый план и в противоположность арианству защитить Божественность Искупителя и единство Его Лица. Раскрывая понятие о Христе, как Боге во плоти, Аполлинарий на этой ступени своего развития шел в одном направлении с великими отцами церкви и, действительно, учил тому, „во что веровали все благочестивые греки“¹⁸²³ или, точнее говоря, вся церковь. Защищаемые им вместе со многими другими церковными писателями положения о Божестве Христа и единстве Его Лица не только выражали собой ту веру церкви, какую она исповедовала с самых первых времен своего существования, но и впоследствии точно были формулированы соборами и поставлены неизменным правилом благочестия. Эти положения составляли здравую сторону учения Аполлинария на

первой ступени его развития, но уже и здесь эта здравая сторона не была свободна от заблуждения. Свой источник это заблуждение находило в противодействии Аполлинария крайним воззрениям антиохийских богословов его времени, учивших о двух сынах и двух лицах во Христе. Аполлинарий много сил потратил на опровержение этого несовместимого с христианской верой понятия о Христе, и потратил не безуспешно. Можно сказать, что главные тезисы несторианства были оспорены им ранее, чем появился на сцене тот, кто дал имя этой ереси. Но возставая против разделения одного Христа на два лица и двух сынов, Аполлинарий впал в противоположную крайность и признал во Христе не только одно лицо, но и одну природу, – высказавши тот тезис, против которого церковь должна была долго бороться позднее. В IV-м веке, однако, этот тезис, – вследствие неустановленности терминологии, а также и потому, что он легко мог быть истолкован в смысле православном, – еще не заключал в себе ничего опасного и прямо противоречащего учению церкви. Поэтому-то, и сочинения Аполлинария, относящиеся к этому периоду его литературной деятельности, будучи надписаны именами св. отцов, читались многими православными¹⁸²⁴ и при добром понимании не возбуждали в них сомнений на счет своей принадлежности тем лицам, имена которых значились в их надписаниях. Если бы Аполлинарий остановился на этом положении, если бы его отклонения от правой вирты не пошли далее неясного термина об одной природе Бога Слова воплощенной, то и ереси, называемой его именем, не было бы; мы должны были бы тогда смотреть на Аполлинария, как на предшественника монофизитства, подобно тому, как Диодор Тарсийский или Феодор Мопсуэстский считаются предтечами несторианства.

К своему собственному осуждению, Аполлинарий не мог остановиться на этом положении; желая уяснить, каким образом во Христе Бог и плоть составляют одну природу, он, под влиянием своих философских воззрений, пришел к отрицанию ума человеческого во Христе. Это его учение о том, что в Искупителе Божество заменило собой ум человеческий, и

представляет собой то, чему в истории доктрины усваивается имя аполлинианства, аполлинианской ереси. Это было учение в собственном смысле новое и тем более опасное, что оно имело на себе внешней вид истины. Высказывая свое убеждение, что в тайне воплощения единение Бога с человеком обнимало собой не все человеческое существо, а только часть его, Аполлинарий не думал и не хотел отрицать ни действительности воплощения, ни полноты и совершенства человечества во Христе. Напротив, он утверждал, что учение церкви о единении во Христе Божества и человечества возможно и объяснимо лишь при том условии, когда воплощение понимается, как замена человеческого ума умом Божественным, что только в этом случае Христос, состоящий из плоти, души и Бога (вместо человеческого духа или ума), явится совершенным человеком, во всем подобным нам, кроме греха¹⁸²⁵. По-видимому, он ни к чему другому не стремился и ничего другого не желал, кроме защиты христианской веры в воплощение и ее посильного разъяснения. На самом же деле его учение извращало истинное понятие о вочеловечении Бога и противоречило вере всей церкви во Христа, как Бога совершенного и человека совершенного. Весьма характерным для Аполлиниария учения признаком должно быть поставлено то, что в своих сочинениях он старательно избегал термина „вочеловечение“¹⁸²⁶. В его системе, действительно, не было места для вочеловечения; по его понятиям, Бог Слово соединяется во Христе не с человеком, а с одушевленною плотью, то есть, не с тем, в чем выражается отличие и преимущество человеческого существо, а с тем, что есть общего всему животному царству. „Если, — пишет св. Григорий Богослов, — Христос человек, имеющий душу, то, не имея ума, как мог быть человеком? — Человек не есть животное неразумное. И необходимость потребует допустить, при образе и покрове человеческом, душу какого-нибудь коня или вола или другого животного неразумного. А таково и будет спасаемое (у Аполлиниария). Итак, я обманут самой истиной и превозношуясь, когда почен другой“¹⁸²⁷. „Никто, — говорит св. Григорий Нисский, — определяя человека, не станет определять его по

плоти, костям и органам чувств; никто также, сказав о силе питания и пищеварения, не укажет в этом особенности человеческого естества, но признаком человека служит способность мышления и разумения»¹⁸²⁸, а потому, – заключает св. отец, – и проповедуемое Аполлинарием единение Бога с плотью во Христе есть единение не с человеком, а с естеством, общим всему одушевленному миру¹⁸²⁹. Отсюда со всею ясностью открывается докетический характер учения Аполлинария о Христе и его несоединимость с верою церкви. Его Христос не есть Бог и человек; не имея истинно-человеческого бытия, Он был только подобен человеку, казался человеком. „Христос, – говорил сам Аполлинарий в своем „Доказательстве Божественного бытия во плоти“, – не человек, но яко же человек, потому что не односущен с человеком по владычественной Его части»¹⁸³⁰. Его человечество состоит лишь в наружном покрове Божества, было одеждой, облекавшей Бога Слова, а не целой природой, воспринятой им в единство Лица¹⁸³¹. Не будучи истинно-человеком, Христос у Аполлинария не мог быть вместе с тем и истинным Богом, Самим Сыном Божиим. Заменяя собой ум человеческий и образуя с плотью одну природу и одну сущность, причем плоть теряет свои естественные свойства и получает свойства Божественные, Бог Слово в воплощении является у него чем-то средним, поставленным между Божеством и человеческим естеством¹⁸³², ни Богом, ни человеком в собственном смысле, но как бы слитым из Божества и человечества в какое-то новое устроение¹⁸³³. Со свойственным ему реализмом понятий Аполлинарий писал в своих силлогизмах: „среднее получается, когда различные свойства соединяются в одно, как напр. в лошаке свойства овцы и коня, в голубом цвете свойства белого и черного и в воздухе весеннем свойства зимы и лета; ничто среднее не владеет обеими крайностями всецело, но (имеет их) частично смешанными. А потому и во Христе среднее (слагающееся) из Бога и человека не есть ни человек всецелый, ни Бог, но смешение Бога и человека»¹⁸³⁴. И св. Григорий Нисский, обличая заблуждения Аполлинария, говорит о нем: „объявляет другое какое-то Божественное бытие во плоти,

среднее между человеческим и Божеским естеством, которое ни человек, ни Бог, а как бы причастно тому и другому; оно, в какой мере есть бытие во плоти, имеет сродство с человечеством, а в какой мере есть Божественное, – выше, чем человеческое»¹⁸³⁵. Но если Христос не есть ни Бог всецелый, ни человек совершенный, то и Его земная жизнь, страдания и смерть теряют свое истинное, спасительное для человека значение и самая вера в Него, как Искупителя, лишается смысла и оказывается тщетной. „Если по существу Господь был нечто другое, – пишет Григорий Нисский, – не человек, а только по видимому принял образ подобный человеку, на самом же деле различествовал по естеству, то должен он (Аполлинарий) сказать, что и все было какою-то призрачностью и обманчивой мечтой..., не было креста, не было положения во гроб, не было и воскресения после страдания»¹⁸³⁶. „Ибо невоспринятое и не уврачевано, – убеждает св. Григорий Богослов, – но что соединилось с Богом, то и спасается. Если Адам пал одной половиной, то и воспринята и спасена одна половина. А если пал всецелый, то со всецелым рождшимся соединился и всецело спасается... Итак, чтобы оказать мне совершенное благодеяние, соблюди целого человека и присоедини Божество»¹⁸³⁷.

Этот явно противо-церковный характер учения Аполлинария в последней стадии его развития делает для нас вполне понятным то „смятение в братстве»¹⁸³⁸, тот ряд быстро следовавших одно за другим осуждений, порицаний и обличений, какой вызвала его литературная деятельность с 70-х годов IV-го века. Защищаемые им на этой стадии положения о том, что Христос не имеет ума человеческого, что самое воплощение возможно лишь под условием замены в Нем человеческого ума Божественным духом, не только не выражали собой того, что „тысячи пред Аполлинацием чувствовали»¹⁸³⁹, а напротив изумляли своей новизной и неожиданностью и прямо извращали существо христианской веры в искупление.

Поэтому-то, все лучшие люди IV-го века, как один человек, встали на страже чистоты христианского учения и единодушно отвергли нововведение Аполлинария, как противное правой

вере. И не одни лучшие люди IV-го века, но даже позднейшие монофизиты, – эти прямые потомки Аполлинария, – не находили возможным следовать его воззрениям в их целом и самого его осуждали, как ересиарха. Учение Аполлинария о Христе, как Божественном духе во плоти, вообще, не имело для себя подготовленной почвы: оно носило на себе резкую печать его собственной личности, его склада ума и образования, его философских идей и было его измышлением в собственном смысле. Поэтому, и его историческая судьба тесно связана с судьбой Аполлинария: порожденное его литературной деятельностью, это его учение было вместе с ним осуждено и вместе с ним сошло с исторической сцены. Его история почти совпадает с биографией Аполлинария. После смерти своего основателя его secta существовала очень недолгое время, не оставила после себя заметных следов в истории и не привнесла ничего нового в разъяснение и раскрытие идей своего учителя; во взаимных спорах его ученики скоро потеряли единство и незаметно переродились в монофизитов. „Видя свою ничтожность и славу церкви, – замечает о них Феодорит, – они присоединились к ней все, кроме немногих»¹⁸⁴⁰, но и эти немногие в половине V-го века слились с последователями Евтихия и забыли о своем родоначальнике. Вместе с ними исчезло из истории и аполлинарианство в собственном смысле этого термина: оно превратилось в монофизитство, в учение об одной природе Бога Слова по воплощении¹⁸⁴¹.

Примечания

¹ - Предварительные замечанияОтдел первый.

Биографические сведения об АполлинарииГлава перваяГлава втораяГлава третьяОтдел второй. Сочинения АполлинарияГлава первая. Общий обзор литературной деятельности Аполлинария и судьба его сочиненийГлава вторая. Сочинения Аполлинария, надписанные именем св. Григория ЧудотворцаГлава третья. Сочинения Аполлинария, надписанные именем св. Афанасия АлександрийскогоГлава четвертая. Сочинения Аполлинария, надписанные именами Юлия и Феликса; изложение веры, согласное с 318-ю отцами, и беседа ЕрехтияГлава пятая. Фрагменты доктринальных сочинений АполлинарияГлава шестая. Доктрино-полемические сочинения АполлинарияГлава седьмая. Апологетические сочинения АполлинарияГлава восьмая. Аполлинарий, как поэтЗаключение. Оценка литературной деятельности Аполлинария Stuttgart, 1845, I, 985–1036.

² - *ibid.*, s. 987.

³ - т.е. результаты борьбы с арианством за учение о св. Троице.

⁴ - Слово: христологія (Хριστός, λόγος) обозначает собой учение о Лице Иисуса Христа; употребление этого, получившего уже достаточную распространенность в русской богословской литературе, термина в нашем сочинении вызывается практическими целями, т.е. желанием избежать повторения одних и тех же оборотов речи.

⁵ - Св. Епифаний называет его «дивным по высоте жизни»— Haer. LXXV, I; Migne, Patrolog. curs. compl. gr. s., t. 42, с. 641, – Твор. св. Епифания, ч. 5, стр. 175; Москва, 1882.

⁶ - Слова того же св. Епифания; Haer. LXXVII, 25; Migne, *ibid.*, с. 676; Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 211, 212.

⁷ - Mansi Consiliorum collectio, t. IV, col. 1055, sqq.

⁸ - Пресвитер, западный писатель первой половины V-го века; ум. около 450 г.

⁹ - Vincent. Lirin., Commonit., с. XI; Migne, Patrol. curs. compl., lat. s., t. 50, col. 653. Памятные записки Вик. Лир. в русск. пер., Казань, 1863, стр. 55. (Здесь цитируемые слова ошибочно отнесены к Фотину, которому они совсем не приличествуют).

¹⁰ - Vid. apud. Suidam, Lexic., I, 616; ed. Bernhardy, Halis, 1853==Migne, Patr. gr. s., t. 65, col. 628; cf. col. 564, 565.

¹¹ - Hist. eccl., VI, 22.

¹² - Cp. Epiphan. Haer. LXXVII, 20; Твор. св. Епиф., V, 204. Cf. Basili Magni epist. ad episc. Diokesareae, CCLXI; Migne, gr. s., t. 32, col. 985.

¹³ - Так Сократ излагает рассказ о столкновении Аполлинария с Георгием лишь потому, что видит в нем повод, побудивший Аполлинария к изобретению ереси (II, 46). Подобным же образом поступает и Созомен в отношении к Аполлинарию и Виталию (V, 25). Феодорит всего менее интересуется Аполлинарием: замечание о нем и его ереси он просто вставляет в рассказ о споре Павлина с Мелетием (V, 3).

¹⁴ - См. Jeep., Quellenuntersuchungen zu d. griechischen Kirchenhistorikern, Leipzig, 1884, ss. 116, 137 fg. – Профессора А.П. Лебедева, Греческие церковные историки IV–VI вв., Москва, 1890, стр. 119–126. В частности о Феодорите см. Füldenpeuning, Die Kirchengeschichte d. Theodoretes v. Kyrrhos, Leipzig, 1889, и Н. Глубоковский, Блаженный Феодорит, еп. Киррский, т. 2-й, Москва, 1890, стр. 287–293.

¹⁵ - Vid. apud Suidam, Lex., I, 615== Migne, gr. s., t. 65, col. 628.

¹⁶ - Lib. VIII, 12, 14; Migne, ibid., col. 564–568.

¹⁷ - О личности Тимофея и его жизни почти ничего неизвестно (См. Tillemont, Memoires pour serv. a l'histoire ecclesiastique, Paris, 1700, t. VII, p. 624–626, 631–633; Walch, Entwurf einer vollständigen Historie d. Kezereien, Leipzig, 1764, III, 213). Некоторые указания на его деятельность можно находить у Феодорита (Н. Е. V, 10), Леонтия (Adversus fraudes Apollinaristarum, Migne, gr. s., t. 86, 2, col. 1953–1969), в «Patrum doctrina de Verbi incarnatione (ed. Maji, Scriptorum veterum nova collectio, t. VII, Romae, 1833, p. 16) и в письме Петра

Александрийского к епископам Диокесарии (apud Facundum, Pro defension. trium, capit., 1. IV, с. 2; Migne, lat. s., t. 67, с. 613==Migne, gr. s., t. 33, col. 1291, 1292). Отрывок сочинения Тимофея к Гомонию епископу сохранен Леонтием (cit. op., – Migne, gr. s., t. 86, 2, col. 1960–1969).

¹⁸ - Тимофея осужден был вместе с Аполлинарием; см. Theodoreti H. E., V, 10.

¹⁹ - Leont. Byz., Advers. Nestorian. et Eutychianos, Migne, gr. s., t. 86, 1, col. 1377. – Contra Monophysit., ed. Maji, Scriptor. veter. nova collectio, t. VII, Romae, 1833, p. 143; – Iustiniani imper., Contra Monophys., ed. Maji, ibid., p. 304, – Patrum doctrina de Verbi incarnation., ibid., p. 16.

²⁰ - Leontii, Advers Nest. et Eut., Migne, gr. s., t. 86, 1, col. 1377.

²¹ - Ed. Maji, p. 16. – Этот πίναξ составлен тем же Тимофеем и заключал в себе перечень также писем Аполлинария; основываясь на этом указателе, автор «Patrum doctrina» цитирует отрывок того же письма Аполлинария к импер. Иовиану (ibid), которое Леонтий Византийский читал в «истории» Тимофея (Contra Monophys., Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1864).

Поэтому, едва ли можно сомневаться в принадлежности его к той же истории Тимофея. – Cf. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und d. Glaubensregel, Christiania, 1879, s. 103, anm. 61; – Dräseke, Apollinarios von Laodicea, in Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchlischес Leben, 1887, Heft, X, s. 500.

²² - Из трудов этого рода, как более полные и обстоятельные, заслуживают упоминания Tillemont, Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique, Paris, 1700, t. VII, pp. 602–637, 789–794; – Cellier, Histoire générale, t. V; noivelle edit., Paris., 1860, chap. VI, pp. 85–91; – Walch, Entwurf einer vollständigen Histoire der Kezereien, Leipzig, 1764, III Teil, ss. 119–12229. Что же касается до трудов Кава (Cave, Historia litteraria, Basil. 1741) и Удена (Oudinus, Commentarius de scriptoribus ecclesiae, Lipsiae, 1722), то их сведения отличаются крайней спутанностью и неполнотой. В области русской богословской литературы можно

указать только единственную, но за то весьма хорошую статью об Аполлинарии, – Лебедева, в Христ. Чт. 1878, т. II.

²³ - Таковы относящиеся к Аполлинарию отделы в трудах: Baur'a «Die christliche Lehre von d. Dreieinigkeit und Menschwendung Gottes in ihrer geschichtlich. Entwicklung», Tübingen, 1841, I, 585–647; – Dorner'a «Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi», Stuttgart, 1845, I, 985–1036; – Voigt'a «Die Lehre d. Athanasius von Alexandrien», Bremen, 1861, с особым отделом «Der Apollinarismus und seine Bekämpfung». (ss. 306–345), а также и во всех общих трудах по церковной истории и истории догматики.

²⁴ - Christiania, 1879.

²⁵ - Oberlehren am Gymnasium zu Wandsbeck.

²⁶ - Именно в Hingenfeld'a «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», Luthard'a «Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben», Lipsius'a «Jahrbücher f. protestanische Theologie», Brieger'a Zeitschr. f. Kirchengeschichte и в «Theologische Studien und Kritiken»; в 1892-м году эти разбросанные по разным журналам статьи в их существенных частях Дрэзеке вновь перепечатал в издании Gebhardt'a и Harnack'a, Texte und Untersuchungen, VII Band, Heft. 3–4, присоединивши к ним подлинный текст приписанных им Аполлинарию сочинений, и издал под заглавием: «Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica, Leipzig, 1892». – Подробный разбор его исследований составляет задачу нашего сочинения; что же касается до изданного им текста догматических произведений Аполлинария, то он не есть продукт самостоятельного изучения рукописного материала; он представляет собой перепечатку уже существующих изданий, а потому и научной ценности иметь не может. С точки зрения практических удобств издание Дрэзеке, конечно, полезно, но и в этом отношении оно не стоит на желательной высоте, как в некоторых случаях следует изданиям устаревым (см. третью главу второго отдела нашего сочинения), а в других предлагает текст очень неисправный (см. наши замечания о тексте фрагментов против Диодора) и, в конце концов, всё же не

избавляет от необходимости разыскивать фрагменты Аполлинария по творениям разных церковных писателей, потому что, не смотря на свой заголовок, не дает всего того, что осталось от догматических сочинений этого писателя; так сохранившиеся в актах Латеранского Собора фрагменты совсем не известны Дрэзеке (Mansi, *Collectio consiliorum*, t. X, p. 1116): не воспользовался он и цитатой V-го вселенского собора на «книгу недоумений» Аполлинария (Mansi, t. XI, p. 449). Более же подробная оценка издания Дрэзеке будет дана при рассмотрении изданных им сочинений Аполлинария.

²⁷ - Apollinarios von Laodicea Dialoge «Über die heilige Dreieinigkeit»; Stud. und Krit., 1890, 1, 171.

²⁸ - Ibid., ss. 158, 171. Ср. «Λόγος παραίνετικὸς πρὸς Ἑλλήνας» in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, VII, s. 277, 278.

²⁹ - Lehrbuch d. Dogmengeschichte, von dr. Adolph Harnack, Freiburg, 1887, II, 285.

³⁰ - Ibid. II, 312.

³¹ - Ibid. II, 313. – Гарнак считает Аполлинария полным выразителем «греческого благочестия» и, заканчивая историю соборов, говорит, что «в религиозном отношении в греческой догматике победил Аполлинарий (ibid. s. 414, anm)».

³² - См. Joh. Dräseke in Lipsius Jahrbücher für protestantische Theologie, s. 296, 297. Точно также Гарнак пишет: «man kann innerhalb d. Dogmengeschichte d. Alterthums zur Zeit keine lohnendere Aufgabe finden», n – Lehrbuch d. Dogmengeschichte, II, 313, anm.

³³ - Так напр. по воззрениям существующим в науке относительно трагедии «Χριστὸς πάσχων», она относится ко времени от IV–XII вв.

³⁴ - H. E., V, 15.

³⁵ - Cf. Theodoreti Hist. eccl., V, 4.

³⁶ - Именно: четыре; о двух сирийских городах этого имени сейчас скажем; третий стоял на реке Лике (πρὸς τῷ Λύχῳ), при впадении в нее Капра и Асона, во Фригии; это был весьма торговый город, христианской общине которого назначалось

упоминаемое в Кол. 4:16 послание ап. Павла и церковь которого имеется в виду в Апок. 1:11; 3:14–22 (см. Richard Pocockes, *Beschreibung d. Morgenlandes aus d. Englisch. übers.*, Erlangen, 1755, III, 105 fg. Rosenmüller, *Handbuch d. biblisch.*

Alterthumskunde, Leipzig. 1825, I, 2, 205); и, наконец, четвертый находился в Ликаонии, на дороге к Ефрату (Strab. 14, 663), – т. н; Λαοδικεία ἡ κατακεκαυμένη (см. Реальный словарь классических древностей по Любкеру, СПб., 1885, 719).

³⁷ - *De vir. illustr.* c. CIV.

³⁸ - *Hist. eccl.* 11, 17.

³⁹ - *Lexic.*, ed. Bernhardy, I, 615.

⁴⁰ - Так наз. *Laodicea scabiosa*, так как там часто господствовала проказа (Strab., 16, 755).

⁴¹ - Pocockes, *ibid.*, II, s. 200, 286 fg. Kiepert, *Lehrbuch d. alten Geographie*, 1877, I, p. 164.

⁴² - Treppner, *Das Patriarchat von Antiochien von seinen Entstehen bis zum Ephesinum 431*, Würzburg 1891 s. 57, 58, 87.

⁴³ - Вне сомнения это поставляет свидетельство Феодора, пресвитера Рэфусского (Raethunus), писателя VII века (см. Cave *Historia literaria*, v. I, p. 587, Basileae, 1741), называющего Аполлинария предстоятелем Лаодикии приморской; см. его соч. «*De incarnatione въ изд. Balfore'a «Gelasii Cyzineni commentarius auctorum Nicaeni consilii cum collaritione Theodori presbyteri de incarnatione Domini*», Lutetiae, 1590, p. 231.

⁴⁴ - Treppner, *cit. op.*, s. 64.

⁴⁵ - Следы его видны еще доселе; см. Richard Pocockes, *cit. op.*, ss. 286–289.

⁴⁶ - Treppner первым епископом Лаодикии считает Луция, о котором упоминает Ап. Павел в послании к Римлянам 16:21 (*cit. op.*, s. 65), ничем, однако, не подтверждая своей догадки, которая в виду отсутствия всяких известий о личности Луция и молчания Евсевия о его епископстве оказывается крайне невероятной.

⁴⁷ - *Деян. 11:26.*

⁴⁸ - Первый упоминаемый Евсевием епископ Лаодикии Филимидрис жил во время гонения Декия (Н. Е. VI, 46) и умер

вскоре по окончании гонения (Н. Е. VII, 5).

⁴⁹ - См. Euseb. Н. Е., VII, 32.

⁵⁰ - Так в некоторых определениях второго вселенского собора кафедра Лаодикийская поставлена рядом с Константинопольской и Александрийской. См. Sozom. Н. Е. VII, 9; cf. Codex. Theodosianus, ed. Haenel, 1478; XVI, 1.

⁵¹ - Феодорит пишет: «Антиохии издавна соревновала Лаодикия». – Н. Е. V, 20.

⁵² - Theodoret., *ibid.*

⁵³ - Socr. Н. Е., II, 46.

⁵⁴ - Haer. LXXVII, 2; Migne, Patr. с.с., gr. с., т. 42, с.с. 642, 696. – Твор. Епиф. в русск. пер., ч. 5, стр. 176–232.

⁵⁵ - Haer. I, 2; Migne. gr. с., т. 41, с. 176. – Твор. Епиф. в рус. пер. ч. I, 23.

⁵⁶ - Валентиниан был избран на царство 24-го февраля 364 года и 28 марта того же года назначил своим соправителем Валента.

⁵⁷ - Haer. 66, 20; Migne, gr. с., т. 42, с. 64. – «Тринадцатый год Валента и девятый Грациана» обознает собой время от 28 марта 376 года до 24 Августа того же года; тринадцатый год правления Валента наступил только с 28 марта 376-го года, с 24-го же Августа этого года пошел уже десятый год Грациана, так как Грациан провозглашен был правителем (Августом) в 367 году 24-го Августа (Amm. Marcell, 1.XXVI, с. 6; Sozom. I. IV, с. 12; Socr., 1. IV, с. 11).

⁵⁸ - Или в самом начале 377 года.

⁵⁹ - Год рождения св. Афанасия полагают в конце III ст., см. Kling, Athanasius, in Herzog's R. Е., I, 572; Böhringer, Die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts, II Hälfte, Stuttgart, 1874, с. 61.– А.В. Горский, Жизнь Св. Афанасия Великого, Москва, 1853, стр. 32.

⁶⁰ - Sozom. Н. Е. VI, 25.

⁶¹ - Поставление Георгия епископом Лаодикии должно было иметь место вскоре после изгнания св. Евстафия из Антиохии; см. Athanasii oper. t. I, ed. Coloniae, 1686, р. 812. – Твор. Св.

Афан. ч. 2, стр. 81. На соборе в Тире он присутствовал уже в качестве епископа, см. Твор. Св. Афан. Ч. I, 201.

⁶² - Kölling (*Geschichte d. arianischen Haresie*, 2 B, Gütersloh, s. 339) решительно стоит за 26-ой год; различие в двух-трех годах получается вследствие того, что год рождения св. Василия в наукеочно не установлен: Maranus полагает его в 329-м г. (*Vita Basili*, с. I, 2; Migne, gr. s., t. 29, p. VI, VII), Kölling – в 330 (*ibid.*, s. 331), Klose – в 331 (*Basilius d. Grosse, Stralfund*, 1835, s. 111 и у Herzog'a в *Real-Encycl.*, – t. I, s. 712).

⁶³ - Kölling, *ibid.*, s. 415., Rupp (*Gregor's d. Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834) и Möller (in Herzog's *Real-Encycl.* t. 5. Stutthart, 1856, s. 354 fg.) не определяют года поставления св. Григория в чтеца. Heyns (*Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno*, Lugduni, 1835, s. 10) относит это событие к 369-му году, но эта его дата ничем не может быть оправдана.

⁶⁴ - Socr. H. E. II, 46.

⁶⁵ - Sievers. *Das Leben d. Libanius*, Berlin, 1868, s. 19.

⁶⁶ - Св. Григорий Чудотворец называет ее «παιδευτήριον τῶν νόμων τούτων (ρωμαϊκῶν)»; Migne, gr. s., t. X, с. 1065, – а Евнапий – «материю юридических наук». Cp. Bernhardy, *Grundriss d. griechischen Literatur*, I, 651, 664; Halle, 1876.

⁶⁷ - Bernhardy, *cit. op.*, s. 664.

⁶⁸ - Sievers. *Das Leben d. Libanius*. Berlin, 1868, s. 17, 18.

⁶⁹ - Cf. Sozom. H. E. VI, 25 et Socr. II, 46.

⁷⁰ - Bernhardy прямо зачисляет Аполлинария в ряд знаменитых Беритских учителей того времени; *cit. op.*, s. 665.

⁷¹ - Это имя было весьма распространено у Греков и Римлян (См. Fabrisius, *Biblioth. Graec.*, v. VII, p. 660), но орфографию его ещё до сих пор нельзя считатьочно установленной в ученом мире. Почти во всех греческих изданиях это имя пишется так: Ἀπολινάριος (напр. Zacagni, ed «Ἀντιρρητικός» Григория Нисс., Romae, 1698; Gallandius, *Bibl. veter. part.*, Venetiis, 1767 sq.; Combefisi ed. Maximi Confess. op., Parisiis 1615; Valesius в изд. церковных истор.; Ang. Majus, *Scriptor. veter. nova collect.*, Romae, 1883; Cotelerius in «Eccles.

graes. monumenta» 1681 и др.) Латинские писатели обычно употребляют *Apollinaris*, *Apollinarius*, редко *Apolinarius*. Эта орфографическая разность уже несколько раз была предметом ученого обсуждения (Petanius, *Dogm. theol. de incarn.*, I, 6, § 1, t. 5, p. 13; Dupin, *Bibl. d. auteurs eccles.*, t. II, p. 127; Walch, *Historie Kezereien*, III, s. 122, anm. 1; Dräseke in Lipsius *Jahrbüchern t. protestantisch. Theolog.*, 1884, 2, 340, 341), хотя это обсуждение и не приводило к одинаковым выводам. Греческому производству слова, подтверждаемому свидетельством некоторых древних рукописей, вернее следовать обычному в нашей литературе правописанию. Иероним (*De vir. Illustr.*, с. CIV), по указаниям манускриптов VII века, писал *Apollinarius*, и только в рукописях XI-го века появляется более свойственная позднейшему латинскому словоупотреблению форма *Apollinaris* (Dräseke, cit. op., s. 341). По словам Еразма, пользовавшегося древнейшим кодексом, также (т.е. Ἀπολλινάριος) писал и Софроний (*Erasmi Roterd. ed. Hieronymi op., Basileae*, 1553, t. I, *Scholia*, p. 312). Отсюда имя Апол. по-гречески будет Ἀπολλινάριος, лат. *Apollinarius*, рус. Аполлинарий.

⁷² - Cf. Richard Pocockes, cit. op., ss. 286–289.

⁷³ - Eus. H. E. VII, 32.

⁷⁴ - Soz. H. E. VI, 25.

⁷⁵ - H. E. II, 46.

⁷⁶ - Lexic. I, 615.

⁷⁷ - H. E. VI, 25.

⁷⁸ - Ему было в это время около 45-ти лет.

⁷⁹ - Sievers, cit. op., s. 41.

⁸⁰ - Haer. LXXVII, 2. 25, – Migne. gr. s., t. 42, с. 643, 676. – Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 176, 211.

⁸¹ - Haer. LXXVII, 25; Migne, ibid., с. 676; Твор., V, 211.

⁸² - Common. I, 11; – Mign., lat. s., t. 50, с. 653.

⁸³ - Lexic. I, 615.

⁸⁴ - Мы увидим ниже, при разсмотрении его сочинений, что и самое лжеучение Аполлинария свой источник имеет отчасти в увлечении эллинской философией.

⁸⁵ - Св. Нил Синайт пишет: «Аполлинарий... уважаем был за слово», т.е. за искусство в слове, в чем главным образом и выражалась образованность тогдашнего времени. – S. Nili epistol. lib. 1, CCLVII; Migne, gr. s., t. 79, с. 177; Твор. преп. Нила Синайского, ч. 2, стр. 372.

⁸⁶ - Ср. Epiph. Haer. LXXVII, 19: Migne, gr. s., t. 42, с. 669.

⁸⁷ - «Ожидали, – говорит св. Василий об Аполлинарии, – что он будет спорщиком истины»; Epist. CCLXV; Migne, gr. s., t. 32, с. 985; Твор. ч. 7, стр. 238.

⁸⁸ - Socr. II, 46; Soz. VI, 25.

⁸⁹ - Таким лицом рисуется св. Евстафий в его сочинении, «de engastrymytho». (Migne, gr. s. t. 18), недавно вновь изданном Jahn'ом in Harnack's Texte und Untersuchungen, 1886.

⁹⁰ - Hieron. Epist. ad. Pammach. et. Ocean., – Oper. t. IV, ed. Paris., p. II, p. 342. – Твор. блаж. Иеронима ч. 2, стр. 364.

⁹¹ - Soz. VI, 25; Theodoreti H. E. V, 4.

⁹² - Доказательства этому будут даны ниже при анализе фрагментов доктрино-полемических сочинений Аполлинария.

⁹³ - Конечно, близость к Антиохии и частое посещение ее Аполлинарием не могло остаться без всякого влияния на экзегетику его. Говоря это, мы имеем в виду следующие слова св. Григория Богослова: «они (аполлинаристы) ясно различают касающееся до Христа, и то, что он родился, был искушаем, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают естеству человеческому, а то, что он был прославлен ангелами и пр., присвояют Божеству... (Epist. ad. Cled. II., Migne, gr. s., t. 37, с. 200; Твор. св. Григ. Богосл. ч. 4, стр. 173)». Отсюда, однако, далеко до того, чтобы Аполлинарий сохранил «блестящую традицию антиохийской школы» (Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschite, II, 312), так как этому приему следовали и экзегеты Александрийской школы, поскольку он не выражал собой ничего характерного.

⁹⁴ - Неандер (Allgem. Geschich., 3-te Aufl., Gotha, 1856, I, 2, с. 630), Мёлер (Athanasius d. Grosse, Mainz, 1844, с. 375) и Клозе (Arianismus in Herzog's Real-Encycl., t. 1, с. 495) прибытие Афанасия в Александрию после второй ссылки полагают в 349-

м году; но с тех пор как в 1848-м году изданы были Gureton'ом пасхальные послания св. Афанасия, найденные им в одном египетском монастыре в сирском переводе (на немецкий яз. они переведены Larsow'ым «Die Festbriefe d. heil. Athanasius», Leipzig, 1852), эта хронология, основанная на показаниях Сократа и Созомена, признана ошибочной и всеми оставлена. Указанная нами дата устанавливается по снесению пасхальных посланий с данными т.н. «*historia или vita acephala*», хронологические известия которой поставлены вне сомнений Sievers'ом (см. Kahnis' Zeitschr. fur histor. Theol., 1868, 89–164). Относительно 346-го года ср. Böringer, Die griech. Väter 1, 2, 2, s. 436; Kölling, Geschichte d. arian. Häresie, s. 220.

⁹⁵ - Soz. VI, 25.

⁹⁶ - H. E. II, 17.

⁹⁷ - Видно, что ранее шла речь о борьбе епископа Александра с арианством.

⁹⁸ - Т.е. св. Александра.

⁹⁹ - Т.е. св. Афанасия, о котором далее и повествуется.

¹⁰⁰ - Об этой переписке упоминают – сам Аполлинарий в письме к Диокесарийским епископам (Advers. fraud. Apollin., Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1969), Леонтий Византийский (Contra Nestor. et Eutych., III, 40; Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1377) и император Юстиниан (De fide orthodoxa, или ὁμολογία πίστεως; Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 993 sq.; lat. s., t. 69, с. 225 sq.; Mansi, IX, 537 sq.).

¹⁰¹ - В «Advers. fraud. Apoll.»; Migne, gr. s., t. 86, 2.

¹⁰² - Epist. ad Serapion., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1948; – Dräseke, Apollinarios v. Laodicea. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodicensi quae supersunt dogmatica, Leipzig, 1892, p. 347. – (В дальнейшем это издание сочинений Аполлинария мы будем обозначать только именем издателя).

¹⁰³ - Soz. H. E. II, 17.

¹⁰⁴ - Epist. ad episc. Diocesareae, – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1970; Dräseke, p. 392.

¹⁰⁵ - Ср. Soz. H. E. VI, 22: Philost. H. E. VIII, 11, 12; Suida, Lexic, 1, 165; Vicent. Lirin., Common. I, 11, – Migne, lat. s.; t. 50, с.

653 и др.

¹⁰⁶ - Epistola ad episc. Dioces., cit. loc.

¹⁰⁷ - Haer. LXXVII, 2, – Migne, gr. 8., t. 42, с. 641; Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 176.

¹⁰⁸ - Epiph., ibid., Migne, gr. s., t. 42, с. 676; Твор., ч. 5, стр. 211, 212.

¹⁰⁹ - К антиохийской школе относят Аполлинария Walch (Entwurf einer vollst. Historie d. Kezerein, III, 201), Кин (Die Bedeutung d. antiochen. Schul., 1866, s. 73, 74. – Theodorus von Mopsuestia et Junilius Africanus, Freiburg, 1880), Гарнак (Lehrbuch d. Dogmengeschichte, II, 312 и др.). Дорнер причисляет его к александрийцам (Entwickelungsgeschichte d. Lehre von Person Christi, Stutthart, 1845, 1, 985–1036); к той же мысли склоняется и профессор А.П. Лебедев (Вселенские соборы IV и V вв. Москва. 1879, стр. 70–73).

¹¹⁰ - Socr. H. E. VI, 13; Hieron., Lib. pasch. I; Oper. t. IV, ed. Paris., p. 11, p. 693.

¹¹¹ - Epiph. Haer. LXXVII, 37 – Migne, gr. s., t. 42, с. 696, 697; Твор. Св. Епиф. ч. 5, стр. 232 сл.; – Gregor. Naz., Epist. ad. Cledon. I et il (Migne, gr. s., t. 37, с. 177 sq. – Твор. Св. Григория Богослова ч. 4, стр. 166, 171); – Basii. Magn. Epist. CCLXIII et CCLXV (Migne, gr. s., t. 32, col. 980, 988).

¹¹² - Хотя несомненно не учением о св. Троице, – см. Socr. H. E. VI, 18.

¹¹³ - Hieron. «adversus arianos et eunomianos scripserit (Apollinarius) et Origenem aliasque haereticos subverterit (Lib. pasch. 1)»; Сократ замечает также, что Мефодий, Евстафий, Аполлинарий и Феофил представляли различные причины к обвинению Оригена.

¹¹⁴ - Тоже отчасти подтверждает и Леонтий: «Απολλινάριος ὁ κατὰ διάμετρον αὐτῷ (Οριγένη) τῆς ἀληθείας ἀποσφαλείσ..,» – Adv Nest. et Eutych. III, 40: Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1377.

¹¹⁵ - Как думает Вальх. (Entwurf ein. voll. Hist. d. Ketzer., III, 201, anm. 2).

¹¹⁶ - Cf. Greg. Naz. epist. ad. Cledon. II: «отвергая человека и внутренний образ, они (аполлинаристы) очищают одно внешнее,

до того противореча самим себе, что ради плоти иногда и другое объясняют грубо и плотски (отсюда произошло у них новое иудейство, тысячелетнее, ни начем не основанное, наслаждение в раю, и мнение, что мы опять восприимем почти тоже и для того же употребления, что имеем теперь)».

¹¹⁷ - Epist. ad episc. Dioces., in «Adversus fraud. Apoll». Migne, gr. s., t. 86, 2, 1969. – Dräseke, p. 392.

¹¹⁸ - Hist. E., VIII, 11, 12 – Migne, gr. s., t. 65, col. 565 et apud Suidam, Lexic. I, 615.

¹¹⁹ - Sozom. H. E. VI, 22.

¹²⁰ - Epist. CCLXV, – Migne, gr. s., t. 32, с. 985. – Твор. св. Василия, ч. VII, стр. 254.

¹²¹ - Orat. XXIII; de pace II; – Migne, gr. s., t. 35, с. 1145; Твор. св. Григория Богосл., ч. II, стр. 241.

¹²² - Haer. LXXVII, 1, – Migne, gr. s., t. 42, с. 641. Тв. св. Епиф. ч. 5, стр. 175.

¹²³ - Socr. H. E. II, 46; Sozom. H. E., VI, 25.

¹²⁴ - Fabricius, Biblioth. Graeca, VII, 418.

¹²⁵ - Cf. Suida, Lexic. II, 481.

¹²⁶ - Fabricius, cit. loc.

¹²⁷ - Cf. Sievers, Leben d. Libanius, s. 14. fg.

¹²⁸ - Sozom. H. E. VI, 25.

¹²⁹ - Socr. H. E. II, 46: cf. Soz. H. E. IV, 25.

¹³⁰ - Cf. Euseb. H. E. VII, 32.

¹³¹ - По рассказу Сократа запрещение касалось как будто одних Аполлинариев, но Созомен, значительно подробнее осведомленный, распространяет запрещение, как и последовавшее наказание также и на мирян, посещавших Епифания, что, конечно, и само по себе более вероятно.

¹³² - Υμνός – хвалебная песнь в честь богов, которую пел хор под аккомпанимент кифары, стоя перед алтарем (см. Реальный Словарь класс. древн. по Любкеру, стр. 800).

¹³³ - Sozom. H. E. VI, 25. – Сократ ничего не знает о наказании, постигшем Аполлинариев при Феодоте.

¹³⁴ - Sozom. ibid.

¹³⁵ - О Георгии см. Pressel'a in Herzog's Roal-Encyclopädie, V, 30, 31 и Dräseke, Georgios von Laodicea in «Gesammelte patristisch. Untersuchungen», ss. 1–24; Leipzig, 1889. – У Пресселя Георгий ошибочно назван епископом Лаодикии фригийской вм. сирской.

¹³⁶ - Philostor. H. E. VIII, 17.

¹³⁷ - Athanasii Apol. de fuga; Operam, t. 1, ed. Coloniae, 1686, p. 718; – Apol. contra arianos, ibid., p. 728; Тв. св. Афан. ч. 1, 201; ч. 2, 69.

¹³⁸ - Athan. oper. 1, p. 812; Твор. св. Афан. ч. 2, стр. 81.

¹³⁹ - Socr. H. E., II, 45.

¹⁴⁰ - Apol. de fuga; t. 1, p. 718. Твор. св. Афан., ч. 2, 69.

¹⁴¹ - Euseb. Vita Constantini III, 62.

¹⁴² - H. E. I, 10 Cf. Athanasii Apol. contra arian., Oper. 1, 765; Твор. св. Афан., ч. 1, стр. 252.

¹⁴³ - Philost. H. E. VIII, 17.

¹⁴⁴ - Socr. H. E. II, 9. Epiph. Haer. LXVI, 21.

¹⁴⁵ - H. E. II, 46.

¹⁴⁶ - Сократ указывает и другую причину ссоры Георгия с Аполлинарием в продолжавшихся сношениях его с Епифанием. «Потом, – пишет Сократ, – и преемник Феодота Георгий старался разлучить их (т.е. Аполлинариев от Епифания), но не могли подействовать на них никакими убеждениями, отлучил обоих от церковного общежития (II, 46)». Но в данном случае Сократ смешивает два различных события в одно; в 346-м году, на который должно падать это отлучение Аполлинариев Георгием (Cf. Sozom. H. E. VI, 25), этот последний не имел повод наказывать Аполлинариев за сношения с Епифанием, так как в это время Епифаний был в Афинах, а не в Сирии. Эти сношения были уже «давнишним грехом», за который Георгий мог «поносить», а не наказывать Аполлинария, как это и представляет Созомен (VI, 25).

¹⁴⁷ - В пасхальном послании № 19, написанном 17 Апр. 347 г., Афанасий благодарит Бога за свое возвращение из ссылки (Larsow, Festbriefe, s. 47, 141 fg.), которое по точному указанию

«*Vit. acerph.*» произошло 21-го Окт. 346 г. (с. I, – ed. Sievers, in *Kahnis Zeitschr. f. hist. Theol.* 1878, с. 448, 149).

¹⁴⁸ - «Клятва», упоминаемая Созоменом (VI, 25), которою запрещались сношения с Афанасием, и должна обозначать собой постановления арианские, изданные в Филиппополе.

¹⁴⁹ - *Athanasiī Apol. contra arian.*; 1, 766; Твор. св. Афан., ч. 1, 253.

¹⁵⁰ - *Socr. H. E.* II, 8.

¹⁵¹ - *Sozom. H. E.* VI, 25.

¹⁵² - *Sozom.* VI, 25.

¹⁵³ - *Sozom.* VI, 25.

¹⁵⁴ - *Soz. H. E.* VI, 25.

¹⁵⁵ - *Socr. H. E.* D, 46.

¹⁵⁶ - Cf. *Adv. fraud. Apollin.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1949.

¹⁵⁷ - «Λέγει δ'οῦν (Φιλοστόργιος), οὐκ οἴδ' ὅθεν λαβών, τὸν Ἀπολλινάριον ἐπίσκοπον εἶναι» , – Migne, gr. s., t. 65, с. 628.

¹⁵⁸ - "Παρῆσαν δὲ καὶ τινες Ἀπολλινάριον τὸν ἐπισκόπου μονάζοντες", – *Tomus ad Antiochen.*, Mansi, Consil. coll., III, p. 353.

¹⁵⁹ - *Lexic.* I, 615.

¹⁶⁰ - «Ἀπολλινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος», – *De natura homini.*, с. I, Migne, gr. s., t. 40, col. 504.

¹⁶¹ - *H. E.* II, 20.

¹⁶² - *De vir. illustr.* с. CIV.

¹⁶³ - *Epist. ad Pammach. et Ocean.*, – Migne, lat. s., t. 22, с. 745, – Твор. Иерон., ч. II, стр. 364.

¹⁶⁴ - *H. E.*, V, 3.

¹⁶⁵ - *Epist. ad Genethl.*, CCXXIV, 2, – Migne, gr. s., t. 32, col. 836, 837. – Твор. св. Василия, ч. 7, стр. 126.

¹⁶⁶ - *Epist. CCLXV*, I, – Migne, *ibid.*, с. 984. – Твор. св. Вас., ч. 7, 238.

¹⁶⁷ - *Julii, ep. Rom.*: πρὸς τοὺς ἀγωνιζομένους κτλ., Migne, lat. s., t. 8, с. 876. Dräseke, p. 395.

¹⁶⁸ - In «*Advers. fraud. Apoll.*», – Migne, 86, 2, col. 1952. – Dräseke, p. 393.

¹⁶⁹ - См. напр. Walch, Entw. ein vollst. Hist. d. Ketzer., III, 126, 127.

¹⁷⁰ - Epiph. Haer. LXXVII, 1, 2. – Migne, gr. s., t. 42, с. 640, 641.

¹⁷¹ - Фрагменты ее см. в «Adversus fraud. Apoll.» и у Дрэзеке.

¹⁷² - Socr. H. E. II, 39; Sozom. H. E. VI, 22.

¹⁷³ - Hieron. Chron. ad ann. 364.

¹⁷⁴ - Theodoret. H. E. II, 31.

¹⁷⁵ - Socr. III, 25; Soz. VI, 4.

¹⁷⁶ - В отличие от Лаодикии на Оронте.

¹⁷⁷ - Philost. H. E. V, 1: «χειροτονεῖ καὶ Πελάγιον ὁ Ἀκάκιος ἐν Λαοδίκειᾳ»; – Cf. Socr. III, 25.

¹⁷⁸ - Sozom. H. E. VI, 12.

¹⁷⁹ - Soz. IV, 13.

¹⁸⁰ - Epist. CCLIV.

¹⁸¹ - Theodoret. H. E. V, 8.

¹⁸² - Socr. H. E. VIII, 5. – Cf. Codex. Theodos.; ed. Haenell, XVI, 1, p. 1478.

¹⁸³ - Sozom. H. E. VII, 9.

¹⁸⁴ - Theodoret, H. E. IV, 13.

¹⁸⁵ - Mansi, Consill. coll., III, p. 353.

¹⁸⁶ - Cf. Patrum doctrina de Verbi incarnate., – ed. Maji., Scriptor. veter. nova coll., t. VII, p. 16, – Romae, 1833. – Dräzeke, p. 341.

¹⁸⁷ - Theodoret, H. E. IV, 13.

¹⁸⁸ - Hieron. ep. ad. Pammach. et Ocean. – Migne, lat. s., c. 745. – Cf. De vir. illustr. c. CIV.

¹⁸⁹ - Haer. LXXVII, 25. – Migne, gr. s., t. 42, col. 676. Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 212.

¹⁹⁰ - Этот Нил, бывший сначала епархом Константинопольским, в конце IV-го века удалился на Синай, проводил здесь строго-аскетическую жизнь в кругу своих учеников и оставил после себя обширную переписку, где не раз

упоминает об Аполлинарии (см. о нем Leonis Alfatii, *De Nili et eorum scriptis diatriba*, Hamburgi, 1712, p. 7 sqq., – Fessler, *Institutiones Patrologiae*, Oeniponte, 1850–1851, t. II, p. 592). Упомянутое сведение см. *Nili epist. lib. I*, n. CCLIII ad *Diocletianum*, – Migne, gr. s., t. 79, col. 177.

191 - Cf. Hieron. ep. ad Pammach. et Ocean. et Theodoreti H. E. V, 3.

192 - Vid. in *Advers. fraud. Apoll.* – Migne, gr. s., t. 86, 2, col. 1949. – Dräseke, p. 392, 393.

193 - Fabricius, *Bibl. Graec. VIII*, p. 586; Dräseke, in Brieger's *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1885, s. 292, 293. – К сожалению, мы поставлены вне возможности читать эти письма, так как не могли добыть издания, сделанного Вольфом.

194 - "Ελκεται παρ' ἀνδρῶν Ἀπολλινάριος εἰς Ἰταλίαν, πολλὰς πόλεις ἐδηδοκότων, ὅπως καὶ τοῦτον καταπίοιεν. Τοῦτο σε πρῶτον κινείτω· χρηστὸς ἀνὴρ καὶ τῶν γένει σεμνυνομένων καὶ τῶν ἐν λόγοις ὄντων. Τρία ταῦτά σε ἐπ' ἐκεῖνο προτρεπέτω· φίλος ἡμῖν, πάλαι μὲν ἀρξάμενος, ἀεὶ δὲ τῷ φιλεῖν προστεθεικώς». – См. у Dräseke in Brieger's *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1885, s. 292, 293. Cf. Luthardt's *Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1887, Heft. X, ss. 505, 506. – У Sievers'a в его «*Leben d. Libanius*» это письмо осталось не обследованным.

195 - С своей точки зрения Ливаний, конечно, одинаково относился и к православным и к арианам, но его насмешливые слова о последних одолжены, без сомнения, тому обстоятельству, как и ироническое замечание Аммиана об усилении почтовой деятельности в царствование Константа вследствие частых передвижений арианских епископов (Cр. Dräseke, in Brieger's *Zeitschrift fur Kirchengesch.*, 1885).

Аналогичные выражения встречаются и у св. Афанасия: «восточные страны обходят они, – говорит он об арианских епископах, – как львы, ища не воспротивится ли им кто»... (*Histor. arian. ad monach.* – Твор. Афан. ч. II, стр. 86, 87). Большая часть соборов, падающих на это время, принадлежит арианам, и особенно часто они происходили в Сирии, месте пребывания Аполлинария и Ливания.

196 - Sievers. *Das Leben d. Libanius*, s. 236; 9, 10.

197 - Аполлинарий должен был оставить Лаодицию приблизительно в тоже время, когда и Афанасий бежал из Александрии. По точному указанию «*Vit. aceph.*, 5», это случилось 9-го Февраля 356-го года (см. Kahnis' *Zeitschrift f. historische Theol.*, 1868, s. 152. Cf. Larsow, *Festbriefe d. heil. Athanasius*, s. 35, 51). Это совпадение времени изгнания Афанасия и Аполлинария служит подтверждением правильности выводов, сделанных относительно последней. – Около этого же времени изгнан был и св. Кирилл Иерусалимский (см. Mader, *Der heilige Kyrillus*, Einsiedeln, 1891, s. 20).

198 - Cf. *Socr. H. E.* II, 23; *Soz H. E.* III, 24.

199 - *Sozom. H. E.* III, 21.

200 - Larsow, *Festbriefe d. heil. Athan.*, s. 150, 151.

201 - *Socr. H. E.* II, 24.

202 - *Socr. H. E.* II, 26.

203 - *Sozom. H. E.* III, 21.

204 - Cf. *Epiph. Haer.* LXXVII, 20; *Твор. Св. Епиф.* ч. V, стр.

204.

205 - Замечательно, что при рассказе о соборе Селевкийском Св. Афанасий выражается о Георгии так: "Γεώργιος ὁ διωχθεῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης (Migne, gr. s., t. 26, с. 701) – Георгий, гонимый отовсюду (*Твор. Св. Афан.*, ч. 3, 119)». Не указывает ли это на шаткое положение Георгия и в Лаодикии?

206 - *Soz. H. E.* VI, 25.

207 - Cf. *Gregor. Nyss.*, *Antirret. contra Apollinar.*, – Migne, gr. s., t. 45, col. 1129, 1133. – *Твор. Григор. Нисс.* ч. VII, стр. 15.

208 - *Apolog. ad Constant.*, t. I, p. 679.

209 - Cf. *Philost.* III, 12; *Socr.* II, 22; *Soz.* III, 19; *Theodor.* II, 8.

210 - *Orat. с. Arian.* I, p. 288.

211 - *Eutrop. X*, 15. – Cf. *Св. Афан.* «он (Констанций) управляетя внушениями других, вовсе не имея собственного ума», – *Histor. arian. ad monach.*, *Твор. св. Афан.* ч. II, стр. 142.

212 - После Сардикийского собора Македоний должен был уступить свое место в Константинополе Павлу, – Socr. II, 23; Soz. III, 24.

213 - Сократ приписывает влиянию Македония все бедствия, какие постигли церковь в это время, – Socr. H. E., II, 27.

214 - Socr. H. E. IV, 13.

215 - Socr. H. E. IV, 14.

216 - См. выше, о письме Ливания к Анатолию.

217 - Caspari, Quellen, III, 353.

218 - Быть может, в это именно время, т.е. на пути в Рим, Аполлинарий останавливался в Константинополе и пользовался гостеприимством некоего Маркиана, о чем он сам упоминает в предисловии к своему метафразу псалтири (Migne, gr. s., t. 33, col. 1629).

219 - См. прим № 194.

220 - Имп. Юстиниан ставит Дамаса в такое же отношение к Аполлинарию, как свв. Афанасия и Василия. См. *De fide orthodoxa*, – Mansi IX, 537–582==Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 993–1036; lat. s., t. 69, с. 225–268; р. п. см. Деян, соб., V, стр. 508–552. – Юстиниан в этом случае зависим от добрых источников и опирается, вероятно, на церковную историю Тимофея аполлинариста, которая была ему известна (Cf. Justin. *Contra Monoph.*, Maji, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, p. 303) и в которой была помещена эта переписка (Cf. Leont., *Advers. Nest. et Eutych.*, III, 40, – Migne, gr. s., t. 86, 1, col. 1477). Юстиниан также указывает параллель отношениям между Дамасом и Аполлинарием в отношениях между папой Львом и Евтихием, выразившихся тоже в переписке (см. Mansi, *Consil. coll.*, t. V).

221 - Cf. Rade, *Damasus, Bischof v. Rom*. Freiburg, 1882, s. 7 fg.

222 - Cf. Herzog's *Real-Encycl.*, III, 262.

223 - Хотя вскоре же был замешан в темном деле избрания Феликса, как его рисует 18 лет позднее написанное прошение люцифериан-пресвитеров Фавстина и Марцеллина к импер. Феодосию. См. Migne, lat. s., t. 13, с. 81 sq.; Cf. Hieron. *Chron. ad. an. 352*.

224 - Cf. Theodoret. H. E. V, 3.

225 - Epiph. Haer. LXXVII, I, – Migne, gr. s., t. 42, c. 641. – Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 175. Nili epistol. 1. 1, n. CCLVII, – Migne, gr. s., t. 73, c. 177.

226 - См. о нем Fabricius, Bibl. Graec., IX, p. 154; Herzog's Real-Encycl. 14, s. 238; Филарет, арх. Черниговск., Историч. учение об Отцах Церкви, т. II, СПб., 1859, стр. 67–70.

227 - Sozom. H. E. III, 14; VI, 28.

228 - In Advers. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2.

229 - Cf. Leont. Conlr. Nest. et Eutych. III, 40, – Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1378.

230 - Что под Серапионом, к которому адресованы письма Аполлинария, нужно разуметь еп. Тмуитского, за это говорит прямое свидетельство Леонтия (Contr. Nest. et Eut., cit. loc.). В таком случае, вопреки мнениям Фабриция, Кава (Histor. litter., Genev. 1694, I, p. 210) и Нейдеккера (in Herzog's Real-Encycl., 14, 238), относящим смерть Серапиона к 358 г., он мог окончить жизнь не ранее 369 г., так как в письме к нему Аполлинарий упоминает о послании св. Афанасия к Епиктету (Ap. Leont., Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2., с. 1948). Так и принимают Tillemont. Memoires, V, p. 248; Ceiller, Hist., IV, p. 333. Филарет Черниг. без достаточных оснований останавливается на 366 г. (Ист. уч. об Отц. Церкви, II, 68).

231 - Личность этого Дионисия выдвинута в последнее время в науке, – благодаря новым гипотезам о принадлежности ему сочинений, дошедших под именем Дионисия Ареопагита, см. напр. Dräzeke, Dionisos von Rhinokolura, Patr. Unters., Leipzig, 1889, ss. 25–77.

232 - H. E. VI, 31.

233 - Vid. in «Adv fraud. Apoll.», Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1949, 1964, – lat. s., t. 8, с. 929. – Dräzeke, p. 348–351.

234 - К числу египетских знакомых Аполлинария нужно отнести еще Петра, ставшего впоследствии епископом Александрии (Cf. Patrum doctrina de Verbi incarn., ed Maij, p. 16, – Justiniani, Contr. Monoph., p. 302).

235 - Imp. Marcian., *Sacra contra haeret.*, – Mansi, t. VII, c. 482.

236 - Что Валентин был в Египте, на это указывают слова его полемического сочинения, сохранившиеся у Леонтия, в которых он называет Афанасия своим епископом: «καὶ ὁ μακάριος Ἀθανάσιος ὁ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος ἡμῶν ἐλεγεν κτλ». – Migne, gr. s., 86, 2, c. 1957.

237 - Прямое свидетельство об епископстве Валентина принадлежит позднейшему времени: сто лет спустя пресвитер Константинопольский Тимофей в своем сочинении «*De receptione haereticorum*» говорит: «οὗτος Βαλεντῖνος ἐπίσκοπος γέγονεν Αἰγύπτου» (Cotelier'a Mon. eccl. III, 377; Migne, gr. s., t. 86, 1, 17), но его свидетельство прекрасно подтверждается из апологии Валентина, сохранившимися в сочинении «*Adversus frauds Apollinar.*», Migne, gr. s., t. 86, 2; col. 1953, 1952.

238 - Justinianus, *De fide ortodoxa*, cit. loc.

239 - Epp. 131, 224, 226, 244, 265 (ed. Bened.).

240 - Ep. CCXXIII, adv. Eustaphium, Migne, gr. s., t. 32, c. 833.

– Твор. св. Вас., изд. 3, ч. 7, стр. 121.

241 - Ep. CCXXIV, ad Genethl. Migne, с. 837. Тв. св. Вас., ч. 7, стр. 127.

242 - Поэтому мы считаем излишними как поправку бенедиктинцев, желающих вместо 25 (κέ) в письме к Генетлию читать 20 (κ́), так и произвольное предложение Дрэзеке писать ιέ (15) вместо κ́ и κέ. См. *Vita Basilii*, II, 5 (Migne, gr. s., t. 29, p. XII); Dräseke, in Brieger's Zeitsch. f. Kirchengesch., VIII, 104.

243 - Ep. CCXXIV, ad. Genethl.

244 - См. *Vita Basilii*, II, Migne, gr. s., t. 29, pp. X-XII; Klose, *Basilius d. Grosse, Stralfund*, 1835, ss. 114–119 и у Herzog'a R–E., 1, 713. О годе отъезда из Афин ср. Ullmann., *Gregoris v. Nazianz*, Gotha, 1886, s. 27. fg.

245 - См. предисловие к метафору псалмов, – Migne, gr. s., t. 33, с. 1629.

246 - Migne, gr. s., t. 29, p. XII.

247 - Ep. CCXXIII ad Eustaphium.

248 - Быть может в Антиохии, как догадывается Дрэзеке.
Dräseke, Apollinarios v. Laodicea, Leipzig, 1892, s. 14.

249 - Ep. CCLXV.

250 - Ep. CCXXIV.

251 - Ep. CCXXIII.

252 - Ep. CCXLIV.

253 - Ep. CCXXVL.

254 - Ep. CXXXI.

255 - Ep. CCXXIV.

256 - Ibid.

257 - Слова Юстиниана, что «Василий похвалил Аполлинария» могли быть просто выводом из того, что сказано об Аполлинарии в письмах Василия к другим лицам; они не требуют необходимо предположения о том, чтобы Юстиниан (или автор эдикта) сам видел и читал письма Василия именно к Аполлинарию.

258 - Довольно распространенное мнение, что Ефрем Антиохийский знал и пользовался в полемических целях одним письмом Василия к Аполлинарию, на наш взгляд лишено твердых оснований. Мнение это вызвано словами Фотия о прочитанном им сочинении Ефрема, из которых видно, что этот последний приводил свидетельство *Βασιλείου... ἐκ τῆς πρὸς Ἀπολινάριον* (ἐπιστολῆς) в доказательство той мысли, что Бог Слово страдал плотию, а не природой Божества (Phot. Biblioth., c. 229; ed Beckeri, p. 255). Но, во-первых, этот Ефрем, о котором идет речь у Фотия, – не Ефрем Сирин, как это принимает Дрэзеке (Zeitschr. fur Kirchengesch., VIII, 98, 99), а Ефрем, патриарх Антиохийский, современник Юстиниана, сочинение которого «*pro ecclesiasticis dogmatibus*» и описывается Фотием в с. 229 (Cp. Cave, Histor. liter., p. 507). Во-вторых, выражение Фотия «*Ἐκ τῆς πρὸς Ἀπολινάριον*» допускает перевод такой: «из письма против Аполлинария», под каковым письмом должно разуметь какое-либо из известных писем Василия, где он обличает заблуждения Аполлинария, напр. CCLXII. В-третьих, св. Василий никогда не писал писем к Аполлинарию по христологическим вопросам (а такого именно содержания

должна быть выдержка Ефрема), ибо еще в 377-м году он отказывался от всякого участия в исследовании этого рода вопросов (Ep. CCLVIII, ad Epiphan.), но уже в 373-м заявлял, что он не имеет общения с Аполлинарием (Ep. CXXXI, ad Olymp.) Поэтому, если даже признать, что Ефрем действительно имел под руками письмо Василия к Аполлинарию, то это письмо несомненно было подложное.

²⁵⁹ - Cotelerii. Ecclesiae Graecae monumenta, Paris, 1681, t. II, pp. 84–92. Ex Harlaeano MS. Отсюда они перепечатаны в бенедиктийском издании творений св. Василия (Parisiis, 1720–1730) и у Миня (Patrol. c. compl. gr. s., t. 32, col. 1099–1108, epp. CCCLXI-CCCLXIV).

²⁶⁰ - J. Dräseke. Der Briefwechsel des Basilius mit Apollinarios von Laodicea. In Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, VIII, ss. 35–123.

²⁶¹ - Ibid., s. 122.

²⁶² - Krüger, Lucifer Bischof von Calaris, Leipzig, 1886, s. 42, anm. 3; – Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, II, Freiburg, 1887, s. 255, anm. 3.

²⁶³ - Так Гарнак, основываясь между прочим и на этой переписке, называет Аполлинария «великим учителем» Каппадокийцев (Lehrbuch. d. Dogmengesch. II, s. 285), вопреки прямым заявлениям св. Василия (Epp. CCXXIII, CCXLIV).

²⁶⁴ - Cf. Krüger, cit. op., s. 41 fg.

²⁶⁵ - Эти возражения точно формулированы на соборе Ариминском; Socr. II, 37; их, впрочем, можно встретить почти в каждом исповедании веры этого времени. См. Hahn, Biblioth. d. Symbol, Breslau, 1842, s. 169, 170, 171, 174.

²⁶⁶ - В точном соответствии с политикой Констанция один ряд соборов этого времени, пользуясь термином „ὅμοιος“, оставляет его без дальнейших разъяснений, открывая этим, очевидно, широкие двери для всевозможных толкований; таковы: собор в Нике фракийской (Theodor. H. E., II, 21; Hahn, s. 170), акакианская партия в Селевкии (Socr. II, 40; Hahn., s. 171, 172), собор в Константинополе (Socr. II, 41). Но для нашей цели имеет интерес деятельность тех соборов, которые стремились

точно определить смысл термина "όμοιος" и которые выражали собой реакцию в отношении к упомянутым.

²⁶⁷ - Hahn, cit. op., s. 169.

²⁶⁸ - Socr. II, 39. – Такое изложение и было составлено; см. Hahn, 171 fg.

²⁶⁹ - Socr. II, 39.

²⁷⁰ - Она сохранена Епифанием; Haer. LXXII, 12–22. – Migne, gr. s., t. 42, col. 425–441; Твор. св. Епифания, ч. IV, стр. 318–335.

²⁷¹ - Apud. Epiph., LXIII, 22; col. 441. Твор. ч. IV, стр. 334, 335.

²⁷² - Socr. III, 25; Soz. VI, 4.

²⁷³ - Cf. Hefele, Consilgesch. I, 794 (Hilarii Opp. ed. Bened., pp. 1158–1168).

²⁷⁴ - De Synodis, c. 41. – Migne, gr. s., t. 26, c. 764, 765. – Твор. св. Афан. ч. III, стр. 166.

²⁷⁵ - Socr. II, 39, 40; Soz. IV, 22; cf. 25.

²⁷⁶ - Socr. III, 25; Soz. VI, 4.

²⁷⁷ - Ep. VIII.

²⁷⁸ - Ep. VII, ad Gregor.

²⁷⁹ - Ep. IX, – Migne, gr. s., t. 32, c. 269–272. – Твор. св. Вас., ч. 7, стр. 43, 44.

²⁸⁰ - Haer., LXXVII, 24. – Migne, gr. s., t. 42, c. 676. – Твор. Епиф., ч. 5, стр. 211.

²⁸¹ - Haer. LXXVII, 1 – Migne, gr. s., c. 42, c. 641. – Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 175.

²⁸² - Brieger's Zeitschr. f. Kirchengesch., VIII, 85–87.

²⁸³ - Ibid., s. 111.

²⁸⁴ - Cit. loc. – Переписка свидетельствует только о том, что св. Василий был последователем Александрийского собора 362 г., о котором и сообщает Аполлинарий в последнем письме.

²⁸⁵ - Epp. VIII, IX.

²⁸⁶ - Ep. CCXXIII adv. Eustaphium.

²⁸⁷ - Epp. CCXXIV ad Genethl.; CCXXVI ad Monach.

²⁸⁸ - Ibid.

289 - «Никто во время епископства не обвиняется в том, если будучи мирянином написал что не осмотрительно и притом не о вере» – Ep. ad Genethe.

290 - Ep. CCXXXIII ad Eusth.

291 - Ep. CCXXXIV ad Geneth.

292 - Эдикт был издан 31-го Янв. 362 г. – Cf. Schwarz, *De vita et scriptis Juliani imperatoris*, Bonnae, 1888, p. 10, 20.

293 - Cf. Theodoreti H. E. V, 4.

294 - Cf. Krüger, cit. op., s. 45.

295 - См. у А.В. Горского, Жизнь Афанасия, стр. 153.

296 - Socr. III, 16; Soz. V, 18.

297 - Разумеем книги против Порфирия; о них говорят Филосторгий, Н. Е., VIII, 14 и Иероним, *De vir illustr.* c. CIV.

298 - Дата указана по Neumann'y «*Juliani imp. libr. contra christian. q. s.*», Lipsiae, 1880.

299 - Н. Е. V, 18.

300 - V, 18 et VI, 22.

301 - Н. Е. VIII, 11 et ap. Suidam, Lexic., I, 615.

302 - Haer. LXXVII, 1, 24, – Migne, gr. s., t. 42, с. 641, 676. – Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 175, 211.

303 - Basilii ep. CXXIX ad Melet., – Migne, gr. s., t. 32, с. 537. Твор. св. Вас. ч. 6, стр. 258, 259.

304 - См. Walch, cit. op., s. 128, 129.

305 - Письмо прилагает к Дамасу эпитет «μακάριος», что должно означать собой его уже умершим. Дамас умер 11-го Дек. 384 г. (Rade, cit. op., s. 159).

306 - Ep. II, ad Cledon., – Migne, gr. s., t. 37, с. 200; Твор. св. Григория Богослова ч. IV, стр. 172. – По мнению Дрэзеке эти слова должны обозначать собой начало христианской веры (а не аполлинаризма) в смысле начала ее господственного положения в государстве; поэтому, он изменяет Λ (τρίακοντα) в Ν (πεντήκοντα), причем получается 335-й год, год смерти Константина Великого; но почему же 335-й год есть год начала веры, а не 325-й или не 313-й? (Cf. Dräseke, *Vitalios von Antiochia, Patrist. Untersuch.*, s. 89–92). – В позднейшей своей

работе (Gregorius von Nazianz und sein Verhältniss zum Apollinarismus, Stud. und Kritik., s. 509) он, впрочем, отказывается от этого мнения и предлагает изменить Λ (трíáкота) в I (δέκα), чтобы получить тот вывод, который ему нужен в этой статье!

307 - Migne, gr. s., t. 37, с. 177–181; Твор. св. Григор. Богос., ч. IV, стр. 159–161.

308 - Таковы положения: «вместо ума достаточно (во Христе) Божества», «Он (Христос) не совмещал в себе двух совершенных», «ум наш осужден». Ср. Greg. Nyss. Antirr., с. IX, XI, XXXIX, XL. Migne, gr. s. t. 45, с. 1140, 1144, 1212, 1213; Твор. св. Григория Нисского, ч. VII, стр. 74, 75, 78, 145, 148.

309 - Таковы: «если кто не признаёт Марию Богородицей»... (Аполлинарий часто употреблял термин «Богородица»; см. «De incarnatione» – Migne, gr. s., t. 28, с. 28; Dräseke, p. 342); «если кто вводит двух сынов...» (Аполлинарий также отвергал учение о двух сынах во Христе, см. Greg. Nyss. Antirr., с. XXXV: Migne, t. 45, с. 1200; Justiniani Contra Monophys., – Maji, Scriptor. vet. nova collect., VII, 303; Leontii Contra Monophys., ibid., p. 143 и др.); «если кто говорит, что во Христе Божество, как в пророке, благодатно действовало....» (Аполлинарий решительно возставал против этого учения; см. Greg. Nyss. Antirr. с. IV, VI. – Migne, t. 45, с. 1129, 1113).

310 - Так смотрит Hefele, Consilgeschicht. 1, 850; сходно с ним Baur, Die christliche Lehre von Dreieinig. und Menschwerdung Gottes, I, 645; Kölling. Geschichte der arian Haeres. II, 321.

311 - Mansi, III, 352.

312 - Так думает Гефеле.

313 - Относительно переписки с св. Афанасием Аполлинарий сам в 375–377 гг. говорил, что он «всегда» получал ответы от Афанасия. Это «всегда», сказанное в 370-х годах, очевидно, не может обозначать собой переписку, прекратившуюся с 362-го года. – Остатки переписки с другими лицами см. в соч. «Adversus fraud. Apollin.», – Migne, gr. s., 86, 2, сс. 1948, 1949, 1969. – Dräseke, pp. 347–352, 392.

³¹⁴ - In Adv. fraud. Apollin., Migne, gr. s., t. 86. 2, c. 1969; Dräseke, p. 392; Cf. Mansi, III. 352.

³¹⁵ - Soz. VI, 22.

³¹⁶ - Напр. «*utraque substantia in una persona*», «*duae substantiae in Jesu Christo, divina et humana*», «*salva est utriusque proprietas substantiae in Christo Jesu*». – См. Harnack, Lehrbuch. d. Dogmengesch. II, 30.

³¹⁷ - Athanasii Tomus ad Antioch., – Migne, gr. s., t. 26, c. 804, 805. – Твор. св. Афан., ч. III, стр. 193, 195.

³¹⁸ - Athan. epist. ad Epictet., – Migne, ibid., c. 1053. – Твор. св. Афан., там же, стр. 332.

³¹⁹ - Athan. Tomus ad Antioch., Migne, ibid., c. 804; – epist. ad Epictet., Migne, c. 1068. – Твор. св. Афан., с. 194, 341.

³²⁰ - Athan. epist. ad Epictet., 2. – Migne, ibid., c. 1053; – epist. ad Maximum, Migne, c. 1088. – Твор. св. Афан., там же, стр. 332, 354, 355.

³²¹ - Athan. ep. ad Epict.; Migne, ibid., c. 1053. – Твор. св. Афан., ч. III, стр. 330, 331. – Epiph. Haer. LXXVII, 2; Migne, gr. s., t. 42, с. 644; Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 176.

³²² - Ath. Tom. ad Antioch., – Migne, t. 26, c. 805; Твор. св. Афан. ч. 3, стр. 195.

³²³ - Epiph. Haer. LXXVII, 2 (cit. loc.).

³²⁴ - Epiph. ibid.

³²⁵ - Cf. Athan. ep. ad Maxim., Migne, t. 26, c. 1085 sqq. Твор. св. Афан. ч. 3, стр. 353 сл.

³²⁶ - Athan. ep. ad Epict., Migne, t. 26, c. 1052; Твор. св. Афан. ч. 3, стр. 329.

³²⁷ - Cf. Epiph. Haer. LXXVII, 2.

³²⁸ - Tomus ad Antioch; Migne, gr. s., t. 26, с. 804 ср. 805; Твор. св. Афан., ч. 3, ст. 193 ср. 195.

³²⁹ - В силу своей примирительной тенденции «СВИТОК К Антиохийцам» говорит об этом глухо: «а поскольку некоторые, повидимому, спорят друг с другом и о домостроительстве Спасителя в воплощении, то и о сем спрашивали мы тех и

других и что исповедали одни, с тем согласились и другие». – Tomus ad Antioch. *ibid.*

330 - Замечательно, что переписка Аполлинария с египтянами посвящена исключительно христологическим вопросам.

331 - Таковы мнения, что «тело Христа единосущно Божеству» и что «оно свыше, а не из Марии». *Epiph. Haer. LXXVII*, 2: Migne, t. 42, с. 644. Cf. *Athan. ad Epict.*; Migne, t. 28, с. 1053; *Тв. св. Епиф. ч. 5*, стр. 176 ср. *Твор. Афан.*, ч. 3, стр. 330, 331.

332 - *Epiph. Haer. LXXVII*, 2 (cit. loc.).

333 - *Tom. ad Antioch.*, Migne, t. 26, с. 804, 805 ср. *ep. ad Epict.*, Migne, *ibid.*, с. 1053. *Твор. св. Афан.*, ч. 3, стр. 194 ср. 331, 332.

334 - *Cit. loc.*

335 - По преимуществу докетического характера, как это можно подметить из сообщения Епифания.

336 - Migne, gr. s., t. 28, с. 28, 29. – Dräseke, p. 343.

337 - *In Adv. fraud. Apoll.* – Migne, gr. s., 86, 2, с. 1949. – Dräseke, p. 348.

338 - *In Adv. fraud. Apoll.* – Migne, *ibid.* с. 1948. – Dräseke, p. 347.

339 - Письмо это не сохранилось; о содержании его можно догадываться на основании ответа Аполлинария.

340 - *Haer. LXXVII*, 14. – Migne, t. 42, с. 660. – *Твор. св. Епиф.*, ч. 5, стр. 194.

341 - В письме к Дионисию; (cit. loc.).

342 - Известно, что св. Кирилл Александрийский очень часто употребляет выражение «μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (см. напр. *de fide ad reginas*, Migne, gr. s., t. 76, с. 1212)»; у него это выражение обозначает тоже, что εἷς υἱός, и не уничтожает человеческой природы во Христе, упоминание о которой лежит в слове σεσαρκωμένη; последнее т.е. отрицание человеческой природы во Христе и признание одной только Божеской должно было бы выражаться в таких положениях: μία φύσις Χριστοῦ или

μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου, но таких положений у св. Кирилла нет. – Подобным же образом, это выражение и у Аполлинария могло быть истолковываемо в православном смысле; однако между Аполлинарием и св. Кириллом при употреблении этого выражения существенная разница заключается в том, что у первого оно служит антитезом к учению о двух природах (см. напр. epist. ad Jovian., Migne gr. s., t. 28, с. 25, 28, – Дрэзеке, р. 341), чего нет у св. Кирилла.

343 - Philostorg. apud Suidam, 1, 615. – Поэтому, место из Апол. Иероним против Руфина (кн. 2, гл. 29) об одном «очень умном человеке», следовавшем по незнанию еврейского языка заблуждениям переводчиков, неправильно относится к Аполлинарию (см. Твор. Иерон. ч. 5, стр. 83).

344 - Прибытие Иеронима в Антиохию падает на конец лета 373-го года. См. Vallarsi Vita Hieronymi, – Migne, lat. s., t. 22, р. 27, 28; Orto Zöckler. Hieronymus. Sein Leben und Wirken, Gotha, 1865, с. 43.

345 - См. напр. epist. ad Vigil., ad Tranquill. и др., – Migne, lat. s., t. 22, с. 602, 606; Твор. Иерон., ч. 2, стр. 164, 169. – Он даже прямо называет Аполлинария своим учителем; см. ad Pammach. et Ocean., Migne, ibid., с. 745; Твор. св. Иерон., ч. 2, стр. 364.

346 - Epist. ad Pammach. et Ocean., cit. loc.

347 - «Ради учености, – говорит Иероним, – должно читать Аполлинария, – читать, чтобы выбирать доброе и беречься дурного», – ер. ad Tranquill., – Migne, lat. s., t. 22, с. 606; Твор. Иерон. ч. 2, стр. 169.

348 - Theodoret. H. E. V, 38.

349 - Migne, gr. s., t. 26, с. 804; Твор. св. Афан. ч. III, стр. 194.

350 - Наше время еще владеет, хотя в фрагментарном виде, памятниками этой борьбы между Аполлинарием и антиох. богословами (Диодором и Флавианом).

351 - Cf. Epiph. Haer. LXXVII, 1, – Migne, gr. s., t. 42, с. 641. – Твор. Епиф. ч. 5, стр. 175.

352 - История этих обвинений изложена у Maranus'a «Vita Basili» сс. 27, 33, 34, 36 (Migne, gr. s., t. 29) и Klose, Basilius d. Grosse, с. 209, fg.

353 - Ep. CXXIX ad Melet., – Migne, gr. s., t. 32, c. 560. – Твор. св. Вас., ч. 6, стр. 259.

354 - См. еpp. CCXXIII ad Eusth., CCXXIV ad Genethl. и др. – Migne, ibid., c. 828. – Твор. св. Вас. ч. 7, стр. 123, 127.

355 - Ep. CCXLIV ad Patroph.; Migne, ibid., c. 916; Твор. св. Вас., ч. 7, стр. 186.

356 - Ep. CCXLIV ad Patroph. – Migne, gr. s., t. 32, c. 916. – Твор. св. Вас., ч. 7, стр. 186.

357 - Он пишет «на основании слышанного» об Аполлинарии. – Haer. LXXVII, 14; Migne, gr. s., t. 42, c. 660; – Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 194.

358 - Haer., LXXVII, 21–25; Migne, ibid., c. 660 sqq. Твор. св. Епиф., там же, стр. 205 слл.

359 - Haer. LXXVII, 1; Migne, ibid., c. 641 cf. cc. 672–677. Твор. св. Епиф., там же.

360 - Epist. ad episc. Diocaes., – in «Advers. fraud. Apoll.», Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1696. – Dräseke, p. 392.

361 - Haer. LXXVII, 2; Migne, gr. s., t. 42, c. 641; Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 176.

362 - Эти основания не могут быть устранины ссылкой на дошедшй до нашего времени под именем св. Афанасия труд «λόγοι περὶ σαρκόσεως κατὰ Ἀπολλιναρίου», потому что в этом сочинении, даже если бы оно было написано Афанасием, имя Аполлинария ни разу не упомянуто. Но вероятнее всего это сочинение не принадлежит Афанасию; не говоря уже о неопределенности предания (его не знают ни Епифаний, ни Иероним, ни оба Григория) и свидетельстве Прокла, что оно составлено после смерти Аполлинария (Dorner, I, s. 984, ann. 7), главным основанием его неподлинности является то наблюдение, что «λόγοι περὶ σαρκόσεως» оспаривают те положения, какие по точным свидетельствам высказаны были последним в сочинении о Божественном воплощении, явившемся не ранее 376-го года. Так, здесь рассматривается понятие Аполлинария о Христе, как небесном человеке, развитое им в упомянутом произведении (Cf. Migne, t. 26, c. 1105 – Gregor. Nyss. Antirr., c. VI; Migne, t. 45, c. 1136), –

отвергаются положения, что во Христе вместо внутреннего человека пренебесный ум (с. 1116 cf. Antirr. с. IX, с. 1140), что через подражание достигается спасение (с. 1128). Во второй книге против Аполлинария все подлинные выражения последнего взяты из того же его сочинения, так как каждому из них можно указать строгую параллель в Антиритике Григория (с. 1140, 6 cf. с. XXXVIII, с. 1209; с. 1144, 7, cf. с. LI, с. 1245; с. 1144, 8 cf. с. XXXIX, с. 1212; с. 1152 cf. с. LVIII, с. 1265 и др.; первая цифра обозначает column'у 26 тома «Migne Patr. с. com. gr. s.», где помещена вторая книга против Аполлинария; вторая – главу Антиритика Григория Нисского и третья – столбец 45-го тома Миня). Отсюда следует, что эти «книги против Аполлинария» не могли быть написаны ранее 376-го года, между тем св. Афанасий умер в 373-м году (Sievers, Beitrag. zur Gesch. Athanasius, § 21, Zeitschr. fur histor. Theol., 1868, 133, 134; Larsow, Festbriefe, s. 46). – Подробнее об этом вопросе см. у Dräseke, Stud. und Krit., 1889, s. 79, fgg.==Patrist. Untersuch., s. 169–207.

363 - Ep. CCXLIV; Migne, gr. s., t. 32, с. 916; Твор. св. Вас., ч. 7, стр. 186.

364 - Ep. CCLXIII, – Migne, ibid., с. 980; Твор. св. Василия, там же, стр. 233.

365 - Ibid.

366 - Ep. CCLVIII, ad Epiphanius; Migne, ibid., с. 948. Твор. св. Василия, там же, стр. 211.

367 - Epp. CCLIX, CCLXI, CCLXII, CCLXIII.

368 - По крайней мере три; одно из них дошло до нашего времени; оно уже предполагает более раннюю переписку, о содержании третьего узнаём из ответа египетских епископов к нитрийским монахам.

369 - См. In «Advers. fraud. Apoll.», Migne, gr. s., t. 86, 2. с. 1969; Dräseke, p. 392, 393.

370 - Отрывок его сохранен Факундом, – Pro defensione trium capit., IV, 2 – Migne, lat. s., t. 67, с. 618.

371 - Ep. CCLXV.

372 - См. у Факунда, ibid., с. 613.

373 - Отрывок одного письма Аполлинария к Петру см. в *Patrum doctrina de verbi incarnat.*, *Maji*, VII, 16 и у Юстиниана, *Contra monophys.*, *ibid.* p. 302.

374 - Разъяснения запутанных отношений в Антиохии мы ждали от исследования Дрэзеке «*Vitalios von Antiochia*» (*Patrist. Untersuch.* 78–102), по их там не оказалось.

375 - Cf. *Theodoret. H. E.* V, 4.

376 - *Theodor. V*, 4.

377 - *Haer. LXXVII*, – *Migne*, gr. s., t. 42, с. 669. – Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 205.

378 - *Sozom. H. E.* VI, 25.

379 - *Ep. ad Cledon. II*, – *Migne*, gr. s., t. 37, с. 196; Твор. св. Григор., ч. 4, стр. 170.

380 - *Vid. ap. Mansi*, III, p. 425.

381 - *Haer. LXXVII*, 21; *ibid.* – «Мы говорили с ним, советуя и увещевая согласоваться с св. церковию».

382 - *Soz. VI*, 25.

383 - Созомен указывает причину отделения Виталия от Мелетия в том, что «говорят, он так поступил от огорчения, что был презрен Флавианом, который впоследствии занимал антиохийский престол, а тогда сопресвiterствовал Виталию и представлял ему препятствия видеть епископа (?)» – *ibid.* Но указываемый здесь мотив противоречит характеристике личности Виталия, данной самим Созоменом и единогласно отрицается в науке. См. *Rade*, s. 98; *Dräseke*, *Vital. v. Antioch.* s. 78.

384 - Constantius относит путешествие Виталия к 377 году (*Epistolarum Pontificum Romanorum*, t. 1, p. 341. *Gottingae* 1796), Merenda (*De s. Damasi papae opusculis et gestis*, – *Migne*, lat. s., t. XIII, p. 167), Тильмон (*Memoires*, VII, p. 618) и *Rade* (s. 96–99) – к 375-му году. В пользу последнего года говорит то соображение, что именно Виталием принесены были от Дамаса те письма к Павлину (Cf. *Mansi*, III, p. 425), о получении которых св. Василий говорит в 375-м году. (*Ep. CCXIV, ad Terentium*; *ep. CCXVI ad Meletium*).

385 - Как видно из письма Дамаса к Павлину.

386 - Так полагает Тильмон (*ibid.*) и Rade (s. 98). Merenda безуспешно усиливается доказать, что Виталий был вызван папою на суд (*ibid.*, p. 167 cf. Rade, s. 92, 99).

387 - Cf. Greg. Theol. ep. ad Cledon. I, – Migne, gr. s., t. 37, c. 196, – Твор. св. Григор. Бог., ч. 4, стр. 172.

388 - Дрэзеке (*Vitalios v. Antioch.*, Patristisch. Untersuch., ss. 92–102) думает найти это исповедание Виталия в издаваемом под именем Григория Чудотворца сочинении «*de fide duodecim capitula*» (Migne, gr. s., t. X, cc. 1127–1136). Но ему осталось неизвестным то, что до нашего времени сохранилась одна выдержка из этого исповедания у св. Кирилла Александрийского (*De recta fide ad reginas*, с. X, Migne, gr. s., t. 76, с. 1216; о принадлежности цитаты Кирилла нашему Виталию см. Le-Quien, Diss. 2, § 7 и Merenda, pp. 167, 168), соответствующего же этой выдержке места в соч. «*de fide duodecim capitula*» не имеется.

389 - Выражение св. Григория Богослова, от которого и заимствуются все эти касающиеся пребывания Виталия в Риме сведения. – Ep. ad Cledon. II, – Migne, gr. s., t. 37, с. 196 sq. – Твор. Григор. Бог., ч. 4, стр. 170–172.

390 - Письмо это дошло до нашего времени; впервые оно издано было Лукой Гольштением в *Collectione Romana bipartita*, p. 80, откуда и перепечатал его Constantius в *Epistolarum pontificum romanorum* t. 1, p. 342 sq. Лучшее издание принадлежит Меренде (Migne, Patr. c. compl., lat. s., с. 356, 357). У Mansi см. в III-м томе, p. 425, 426.

391 - Haer. LXXVII, 10; Migne, gr. s., t. 42, с. 669; Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 204, 205.

392 - Haer. LXXVII, 20–24.

393 - Так как посещение Епифанием Антиохии случилось не позже 376-го года, то к этому году естественнее относить и рукоположение Виталия в епископы. Во время своего путешествия в Рим Виталий еще не был епископом, так как папа Дамас называет его сыном, а не братом.

394 - Soz. V, 25.

395 - «*Filius meus Vitalius et qui cum eo sunt*» – Mansi, III, 425
ср. Eriph. Haer. LXXVII, 20: „ἐλέγομέν δε τῷ ἀδελφῷ Βιταλίῳ καὶ

τοῖς σὺν αὐτῷ».

- 396 - Hieron. ep. 16 ad Damasum, – Migne, lat. s., t. 22, c. 359.
– Твор. блаж. Иеронима, ч. I, стр. 48, 49.
- 397 - Cf. Teodoret., H. E., IV, 32.
- 398 - О годе см. Merenda, cit. op., Migne, lat. s., t. XIII, p. 170, 171.
- 399 - Ep. CCXIV ad Terentium., – Migne, gr. s., t. 32; Твор. св. Вас., ч. 7, стр. 91–95.
- 400 - In «Adversus fraudes Apoll.», Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1949; Dräseke, p. 351.
- 401 - Как это видно из письма этих епископов к нитрийским монахам, сохраненного Факундом, – Pro defens. tr. cap., – Migne, lat. s., t. 67, c. 618.
- 402 - Ep. CCLXV ad episc. Diocesarea, – Migne, gr. s., t. 32, c. 985. – Твор. св. Вас., ч. 7, стр. 238.
- 403 - H. E. V, 25.
- 404 - Из епископов – учеников Аполлинария, кроме упомянутых, известны еще по имени: Магн, Полемон, Агапин, Катафроний, Гомоний, Иовий, Парегорий, Ураний. Имена сохранены в соч. «Adversus fraudes Apollinarist.», но о том, кем и как было совершено поставление их в епископы, – ничего неизвестно.
- 405 - Известие это находится в том же сочинении «Advers. fraud. Apoll.», – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1976.
- 406 - Петр выражается так: «Timotheo diffamante se ipsum episcopum esse». Vid. ap. Facundum, – Migne, lat. s., t. 67, c. 613.
- 407 - Epist. CCLXIII; Migne, t. 32, c. 948; Тв. св. Василия, ч. 7, стр. 234.
- 408 - Soz. H. E. VI, 2; Ruf., H. E., II, 20; Theodor., V, 10. – Изгнанный арианами, Петр в то время находился в Риме, откуда он возвратился летом 378-го года. См. Rade, s. 72, 113. Значит, собор нужно относить или к началу этого или к концу предшествовавшего года.
- 409 - Есть письмо Александра Иерапольского к Акаию след. содержания: «scit sanctitas tua, sicut olim mihi per epistolas

scripsit, quia et in Romis coram S. M. episcopo Damaso praesente tua sanctitate, motum est de haeresi Apollinarii: et nobis duas naturas confitentibus, ut non divinitati passionem tribuamus, dicebat hi, qui erant Apollinarii, duos nos dicere filios (ap Lupum, ep. 57, ad consil. Ephes., oper. t. VII)». Из выражения «nobis» можно предположительно заключать, что вместе с Акацием при обсуждении учения Аполлинария в Риме был и сам Александр. Но действительно ли это известие относится к рассматриваемому нами собору? Merenda (р. 195, 196) приурочивает его к 380-му году; Rade (s. 116, ann. 1), отмечая недостаточность аргументации Меренды, сам не высказываетя по этому вопросу. Мы отвечаем на него утвердительно на следующих основаниях: во 1-х, Акаций мог быть в Риме только до 381-го года, так как после поставления Флавиана на место Мелетия на него там смотрели, как на лишенного общения (Soz. VII, II); во 2-х, до 381-го года нельзя указать другого собора в Риме, на котором бы принимали участие аполлинаристы, кроме этого.

⁴¹⁰ - О том, что Тимофей был послан Аполлинарием см. Adv. fraud Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1976; что он был послан на собор, состоявшийся в присутствии Петра Алекс., см. Theodoreti H. E., V, 10; что, наконец, он был не один из аполлинаристов на этом соборе, это видно из письма Александра к Акацию (hi, qui erant Apollinarii).

⁴¹¹ - Mansi, III, 461. – Cf. Rade, s. 113.

⁴¹² - Хотя, конечно, осуждение учения предполагало и осуждение следующих ему лиц, в случае их упорства, как это и толковал впоследствии папа Дамас. См. Theodoreti H. E. V, 10.

⁴¹³ - H. E. II, 20.

⁴¹⁴ - По ясному указанию Григория Нисского (ep. ad Olymp. de vita et obitu s. Macrinae); отсюда и время собора определяется смотря по тому, к какому году относить смерть Василия. Hefele полагает его в 388-м г. (I, 865); Rade – в 379 с подробным и довольно убедительным обоснованием своей даты (ss. 114, 115).

415 - Они заняты были интересами борьбы с арианством. См. epist. synodica ad episc. Italiae et Galliae, – Mansi, III, 511–516.

416 - Mansi, III, p. 509 sq. Hefele, I, 866, cf. Rade, 115, 116.

417 - Н. Е. VI, 27.

418 - См. о нем выше прим. 236, 237.

419 - Догадка Тильмона (VII, 626, 627); cf. Walch, III, 212. – В позднейших документах Магн, действительно, упоминается, как аполлинарист, и рядом с Аполлинарием. См. Mansi, XI, p. 493, 500. – Деян. всел. соб., VI, стр. 332, 338.

420 - Gregor. Theol. ep. ad Nectarium.

421 - Soz. VI, 25.

422 - Ibid.

423 - Cf. Ullmann. Gregorius v. Nazianz., Gotha, 1866, s. 181 fg.

424 - Epist. ad Cledon. I, Migne, gr. s., t. 37, c. 193; Твор. св. Григор. Богосл. ч. 4, стр. 168.

425 - Epist. ad Cledon. II, – Migne, ibid., c. 200; Тв. там же, стр. 173.

426 - Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1969; Dräseke, p. 393.

427 - В науке на эти сведения впервые указал Dräseke, см. его «Gregorios von Nazianz und sein Verhältniss zum Apollinarismus», Stud. und Krit., 1892, ss. 473–512.

428 - Migne, gr. s., t. 37, c. 1071; Твор. св. Григ. Богосл., ч. 6, стр. 22.

429 - In Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2. c. 1952. – Dräseke, p. 393.

430 - Migne, lat. s., t. 8, c. 876, 877. – Dräseke, p. 394–396.

431 - Аполлинарий называл тело Христа единосущным Божеству по единению с Ним.

432 - "Ὥ τὸ φρόνημα σαρκὸς οὐκ ἀντετάξατο" – эти слова вероизложения соборного прекрасно согласуются с известием Григория о том, что «сборище» вводит «неумного Бога, как бы убоявшись, что ум вступит в противоборство с Богом», и убеждают нас, что вероизложение принадлежит именно тому собору, о котором говорит св. Григорий Богослов.

433 - Соборное вероизложение дошло до нас в отрывке из Апологии Валентина с таким надписанием: «Ἀπολλινάριος καὶ οἱ σύν ἐμοὶ (Οὐαλεντίνῳ) τάδε φρονοῦμεν».

434 - Она начинается словами: "καὶ ἐγὼ Ἰόβιος ἐπίσκοπος».

435 - Таков общий смысл его послания соборного.

436 - Theodoret., H. E. V, 2; Socr. V, 2; Soz. VII, 1.

437 - Theodoret. H. E. V, 2.

438 - Это было в 379-м году; cf. Merenda, p. 190.

439 - О каких храмах здесь идет речь? – Надо заметить, что этот рассказ Феодорита (H. E., V, 3) не свободен от некоторых противоречий. По ходу рассказа, Аполлинарий утверждал о единомыслии своем с Дамасом, желая достигнуть власти над церквами; но тотчас же историк добавляет, что «сам Аполлинарий жил большею частию в Лаодикии, а в Антиохию еще прежде рукоположил Виталия». Быть может, Аполлинарий ходатайствовал пред Сапором за Виталия, и под храмами разумеется вообще законное право на епископскую кафедру в Антиохии. Трудно предположить, чтобы сам Аполлинарий хотел сделаться епископом Антиохии.

440 - Mansi, III, p. 559; Деян. всел. соб., т. 1-й, стр. 264, 265.

441 - Act. XVIII; Mansi, t. XI, p. 631; – Деян. вселен. соб. т. 6, стр. 467.

442 - Mansi, VII, p. 463. – Деян. всел. соб., т. 4, стр. 390.

443 - H. E. V, 9==Mansi, t. III, pp. 581–588.

444 - Если бы Феодорит знал прямое осуждение с ясным упоминанием Аполлинария, то ему не было бы надобности обращаться к окольным выводам.

445 - Gregor. Theol., epist. ad Cled. II, – Migne, gr. s., t. 37, c. 177. Твор. св. Григория Богосл., ч. 4. стр. 159.

446 - Theodoret. H. E. V, 10.

447 - Mansi, III, 630.

448 - Hieron. ep. CXXIII, ad Principiam. – Migne, lat. s., t. 22, c. 1031. Твор. бл. Иерон. ч. 3, стр. 296, 297.

449 - Hieron. ep. CXXIII, ad Ageruchiam, Migne, ibid., c. 1052; Твор. бл. Иерон., там же, стр. 239.

450 - *Apolog. contra Rufin.*, lib. II, c. 21.

451 - Zöckler. *Hieronymus*, s. 90; cf. Rade, s. 140.

452 - Н. Е., V, 11. – Merenda (p. 196) и за ним Hefele (I, 743) относит это послание к собору Римскому 380-го года; Rade, раскрывая несостоятельность мнения Меренды, помещает послание в 381-м году (ss. 133, 163); Валезий стоит за 382-й год. – Феодорит передает это послание с таким надписанием: «исповедание кафолической веры, посланное папой Дамасом к Павлину, епископу Македонскому, когда он был в Фессалонике (ἐπίσκοπον Παυλίνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ, ὃς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ)». Еще Бароний, Сирмонд и Валезий исправляли чтение ὃς в ὅτε и в объяснение надписания указывали на то, что Павлин, присутствовавший на соборе Римском, возвращался назад через Фессалонику, где и получил это письмо. Но дело в том, что в некоторых кодексах и притом древнейших (один – Cod. Bod. A. – десятого века) всё надписание стоит на полях рукописей, а не входит в текст их, в одном же кодексе Валезия слов «ὅς–Θεσσαλονίκη» совсем не было и на полях (см. Dräseke, *Patrist. Unters...*, s. 88); в западных сборниках надписание этого послания содержит только указание на назначение его Павлину (см. Maasen, *Geschichte d. Quellen und Literatur des canonischen Rechts in Abendlande*, Gratz., 1870, I, 232 fg.). Поэтому, при определении времени составления послания вернее полагаться не на это надписание, а на предписанное ему замечание Феодорита, что оно написано «собравшимися в великом Риме» (V, 10) т.е., по снесению с V, 9, собором 382-го года. На эти основании и мы считаем более твердым мнение Валезия, имеющее за себя авторитет Феодорита, чем догадки Меренды и Раде.

453 - *De vir. ill.* c. CIV.

454 - Voigt, *Die Lehre d. Athanasius v. Alexandria*, s. 307. – Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und Glaubensregel*, Christiania, 1879, s. 90, anm. 38.

455 - Dräseke. *Patristisch. Untersuch.*, s. 176.

456 - Zöckler. *Hieronymus*, s. 190.

457 - Mansi, t. III, p. 630.

458 - Сохранено Феодоритом, Н. Е., V, 10. – О времени послания ср. Merenda, р. 256, 257.

459 - Это первый известный нам документ, где Аполлинарий прямо называется еретиком. Если иметь в виду то обстоятельство, что при жизни Аполлинария соборы, занимавшиеся его учением, воздерживались от названия его по имени, то нарушение этого правила в послании Дамаса 383-го года есть косвенный намек на то, что Аполлинария в это время не было в живых.

460 - Haer. LXXVII, 2. – Migne, gr. s., t. 42, col. 641; Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 176.

461 - Epist. CCLXIII, ad Occident., – Migne, gr. s., t. 32, с. 980; Тв. св. Василия Великого, ч. VII, стр. 249.

462 - Hier., De vir. illustr., с. LXXXVI.

463 - Hier., ibid., с. CXX.

464 - Philost. H. E. VIII, 11.

465 - Sozom. H. E. VI, 22 cf. Basil. epist. ad Patroph., – Migne, gr. s., t. 32, с. 916; Твор. ч. 7, стр. 198.

466 - Soz. H. E. V, 18.

467 - Hieron. De vir illustr. с. CIV. – Philost. VIII, 14.

468 - Socr. H. E. III, 16; Soz. H. E. V, 18.

469 - Выражение св. Василия Великого in epist. CCLXIII.

470 - Suida, Lexic., I, 615.

471 - Soz. H. E. V, 18.

472 - Philost. H. E. VIII, 14.

473 - Hier. epist. ad Pamm. et Ocean, – Migne, lat. s., t. 22, с. 748, Твор. бл. Иерон., ч. 2, 370.

474 - De vir. illustr. с. CIV.

475 - Mansi, IV, 1055; – Деян. всел. соб., т. 1, 421.

476 - Τρεῖς οὗτοι ἄνδρες (Ἀπολλινάριος, Βασίλειος καὶ Γρηγόριος).... Τῶν ἱερῶν γραφῶν ὅπόσα εἰς ἀνάγνωσιν καὶ τὴν πρόχειρον μνήμην ἔτέλει πολλὴν εἶχον τὴν ἐμπειρίαν· καὶ μάλιστα γε αὐτῶν ὁ Ἀπολλινάριος· οὗτος γάρ δη καὶ τῆς Ἐβραΐδος διαλέκτον ἐπαίειν οἶός τε ἦν», ap. Snidam, Lexic., I, 615; «τὸν μεντοὶ γε

Λαοδικείας Ἀπολλινάριος ὅσα γε είς Ἱερὰν μάθησιν ἐκατέρου (Βασίλειον καὶ Γρηγορίον) προτάττει, – Philost. VIII, 11.

477 - «Учеников», потому что сам Иероним называет Аполлинария своим учителем (конечно только в области экзегезиса) – Epist. ad Pamm. et Ocean. Migne, lat. s., t. 22 с. 745.

478 - Apol. adv. Rufin., c. 1, p. 363.

479 - Soz. H. E. V, 18.

480 - Commonit., 1, – Migne, lat. s., 50, с. 653.

481 - Epist. GCLXIII ad Occident., – Migne, gr. s., t. 32. с. 980; Твор. св. Вас. т. VII, стр. 249.

482 - Выражение св. Василия Великого; epist. CCLXV.

483 - Слова св. Епифания; Haer. LXXVII, 24; Migne, gr. s., t. 42 с. 676; Твор. св. Епиф., ч. 5. стр. 211, 212.

484 - Epist. CCLXIII, ad Occid., – Migne, gr. s., t. 32, с. 980.

485 - Haer. LXXVII, Migne, gr. s., t. 42.

486 - Common., 1, IX, – Migne, lat. s., t. 50, с. 653.

487 - Epist. ad Occident.; см. выше.

488 - Epist. Polemonis adv. Timoph.; in «Patrum doctrina de Verbi, incarnatione», – Maji, VII, 16.

489 - Epist. Polemonis; ap. Leontium, Contra Monophys., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1864.

490 - Epist. Polemonis in «Patrum doctrina», Maji, VII, p. 70. Cf. Photii, Bibi., c. 230; ed. Beckeri. p. 273.

491 - От Валентина, ученика Аполлинария, сохранились до нашего времени фрагменты двух сочинений: а) апологии и б) полемического сочинения или, лучше, послания, направленного «против того, что нечестиво проповедуется Тимофеем, его союзниками и их учителем, нечестивейшим Полемоном (Полемием)»; то и другое сочинение представляют собой только сборник отдельных выражений и выражений из сочинений Афанасия и Аполлинария. – Относительно литературных трудов Тимофея, кроме его «церковной истории», мы можем составить представление еще о двух его сочинениях: а) послании к Гомонию, имеющем тот же характер, что и сочинения Валентина и б) «о Божественном воплощении Слова», написанном,

очевидно, в подражании подобному же сочинению Аполлинария и составленному, по словам самого Тимофея, «из различных писаний Аполлинария». См. in «Adv. fraud. Apoll.» Migne, gr. s., t. 86, 2, cc. 1948–1952; 1953–1960; 1960–1969.

492 - Н. Е. V, 17.

493 - Н. Е. V, 3, 37.

494 - Это видно уже из приведенных слов Феодорита, написавшего свою церковную историю в 449 году (Глубоковский, Блаженный Феодорит, т. 2, Москва, 1890, стр. 247). Ср. Сокр. Ц. И. II, 46: «Аполлинарий изобрел ересь, которая под именем изобретателя сохранила свою силу и до ныне».

495 - Theod. Lect. Н. Е. 20; Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 176; Evagr. Н. Е., II, 8; Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 2524.

496 - *Ego autem metuens definitionem a Synodo ne adimere, nec addere verbum contra expositam fidem a sancto Synodo Nicaena, sciens vero sanctos et beatos patres nostros Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium... refutantes duarum naturarum vocabulum, rogabam etc. Opera Leonis Magni, ed. Balleriniis, Venet., 1793, p. 740, 741.*

497 - Как видно из заключительных слов письма Евтихия («*Subjunxi... ea, quae de duabus naturis a sanctis patribus decreta sunt*»), к нему были приложены извлечения из тех сочинений, какие имел в виду Евтихий в вышеприведенных словах. – Ср. Walch, cit. op., VI, 41, 42.

498 - Значение Тимофея для современного ему монофизитства яствует уже из того внимания, какое уделяет ему Евагрий в своей церковной истории. Точно также и полемисты с монофизитством Тимофея поставляют всегда рядом с Евтихием и Диоскором. См. Leontii, *De sectis, act. V*, Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1228.

499 - Рукопись VI-го века № DCCXIX; см. Wright. Catalogue of the Syriae manuscripts in the Britisch Museum, 1872, II, 639 sqq. Из этого описания и заимствуются приведенные сведения о сочинениях Тимофея.

500 - Ученый автор «Каталога» пишет: «так как сочинение (против собора) было составлено под руководством Тимофея или по его приказанию, то оно и было озаглавлено: книга Тимофея» (*ibid.* p. 639). Но почему же не вся книга составлена Тимофеем? Леонтий Византийский цитирует прямо под именем Тимофея книгу против собора (κατὰ τῆς συνόδου) и обсуждает ссылку Тимофея на Ерехтия, которая действительно находится в рукописи Британского музея (*Wright, ibid.*, p. 643). *De sectis, act. VIII: Migne, gr. s., t. 86, 1, c. 1257.*

501 - Последнее сведение заимствуется у импер. Юстиниана, который приводит выдержки из «книг Тимофея, написанных в Херсоне» т.е. во время ссылки Тимофея в Херсон, между 460–476 гг. Отношение этих книг к «книге против собора» для нас, однако, не ясно.

502 - См. у *Wright'a* рук. №№ DCCXXX, DCCXXXIV, DCCXCVIII, DCCCLVIII и др.

503 - Свидетельства об этом Ефрема Антиохийского и Евлогия Александрийского см. у Фотия (*Bibl. cc. 229, 230; ed. Beckeri, pp. 258, 271*); Ср. Леонтия «*De sectis*», *act. VIII*, «*Contra Monophys.*» и Юстиниана «*Contra monophys.*»; *Migne, gr. s., t. 86, 1. c. 1125, 1253–1257; t. 86, 2, c. 1864 sqq.*

504 - Они повторялись даже в X-м веке; см. *Assemani, Biblioth. orient.*, *t. II, Romae, 1721*, *p. 136, nota 1.*

505 - *Mansi, VIII, p. 820.*

506 - В особенности в отношении к цитатам из св. Кирилла Александрийского; см. *Leontii, De sectis, VIII, 1. 2; Migne, gr. 8., t. 86, I, c. 1152, 1153; Contra Monoph.*; *Migne, gr. s., t. 87, 2, c. 1849 sqq.; cf. Mansi, VIII, 820 etc.*

507 - Это видно будет из нижеследующих свидетельств импер. Маркиана и палестинских монахов.

508 - *Vocabula sanctorum patrum attitulantes*==надписавши (их) именами св. отцев.

509 - *Mansi, t. VII, p. 482; Деян. всел. соб. т. 4, стр. 415, 416.*

510 - Ср. *Caspari. Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und d. Glaubensregel. 1876. s. 86, 87.*

511 - Caspari (cit. op., s. 88) относит письмо к 496 или 497-му году; но в письме ясно упоминается об изгнании Македония Константинопольского и Флавиана Антиохийского, из которых первое падает на 511, а второе на 512-й год; с другой стороны, письмо ничего не говорит об изгнании Илии Иерусалимского, случившемся в 513 г., о чем было бы весьма уместно упомянуть его авторам, если бы оно было написано после этого события; значит, время появления письма есть 512–513 гг. Ср. Notae Valesii ad Evagr. H. E. III, 21 и Loofs'a, Leontius v. Byzanz, Leipzig, 1887 г., s. 302.

512 - Никополь – митрополия церковного округа «Εpirus vetus». Valesii nota ad Evagr. III, 21.

513 - H. E. III, 21. – Migne, gr. s., t. 86, 2. с. 2657–2664.

514 - Πολλοὺς δὲ Ἀπολλιναρίου λόγους Ἀθανασίῳ καὶ Γρηγορίῳ Θαυματουργῷ καὶ Ἰουλίῳ διὰ τῶν ἐπιγραφῶν ἀνατεθείκασιν· οἵς μάλιστα τοὺς πολλοὺς πρὸς ἴδιας ἀσεβείας σφετερίζονται», – Evagr. H. E. III, 21; – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 2661.

515 - Cf. Caspari, cit. op. s. 88, 89.

516 - См. у Mansi, VIII, 817, 823.

517 - Cf. Pressel, Monophysiten, in Hersog's Real–Encycl. 1 Aufl., t. 9, s. 749; – Loofs, Leontius v. Byzanz, s. 304.

518 - Характерно для этой стороны политики Юстиниана заявление, сделанное его представителем на Константинопольском собеседовании 531-го года, комитом священных щедрот Стратегием: «piissimus atque tranquillissimus dominus... convocavit vestram religionem (разумеются севериане) non ex auctoritate principali, sed paterna et sacerdotali compunctione, quod de his, quibus ambigitis, a praesentibus sanctissimis episcopis satisfiat vobis»... Mansi, VIII, p. 818.

519 - Сведения о нем еще очень мало обработаны в науке; см. Cave, p. 505; Le-Quien, III, 690; Walch, V, 844.

520 - Loofs, cit. op., s. 269, anm.

521 - Cod. 95; ed. Beckeri, p. 78.

522 - "Ιωάννης ὁ Σκυθοπόλεως ἐπίσκοπος φιλοπονήσας ἐν τοῖς παλαιοτάτοις Ἀπολλιναρίου συγγράμμασιν», – Leont., Contr. monoph., Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1865.

523 - Le-Quien, Diesert. II, 11.

524 - Leontius, *ibid.*

525 - В последнее время Леонтий Византийский стал предметом особенного внимания церковно-исторической науки, после долгого пренебрежения им. Ему посвящены две специальных монографии: Loofs'a, Leontius von Byzanz, Erste Buch (вторая еще не появилась), Leipzig, 1887 (in Harnack's Texte und Untersuchungen, III, 1–2) и Rügamer'a, Leontius von Byzanz, Würzburg, 1894. Об исследовании Лоофса, – исследовании, безспорно, выдающемся, – можно сказать, что этот ученый открыл науке Леонтия и изобрел его схолию. Работа Рюгамера, увенчанная премией богословского факультета Вюрцбургского университета, вносит не мало поправок в биографию Леонтия, составленную Лоофсом, и в особенности в разсуждения его о недошедшей до нашего времени «схолии» этого писателя. Монография Рюгамера написана в живом, одушевленном тоне; к сожалению, в изложении «богословия Леонтия Византийского» автор-католик, вообще оценивающий историческое положение Леонтия лучше, чем Лоофс и Гарнак (Dogmengeschichte, II, 383 fgg.), допускает в частностях не мало натяжек, желая представить его современным католиком, чуть ли не исповедующим папскую непогрешимость (см. стр. 142, 143 cf. 153 и др.).

526 - Как он сам говорит о себе в «Contra Nestor. et Eutych.», Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1358–1360.

527 - В этом чине он присутствовал на собеседованиях в 531 и 536 гг. в Константинополе; см. Mansi, VIII, 911. ср. Loofs, cit. op. 261–273; Rügamer, cit. op., ss. 56–58.

528 - Vid. Contra Nest. et Eutych., – Migne, *ibid.*, с. 1858, 1359.

529 - Cf. Loofs, cit. op., s. 303 fg; Harnack, Dogmengeschichte, II, 393. anm. 1.

530 - В этой оценке согласны Лоофс, Гарнак и Рюгамер.

531 - См. у Loofs'a, cit. op. 136, 137.

532 - Оно в первый раз издано «ex Io. Sambuci bibliotheca, graece et latine, Jo. Leunclavio interprete, una cum imp. Manuelis

Comneni legatione ad Armenios etc.,» Basel, 1578 (Loofs, cit. op., s. 136). У Миня оно помещено в gr. s., t. 86, 1, col. 1194–1268.

533 - Loofs., s. 142 fg.; Rügamer, s. 25.

534 - Loofs., s., 229; cf. Rügamer, s. 23.

535 - Cf. Loofs, s. 144 fg. Rügamer, s. 21 fg.

536 - Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1253–1257.

537 - Loofs читает в «*De sectis*» то, чего там нет, когда он говорит, что в ней «утверждается аполлинариансское происхождение ἡ κατὰ μέρος πιστίς Григория и περὶ σαρκωσεως Афанасия», s. 132.

538 - Леунклавий понял эту фразу так: *nihil Juliano dignum nomine habeat* (Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1254); буквально же она обозначает собой то, что с именем папы Юлия никаких сочинений не сохранилось (Cf. Loofs, cit. op., s. 189: «*überhaupt Julius nichts geschrieben habe*»), но такое заявление было бы сознательно ложью в устах полемиста, знакомого с историей арианства (*De sectis*, III, 4). Очевидно, здесь нужно признать искажение подлинного довода Леонтия со стороны Феодора, переработывавшего схолию, и чтобы надлежащим образом возстановить его смысл, следует снести эту фразу с тем, что сказано Леонтием в соч. «*Contra Monophysitas*» о другом письме Юлия, именно: «οὐδὲ γὰρ ἔυρηται ἐν ταῖς βίβλοις τῶν ἀρχαίων τι τοιόνδε τοῦ ἀνδρὸς (Ἰουλίου)» (Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1865. 13), т.е. вм. «οὐδὲν φέρεται τ. μακαρίου Ἰουλίου читать: "οὐδὲ τι τοιόνδε φέρεται (ἀπὸ ἀρχαίων) τ. μακαρίου Ἰουλίου».

539 - Lib. III, 40 Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1377.

540 - Ibid.

541 - Patrum doctrina de verbi incarnation, Maji VII, p. 16.

542 - *Contra Monophys.*, Migne, gr. s., t. 86, 2. С. 1865.

543 - Если верить Loofсу, пытающемуся возстановить схолию Леонтия в ее первоначальном виде на основании зависимых от нее сочинений, то там должны были находиться подробные доказательства неподлинности по крайней мере трех посланий Юлия (см. Loofs'a, cit. op., ss. 197–220). Очень возможно, что там были данные, подтверждающие принадлежность Аполлинарию и всех семи посланий (напр.

ссылка на рукописи или на свидетельство учеников Аполлинария) и опущенные, подобно переработчику схолии, зависимыми от схолии писателями потому, что остальные послания Юлия не пользовались популярностью у монофизитов.

544 - В подлинном тексте оно надписывается так: "Τοῦ πανσόφου μονάχου κυρ Λεοντίου Ἱεροσολυμίτου ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας κτλ" – Migne, gr. s., t. 82, 2, с. 1769–1770.

545 - Как видно уже из вступительных слов сочинения; см. Migne, *ibid*; Cf. Loofs, *cit. op.*, s. 165.

546 - Cf. Rügamer, *cit. op.*, s. 36 fgg.

547 - Одна в издании Mansi (в *Supplementum* к *Labbei consiliorum collectio* и в его собственном *Consiliorum collectio*, VII, pp. 799–868), другая в издании Мая, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, р. 110–155, перепечатанном у Миня.

548 - Вопрос, о том, принадлежит ли Леонтию сочинение «*Contra Monophysitas*» в его теперешнем составе, еще не решен окончательно в науке. Лоофс считает его переработкой схолии, появившейся не ранее 580 г. (s. 182 fg.); Рюгамер же видит в нем подлинное сочинение Леонтия и время появления его определяет 544–553 годами (s. 33 fg.).

549 - Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1865.

550 - Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1364.

551 - Migne, *ibid.*, с. 1873–1876.

552 - Впервые это сочинение издал на латинском языке Canisius, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum*, Antv. 1725, t. 1, р. 597–610; interprete Francisco Turriano. В подлинном тексте его опубликовал кардинал Май в «*Specilegium Romanum*», t. X, р. II, р. 128–151, Romae, 1844. Оба издания перепечатаны у Миня, gr. s., t. 86, 2, с. 1947–1976.

553 - См. о них у Лоофса, s. 6–22.

554 - Loofs, s. 301–303.

555 - Loofs, s. 91.

556 - Loofs, s. 213, 214.

557 - Vid. ap. Canisium, cit. op., p. 552; в издании Мая и у Миня этот отдел сочинения «Contra Nestor. et Eutych.» опущен (См. Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1309).

558 - Cit. op. s. 15, 16.

559 - Что Леонтий действительно изменил свое мнение об этом послании, это известно и помимо «Adversus fraudes Apollinaristarum», так как в сочинении «Contra Monophysitas» он прямо доказывает принадлежность его Аполлинарию, о чём сказано нами выше.

560 - И сам Лоофс в другом месте своего исследования признаёт сродство этого сочинения с VIII-м отделом «De sectis», – см. s. 139.

561 - Догадка Лоофса о принадлежности «Adversus fraudes Apoll.» Иоанну Скифопольскому основывается на вышеупомянутой нами ссылке Леонтия (в «Contra Monoph.») на этого писателя, при разборе послания Юлия «περὶ ἐνότητος». Цитата эта на первый взгляд может поставить в недоумение: зачем было ссылаться на Иоанна Скифопольского в доказательство аполлинарианского происхождения Юлиева послания, когда Леонтий в своем сочинении «Adversus fraudes Apoll.» имел всё нужное для этого? Не лучше ли ему было сослаться на свое собственное исследование, если оно у него действительно существовало? Отвечаем на это: а) в полемическом труде удобнее ссылаться на авторитет другого лица, чем на свой собственный; б) аполлинарианское происхождение Юлиева послания περὶ ἐνότητος, конечно, доказано в «Adversus fraudes Apoll.», но той выдержки, какую рассматривает Леонтий в «Contra Monoph.», в нем нет. Между тем Леонтий прямо говорит, что Иоанн Скифопольский буквально нашел именно эту выдержку в сочинениях Аполлинария; поэтому, и догадка Лоофса, построенная на этой цитате, должна быть названа неудачной.

562 - Loofs. s. 83; Rügamer, s. 174.

563 - Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1948.

564 - Migne, ibid., с. 1969.

565 - ibid., с. 1948.

566 - *ibid.*, c. 1953.

567 - *ibid.*, c. 1961.

568 - Migne, *ibid.*, c. 1968.

569 - Migne, *ibid.*

570 - О нем известно только то, что он участвовал на соборе в Тире в 518 году. См. Mansi, VIII, 1082.

571 - Migne, *ibid.*, c. 1873. – За сим следуют еще некоторые замечания о споре между аполлинаристами Валентином и Тимофеем.

572 - Cf. Rügamer, 170 fg.

573 - Новейшей науке часто приходится только повторять то, что сказано Леонтием о подложных сочинениях. Ср. Loofs, s. 83: «интересно, что аргументы Каспари существенно те же, какия предъявлял уже наш автор (Леонтий)».

574 - Как показывают начальные слова «*Adversus fraud. Apoll.*».

575 - В особенности заслуживает сожаления то, что Леонтий не счел нужным точнее обозначить известные ему «многия другия» подложные сочинения, кроме перечисленных им в «*Adv. fraud. Apoll.*».

576 - *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p: 292–313 и отсюда у Миня в gr. s., t. 86, 1, с. 1104–1145. Но и в этом единственном издании текст Юстиниана опубликован в неполном виде; по не совсем понятным причинам Май опускал некоторые места из публикуемого текста, причем одно из таких опущений как раз падает на тот отдел, где речь идет о подложных сочинениях. (Maji, *ibid.*, p. 302).

577 - Loofs, cit. op., s. 311.

578 - Cf. Loofs, s. 312–316.

579 - «Πέμψαντες είς τὰ ἀρχεῖα τοῦ ἐπισκοπείου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ὅυδεν τοιοῦτο παρὰ Ἰουλίον... γεγραμμένον ἔυρομεν», – Migne, lat. 8., t. 86, 1, с. 1128.

580 - Vid. Migne, *ibid.*, 1121–1124; 1125–1136.

581 - Migne, *ibid.*, c. 1128.

582 - Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1124–1125.

583 - Если не считать приведенного сейчас заявления, что монофизиты надписывали именами св. Отцев не только сочинения Аполлинария, но и свои собственные измышления, – заявления, которое Юстиниан, однако, ничем не подтверждает.

584 - Год его рождения неизвестен и хронология его жизни вообще точно не установлена; умер он около 607 г. См. о нем Cave, р. 538; Le-Quien, – Or. chr. II, 442; Herzog's Real-Encycl., IV, 220 и др.

585 - Перечень их можно читать у преосвященного Филарета Черниговского, Истор. уч. об оо. Церкви, III, 194–196; высказанное здесь мнение о существовании у Евлогия соч. «против Аполлинария» (и против Диодора) основывается, однако, на недоразумении.

586 - Фрагменты их напеч. у Миня, в гр. сер., т. 86, 2, с. 2914 sqq.

587 - Codd. 182, 208, 225–227, 230, 280.

588 - Ed. Beckeri, р. 271, 272.

589 - В обсуждении этого послания Евлогий зависит от того, что высказано было Ипатием на коллоквиуме 531 года, а Ипатий это письмо признавал сочинением Аполлинария (Mansi, VIII, р. 820, 821).

590 - Cf., «Indiculus scriptorum et haereticorum, ab Eulogio memoratorum» ap. Fabr. Bibl. Graec., X, р. 753.

591 - Он цитирует буквально Аполлинария, Полемона, Тимофея и Валентина.

592 - Этот заголовок дан рассматриваемому сочинению Маэм, первым издателем его греческого текста (в лат. перев. оно было напечатано в 1725-м году в Canisii Lection. antiquae, т. II, pp. 250–260, под именем «Collectanea incerti autoris contra Severianos et Acephalos», но с другого, неполного списка), вместо подлинного: λόγοι τ. ἀγίων πατέρων ἡγουν ἐκλογὴ χρήσεων, δι᾽ ὧν κτλ» (Maj Scriptorum veterum nova collectio, т. VII, р. 1–73). Май считал автором его пресвитера Анастасия, опираясь на неизвестные схолии Сирмонда (см. Editoris praefatio, ibid., р. V), но в рукописях имени автора нет, и догадка Сирмонда пока ничем не подтверждилась (Cр. Loofs. s. 95 сл.).

- 593 - *ibid.* s. 108.
- 594 - *Cod.* 231, *ed Beckeri*, p. 286, 287.
- 595 - p. 31, а в издании Канизия и Максима Исповедника († 662) – *Lect. Ant.*, II, p. 258.
- 596 - Cf. *Loofs*, s. 107.
- 597 - *Ibid.*
- 598 - p. 21.
- 599 - p. 40, 53, 57 и др.
- 600 - p. 18, 54, 59 и др.
- 601 - p. 16, 17.
- 602 - *Contra Monoph.*, *Maji*, VII, p. 302–304 cf. *Patr. doctr.* p.

16.

603 - «Ούδεις ἀγνοεῖ τάυτας (χρήσεις) εἶναι τοῦ δυσσεβοῦς Ἀπολιναρίου», – *Disputatio Maximi cum Theodosio Caesareae Bithyniae episcopo*, *Bizya*, – *Maximi Confessoris oper.* t. I, *ed. Combefis*, Paris. 1675, p. LI. – Дело происходило в Августе 656 г.; Cf. *Wagenmann in Herzog's R–E.*, XX, 120.

604 - *Pitra. Specii. solesm.*, IV, Paris. 1858, p. 275.

605 - См. напр. *De natura composita*, – *Migne, gr. s.*, t. 95, c.

116, 117.

606 - *Bibl.*, c. 230.

607 - Об этом ниже.

608 - *H. E.* V, 3.

609 - *Mansi*, VIII, 821.

610 - *Adv. fraud. Apoll.*, – *Migne, gr. s.*, t. 86, 2. с. 1948.

611 - *H. E.* V, 3.

612 - *Liber pasch.* 1; *Epist. ad Pamm. et Ocean.*; *Ep. ad Vigilantium*; *Apolog. adv. Rufin* и др.

613 - *H. E.* V, 18.

614 - «Изобретение сложной природы, – говорит Юстиниан, – принадлежит никому другому, как учителю заблуждения монофизитов – Аполлинарию», – *Contra Monoph.*, *Maji*, VII, p. 301. «Сложную сущность никто не осмеливался сказать,

кроме Аполлинария», – пишет Ефрем Антиохийский, см. Photii Biblioth., с. 229; ed. Beckeri, р. 255 cf. 250.

615 - Сочинение "к. μ. π" издавалось между творениями Григория Чудотворца. Древнейшие из этих изданий: Gergardus Vossius, s. Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia, 1604 г., pp. 15–28, и Prontus Ducaeus, ss. pp. Gregorii Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basili Selleuciensis opera omnia, Parisiis, 1621–1622, pp. 97–102, содержат лишь один латинский его перевод, сделанный Франциском Туррианом. Греческий текст в первый раз был издан на основании монофизитской рукописи Ватиканской библиотеки Маэм (Majus) в «Scriptorum veterum nova collectio», t. VII, Romae, 1833, р. 170–176; и затем отсюда перепечатан Mign'ем в Patr. cc., gr. s., t. X, cc. 1103–1124. – В 1858-м году de-Lagarde опубликовал принадлежащий VI-му веку сирский перевод к. μ. π. в «Analecta Syriaca», весьма ценный и важный для критики греческого текста, и затем в следующем же году издал греческий его перевод в прибавлении к изданию Тита Вострийского: Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos servata sunt, Berolini, 1859, pp. 103–113. – Помещенный в издании Дрэзеке текст к. μ. π. представляет собой воспроизведение текста Мая и Лягарде с некоторыми незначительными поправками (pp. 369–380; cf. adnot. pp. 448–451).

616 - Сочинение "к. μ. π." давно уже вызывало догадки ученых о принадлежности его Аполлинарию. Перечень ученых мнений можно см. в «Fabricii Bibliot., VII, 665, 666; Walch, cit. op., s. 139; Caspari, Quellen, 68»; со всею подробностью и желательной обстоятельностью вопрос об этом сочинении исследован Caspari в его «Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiana, 1879», ss. 65–146. Заслуга Каспари состоит в том, что высказанную уже древними церковными писателями догадку о принадлежности этого сочинения Аполлинарию он блестательно подтвердил тем, что указал на цитаты из этого сочинения, как принадлежащего Аполлинарию, у Феодорита Киррского в его 'Ἐρανιστή'е. Результат исследования Каспари нашел себе полное признание

в науке, см Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus*, Leipz., 1880, s. 38 fg.; Harnack, *Dogmengeschichte*, II, 285; Harnack, *Geschichte d. altchrist. Literatur bis Eusebius*, Leipz., 1893, I, 430; Rardenweher, *Patrologie*, Freiburg, 1894, s. 169–170. В нашей русской ученой церковно-исторической литературе принадлежность сочинения "к. и. п." Аполлинарию признана Преосвящ. Филаретом (Историческое учение об Отцах Церкви т. 1, стр. 138, прим. 284) и Н. Глубоковским (Блаженный Феодорит, еп. Киррский, Москва, 1890 г. т. II, стр. 185, прим. 529).

617 - Maji p. 172–173 и 175, 176; de-Lagadre, pp. 107, 108; 112, 113; Dräseke, pp. 374, 11–375, 18.

618 - Maji, p. 170; de-Lagarde, p. 103; Dräseke, 369.

619 - Maji, s. 170, 171, 175; de Lagarde, p. 104, 105, 106, 110; Dräseke, 370, 372, 378.

620 - Феодорит, Юстиниан и автор «*Patrum doctrina*» знают также другое, отличное от упомянутого, слово Аполлинария «περὶ σαρκόσεως» (dial. II, ed. Paris, 1642, t. IV, p. 112 sq. – *Patr. doctr.*, Maji, p. 16; *Iustinian.*, *Contr. Mon.* *ibid.*, p. 302. – Каспари справедливо догадывается, что это слово о воплощении нужно отличать от главного христологического сочинения Аполлинария (cit. op. s. 90, anm. 41).

621 - *Antirr. contr. Apollin.* – Migne, gr. s., t. 45, col. 1128.

622 - *Epist. ad. Cled*, I, Migne, gr. s., t. 37, col. 188.

623 - Maji, 170; см. еще 171 b, 174 a, 174 b, 175 a; De-Lagarde, 104, 105, 106, 109, 110, 111; Dräseke, 370, 372, 378.

624 - См. *Leont. Byzant. Adv. fraud. Apoll.* Migne, gr. s., t. 86, 2, col. 1961 и др.

625 - См. *Patr. doctr. de verbi incarnatione*, Maji, VII, 16; *Greg. Theol. Ep. ad Gled.* II; Migne, gr. s., t. 37, col. 197.

626 - *Ep. ad Dion.*, apud *Leont. Adv. fraud. Apollin.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, p. 1949.

627 - Maji, p. 174 a; De-Lagarde, p. 109; Dräseke, p. 378.

628 - Maji, p. 175; de-Lagarde, p. 111; Dräseke, p. 378.

629 - Cf. *Ep. ad episc. Dioces.*, ap. *Leont.*, *Adv. fraud. apoll.* Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1969; Dräseke, p. 393.

630 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, p. 110; Dräseke, p. 377.

631 - Cp. Greg. Theol. Epist. ad Cled. II; – Migne, gr. s., t. 37, c. 188. – Твор. св. Григория Богослова ч. 6, стр. 22: «на таком основании я убоялся бы и телесной природы, потому что она гораздо дальше от Бога. Или конечно когда все имело нужду во спасении, определено было погибнуть совершенно уму, который преимущественно пред всем надлежало спасти моему Богу... Что было оставлено в небрежении, то и надлежало воспринять, и потому да спасет Слово не половину меня, который весь пострадал».

632 - Greg. Nyss. Antirr. c. XL, Migne, gr. s., 45, col. 1213. – Твор. Григ. Нис. т. VII, стр. 147, 148.

633 - Ibid., c. XXXVIII, col. 1209; рус. пер., стр. 143.

634 - Maji, pp. 174, 175; de-Lagarde, p. 110, 111; Dräseke, p. 377.

635 - Vid. Greg. Nyss. Antirr. c. Apollin., c. IV; – Migne, gr. s., t. 45, col. 1129; cf. Patrum doctrina, Maji, VII, 20.

636 - Patrum doctrina, Maji, pp. 16, 17, 73.

637 - Antirr. c. XLIII; Migne, t. 45, col. 1224; русск. пер. 156, 157.

638 - Ep. CCLXIII, n. 4, Migne, Patr. c. c. gr. s., t. 32, col. 980.

639 - Ep. ad Cledon 1; Migne, ibid., col. 188.

640 - См. Adversus fraud. apoll. – Migne, 86, 2, col. 1965–1968.

641 - Cp. Caspari, s. 98–102; 70, 71.

642 - Cf. Theodoreti oper., ed. Paris., t. IV, p. 1125.

643 - Maji VII, p. 170 b; de-Lagarde, p. 104; Dräseke, 370.

644 - Исповед. Аполлин. у Леонтия, Adv. fraud. apoll., Migne, gr. s., 86, 2, 1969. D.

645 - Θείᾳ τελειότητι, καὶ οὐκ ἀνθρωπίνῃ – ibid.

646 - Maji, 175 a, – Lagarde, p. 111; Dräseke 378.

647 - Τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι – Maji, 174, De-Lagarde, p. 110; Dräseke, p. 377.

648 - Vid. ap. Iustinian., Contra Monoph. Maji, VII, p. 301.

649 - Patr. doctr., Maji, VII, p. 140.

650 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, p. 110; Dräseke, 377.

651 - Adv. fraud. apoll. – Migne, 86, 2, col. 1952.

652 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, p. 104; Dräseke, 370.

653 - Adv. fraud. apoll. – Migne, 86, 2, col. 1965: διαπάξεις τὴν ἄκραν ἔνωσιν, – κατὰ σάρκα τὴν ἄκραν ἔνωσιν ὄμολογοῦμεν –διὰ τὴν ἄκραν ἔνωσιν, – χλευάζον τὴν ἄκραν ἔνωσιν, – *ibid.* Maji, p. 174 a; de-Lagarde, p. 110; Dräseke, 377.

654 - Maji, p. 175 a; de-Lagarde, p. 111; Dräseke, 378.

655 - «Καὶ οὕτω ελύστο ἐν Χριστῷ ἡ ἀμαρτία, καὶ κατελύθη ἐκ τῆς ἀμαρτίας θάνατος», – *Vid. ap. Leont. Adv. fr. apoll. Migne, 86, 2, c. 1952*; «πρὸς τὴν τοῦ διαβόλου καταλυσιν», apud. Theodoret., *Dialog.*, cit. ed. t. IV, p. 112.

656 - «Ἐὰν ἔποσι, πῶς τρία πρόσωπα, καὶ πῶς μία θεότης», – Maji, p. 173. – Dräseke, 375; – καὶ πάλιν ἐὰν εἴπωσιν οἱ ἀσεβεῖς· πῶς οὐκ ἀν εἴεν τρεῖς θεοί, κτλ. *ibid.* p. 172; Dräseke, 374.

657 - "Πῶς σπέρμα τοῦ Δανίδ τὸ ἐκ τῆς θεϊκῆς οὐσίας... πῶς τὸ κτίστον ἄκνιστον... πῶς Δημιοῦρος κτλ, – *Contr. Diod. II*, c. 22, ap. Leont. *ibid.* c. 1968.

658 - См. выше. – Названные сейчас писатели не были единственными лицами, знаяшими "к. μ. π.". Цитаты на это сочинение вообще начинаются с половины V-го века. В особенном почете оно находилось у монофизитов, так как здесь прямо отвергается учение о двух природах. Евтихий уже читал его под именем Григория Чудотворца и на него именно ссылался в защиту своих воззрений пред папой Львом; Тимофей Элур цитировал его в «книге против собора», в послании к жителям Константинополя и в трактате против письма Льва к Флавиану (Wright, Catalogue, II, 640, 641, 643). Еще в VI-м веке был приготовлен перевод его на сирский язык, который всё же не был единственным (Ryssel, *ibid.*, s. 125–127); частые выдержки из него встречаются в монофизитских рукописных сочинениях VI–IX вв. (Wright, *ibid.*, pp. 551, 607, 919, 922, 925, 932, 946, 948 и др). – Из православных церковных писателей за подлинное сочинение св. Григория Чудотворца принимали его Ефрем Антиохийский (Phot., c. 229, p. 258), Анастасий Синайт и вслед за ним Евфимий Зигабен (Panopl., tit.

XVI, Migne, gr. s., t. 130, с. 1077), причем два последних читали его в списке исправленном с точки зрения православного учения (именно: "καὶ ἔστι θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄστρος ἐν σάρκι φανερωθείς, οὐ δύο πρόσωπα, ἀλλὰ δύο φύσεις" вместо: «οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις»). О позднейших церковных писателях, считавших к. μ. π. также подлинно – Григорьевым творением, которых перечисляют Rissel (s. 40, anm. 1) и Harnack (Geschichte d. altchr. Liter., 1, 435) вслед за Алляцием (Diatriba de Theodoris et eorum scriptis, Migne, gr. s., t. 10, с. 1222 sqq), нужно заметить, что большинство из названных им лиц принадлежало к защитникам унии и на деле руководилось желанием извлечь из к. μ. π. доказательства учения об исхождении Св. Духа и от Сына. (К. μ. π. о Св. Духе выражается так: «ἐκ θεοῦ τ. οὐσίας πασοδε δι' υἱοῦ ἐκπεμφέντα» или 'Εκ θεοῦ δι' υἱοῦ χοριγούμενον).

659 - В «Advers. fraud. Apoll.» Леонтий приводит две выдержки из "к. μ. π.", вслед за письмом Аполлинария к Диокесарийским епископам, которому предпослано такое замечание: «Ἀπολλιναρίου ἐκ παλαιοῦ ἀντιγράφου εύρεθέντος ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ τῆς Συδονίων θεφίλ. ἐπισκόπου Ἀνδρέου» – «Аполлинария из древнего списка, найденного в библиотеке Андрея, боголюбезнейшего епископа церкви Сидонской». Если бы Леонтий, выписывая цитату из к. μ. π. добавил предварительно: ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἀντιγράφου или что-либо подобное, тогда не было бы сомнения в том, что и к. μ. π. найдено было им в древней рукописи и под именем Аполлинария (Cf. Caspari, s. 79), а так как он этого не сделал, то и вопрос о том, были ли у Леонтия внешние основания для усвоения "к. μ. π." Аполлинарию, остается открытым. По нашему мнению, вся вероятность говорит в пользу положительного решения его, но развивать это мнение и настаивать на нем мы не имеем надобности.

660 - Кроме приведенных нами, Феодорит цитирует еще выдержку под заголовком: «ἐν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ: «προσκυνοῦμεν δε θεὸν σάρκα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου προσλαβόντα καὶ διὰ τοῦτο ἄνθρωπόν μεν ὅντα κατὰ τὴν σάρκα, θεὸν δε κατὰ τὸ πνεῦμα (Диал. I, 46). Этого места нет в

существующем тексте к. μ. π. Каспари видит здесь прибавку какого-либо аполлинариста (S. 81, anm. 27). Но этой прибавки нет в сирском переводе VI-го века. Мы думаем, что она и не существовала никогда в к. μ. π.; если бы она читалась в нем во времена Феодорита, то она не могла не войти в сирский перевод. Вероятно, Феодорит заимствовал эти слова из другого сочинения Аполлинария, напр. из слова о воплощении, и поместил их вслед за выдержкой из «περὶ πίστεως λογιδίων». Мы сейчас же увидим, как часто он перепутывал свои цитаты из Аполлинария.

661 - Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, II, 150, 151.

662 - s. 85, 86.

663 - Anm. 27–30; ss. 81–85.

664 - Anm. 29, 8, 83, 84.

665 - Caspari, Anm. 1, s. 65.

666 - s. 65.

667 - Adv. fraud. Apoll., Migne, 86, 2. col. 1972.

668 - Photii. Bibliot., cod. 230; ed. Beck., p. 271.

669 - Eutych. Panopl. t. XVI, – Migne, gr. s., t. 130, c. 1077.

670 - Это деление предложено Caspari и принято в издании Дрэзеке. Мы следуем ему, отступая только в отношении к пятому отделу, который кажется нам естественнее начинать не словами «εἰς υἱός», а словами: "θεὸς ὁ πατήρ", – в видах большего единства и законченности его содержания.

671 - Maji, pp. 170 ab; de-Lagarde, p.–103 (18–37), 104, (1–19); Dräseke, p. 369, 370.

672 - Разумеется крайняя докетическая партия, учившая о превращении Божества в человечество во Христе.

673 - Разумеется крайняя евионитская партия, учившая о двух сынах во Христе.

674 - Он простирается от "Οὐδεὶς οὖν δύναται" – до "ἀνταποδοθῆναι κατ' ἀξίαν". Maji, p. 170 b.–171 b; Lagarde, 104, 29–106, 17; Dräseke, pp. 370–372.

675 - От слов «όμολογοῦμεν οὖν ἔνα» – до слов: «καὶ κόσμου παντὸς σωτήριον», – Maji, pp. 173 b–175 a; Lagarde, pp. 109, 25–

111, 29; Dräseke, pp. 376, 12–378, 20.

676 - Первая часть от «όμολογοῦμεν» – до «κυρίου ἡμῶν Ι. Χριστοῦ» (Dräseke, pp. 376, 12–377, 17); в ней в «όμολογοῦμεν – ἀγιασθέντα» (Dräseke, p. 376, 12–19) речь идет о Троице, а в «ἔτι οὐμολογοῦμεν – κυρίου ἡμῶν Ι. Χριστοῦ» (Dräseke, p. 376, 19–377, 17) о воплощении. Вторая часть от «πιστεύομεν» – до „ζωὴν αἰώνιον» (Dräseke, p. 377, 17–29); в ней в «πιστεύομεν – εἰς ἐν ἀγιον πνεῦμα» (p. 377, 17–24) – о Троице, а в «καὶ εἰς παρουσίαν – ζωὴν αἰώνιον» – о воплощении. Третья часть от «όμολογοῦμεν οὐμοούσιον» – до «κόσμου παντὸς σωτήριον»; в ней в „οὐμολογ. – κτίσιν“ – о Троице, а в «υἱὸς – σωτήριον» (Dräseke, p. 378, 7–20) о воплощении.

677 - От «θεὸς ὁ πατέρας» – до конца; Maji, pp. 175 a-176. b; Lagarde, 111, 29–113, 38; Dräseke, 378, 20–380, 35.

678 - В современных изданиях это сочинение не имеет никакого разделения на части или главы. Нужно, однако, думать, что деление не всегда было чуждо сочинению Аполлинария. Леонтий Византийский имел под своими руками список к. μ. π., разделенный на главы, так как вторую свою выдержку он цитирует под заголовком «ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ κεφαλαίῳ».

679 - Maji, p. 174 a; Lagarde, p. 110; Dräseke p. 376, 377.

680 - Известно, как много положил Аполлинарий труда для утверждения той мысли, что он никогда не учил о том, что плоть Христа единосущна Богу, ни о том, что она с неба. См. Ep. ad Serapion, apud Leont, Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1948; Ep. ad Dionys. ibid, c. 1949; Expositio fidei, ibid. c. 1952.

681 - Basil. Magni. Ep. CCLXV, 2.

682 - Следы этих обвинений см. у св. Григория, Ep. ad Cledon., 1, Migne, gr. s., t. 37, col. 188.

683 - См. Maji, p. 170 a и 171 b; de-Lagarde, p. 103, 104; Dräseke, p. 369, 370.

684 - Ср. Theodoret, Dial. I; Ἀπολλιναρίου ἐκ τ. κατὰ κεφάλαιον βιβλίου, p. 45 и др.

685 - Caspari, cit. op., s. 126.

686 - Неповрежденность его видна из того, что а) цитаты Феодорита вполне совпадают с существующим текстом и б) что уже в VI-м веке, пред 552-м годом (Ryssel, cit. op. s. 135), оно было переведено на сирский язык и в лучшем переводе дошло до нас, опять же тожественным с изданным греческим текстом.

687 - *Ad Serap.*, III, 5; *ad Marcell.* 13; *de incarn.* 12, 15, 16 (Cf. Voigt. Lehr. Athan. von Alexand. Bremen, 1867, s. 4): «может ли истинно учить об Отце тот, кто отрицает Сына, преподавшего откровенное учение об Отце?» спрашивает Афанасий (contr. arian. 1; *Твор.* св. Аф. ч. 2, стр. 168).

688 - *Maij*, p. 171 b. 172 a; *de-Lagarde*, p. 106; *Dräseke*, p. 372, 33–35.

689 - *Maij*, p. 172; *de-Lagarde*, p. 106, 38; *Dräseke*, p. 373, 7.

690 - *ibid*, p. 173 b; *de-Lagarde*, p. 109, 22, 23; *Dräseke*, 376, 8, 9.

691 - *ibid*, p. 172 a; *de-Lagarde*, p. 107, 10; *Dräseke*, 373, 24.

692 - *ibid*, p. 172. b. ; *de-Lagarde*, p. 107, 33, 34; *Dräseke*, 374, 11.

693 - *ibid*, p. 172 b; *de-Lagarde*, p. 107, 26; *Dräseke*, 374, 3.

694 - *ibid*, p. 172; *de-Lagarde*, 107, 11, 12; *Dräseke*, 373, 25.

695 - *ibid*, p. 174 a; *de-Lagarde*, p. 109, 27, 28; *Dräseke*, p. 376, 13, 14.

696 - *ibid*, p. 174 b; *de-Lagarde*, p. 109, 29, 30; *Dräseke*, p. 376, 16.

697 - *ibid*, 174 b; *de-Lagarde*, p. 109, 30–33; *Dräseke*, p. 376, 16–19.

698 - *ibid*, p. 173 b; *de-Lagarde*, p. 109, 21, 22; *Dräseke*, p. 376, 7, 8.

699 - *ibid*, p. 173 b; *de-Lagarde*, p. 109, 24, 25; *Dräseke*, p. 376, 10, 11.

700 - *Haer. fab.* IV, 8.

701 - *Soz. H. E.* VI, 22.

702 - *Epist. 1, ad Cledonium*, Migne, gr. s., t. 37, c. 192.

- 703 - Maji, p. 171 a; de-Lagarde, 105, 16, 17; Dräseke, p. 371, 29, 30.
- 704 - ibid, p. 171 a; de-Lagarde, 107, 108; Dräseke, p. 374, 375.
- 705 - ibid, p. 174 b; de-Lagarde, 111, 34 cf. 5, 6; Dräseke, 378, 24, 25 cf. 377, 34, 35.
- 706 - ibid, p. 175 ab; de-Lagarde, 109, 22, 23; Dräseke, 376, 9, 10.
- 707 - ibid, p. 172 b; de-Lagarde, 107, 31, 32; Dräseke, 374, 9, 10.
- 708 - ibid, p. 173 b; de-Lagarde, 109, 5; Dräseke, 375, 26, 27.
- 709 - Dorner, cit. op. s. 1018.
- 710 - Contr. Arian. 4. 1.
- 711 - De sent. Dion., 21; de Decret., 18, 32.
- 712 - Contra arian., 2. 2; 4. 26; ad Serap. I, 25.
- 713 - Exps. fid. 1.
- 714 - Maji, p. 170 b; de-Lagarde, p. 104, 34; Dräseke, 371, 6, 7.
- 715 - ibid, p. 170; de-Lagarde, p. 104, 34; 106, 29; 107, 4; Dräseke, 371, 6; 373, 2, 18.
- 716 - Maji, p. 172 b; de-Lagarde, 107, 26; 109, 26; Dräseke, 374, 3; 376, 12.
- 717 - Ep. ad Cledon., cit. op.
- 718 - Ad Serap., 4, 34.
- 719 - De incarvat. c. Ar. 9.
- 720 - Ad Serap. 4, 3.
- 721 - Maji, p. 174 b; de-Lagarde, p. 111, 1, 2; Dräseke, 377, 30.
- 722 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, 109, 29, 30; Dräseke, 376, 16.
- 723 - Maji, p. 173, b; de-Lagarde, 105, 36; 109, 16; Dräseke, 372, 10; 376, 3.
- 724 - Maji, p. 173 b; de-Lagarde, 109, 23; Dräseke, 376, 9, 10.
- 725 - «τοιαύτην δὲ τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱόν, οἵαν ὁ υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, – τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τὸ τὴν αὐτὴν ἔχον ἐνότητα πρὸς τὸν υἱόν, ἣν αὐτὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα». Ad. Serap. I, 2. 21.—Твор. св. Афанасия, ч. III, стр. 3, 35.

726 - "τοῦ πνεύματος ἐνότητα πρὸς τὸν υἱὸν ἔχοντος, ἦν ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα», p. 172.

727 - См. Gieseler, Dogmengeschichte, p. 323; Dorner, cit op. I, p. 929.

728 - Подробнее см. у иеромонаха Кирилла (Лопатина): «Учение св. Афанасия Великого о св. Троице». Казань, 1894 г., стр. 219 сл. 281–288.

729 - Maji, p. 173 b; de-Lagarde, 109, 12 cf. 107, 30; Dräseke, 375, 33 cf. 374, 7.

730 - Maji, p. 174 b; de-Lagarde, 110, 21; Dräseke, 377, 9.

731 - См. ap. Photium, cod. 230, p. 271.

732 - Maji, p. 175 a; de-Lagarde, 111. 23, 24; Dräseke, 378, 14.

733 - Maji, p. 171 a; de-Lagarde, 104; Dräseke, 372.

734 - Maji, p. 174 b; de-Lagarde, 110, 22; Dräseke, 377, 10.

735 - Maji, p. 174 b; de-Lagarde, 110, 111; Dräseke, 377, 17–29.

736 - Caspari, cit. op. ss. 132–146.

737 - Maji, p. 173 b внизу – 174a; de-Lagarde, 109, 110; Dräseke, 376, 12–35.

738 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, 109, 28; Dräseke, 376, 14.

739 - Cp. Eulog. Alex. ap. Phot. Bibl. c. 230; ed. Beck. p. 272.

740 - πιστεύομεν – κατ' ἀξίαν, Maji, p. 171 b; de-Lagarde, 105, 106; Dräseke, 372, 12–29.

741 - Cf. Greg. Nyss. Antirr. C. VII; Migne, gr. s., t. 45, col. 1137.

742 - ὁμολογοῦμεν ὁμοούσιον – τὴν αἰώνιον ζωήν; Maji, p. 174 b, – 175a; de-Lagarde, 111; Dräseke, 371, 29–378,

743 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, 110; Dräseke, 376, 377.

744 - Maji, p. 170 b; de-Lagarde, 104; Dräseke, 370. 27, 28.

745 - Maji, p. 174 a; de-Lagarde, 110. 12, 13; Dräseke, 371, 1.

746 - Caspari, s. 126.

747 - Anm. 101, s. 132.

748 - Cf. Ryssel, Gregorius Thaumatur., Leipz., 1880, ss. 34–43.

749 - Они напечатаны в общих изданиях творений св.

Григория Чудотворца, упомянутых выше: у Vossius'a на стран.

50–117 и в Париж. изд. на стр. 9–37. Издание Vossius'a перепечатано у Миня в Patr. c. c., gr. s. t. X, с. 1145–1189.

750 - Dräseke. Über die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den Χριστὸς πάσχων. – Iahrbucher für protest. Theol., X. 1884, 657.

751 - Migne, ibid., c. 1172–1177.

752 - Точнее 3^{1/3}.

753 - Dräseke, ibid., s. 659.

754 - ibid., s. 659, 660.

755 - Diatriba de Theodoris et eorum scriptis, Migne, ibid, c. 1209.

756 - Vinc. Riccardus в изд. бесед Прокла (Procli homiliae XX, Romae, 1630; observ. in hom. VI). Ср. Dupin, Bibl. I, 289; Gallandi, Bibl., t. III, p. 28.

757 - Точнее: одну четвертую беседу, которая и помещена между творениями Златоуста в издании Сабилия (Etonae, 1612–1613), t. VII, p. 350.

758 - Oudinus, Comment. de script. eccles. I, 295, 296.

759 - Leo Allatius (Migne, gr. s., t. X, с. 1202 sq), Fabricius, Bibl. VII, 259; Fessler, Institut. patr. 1, 317 и др. Из новейших см. Ryssel, cit. op. ss. 36–38; Harnack, Geschichte d. altchristlich. Literatur. bis Eusebius, Leipzig. 1891, I, 430, 431. Bardenweher, Patrologie, Freiburg, 1894, s. 169.

760 - Migne, gr. s» t. X, с. 1149, C.

761 - Migne, ibid., c. 1185. B.

762 - Migne, ibid., c. 1188. D.

763 - Migne, ibid., c. 1169. D.

764 - Lehner. Marienverehrung in d. ersten Iahrhunderter, s. 182 fg.

765 - Migne, t. X, с. 1168.

766 - Dräseke, ibid., s. 674.

767 - Cod. Theod. XVI, 10, 4. Ср. Гиббон. История упадка и разрушения Римской Империи, М. 1883, ч. 2, стр. 479.

768 - Dräseke, ibid., s. 677.

769 - Dräseke, *ibid.*, s. 676.

770 - Dräseke, *ibid.*, s. 677, 679.

771 - Dräseke, *ibid.*, s. 678, 680.

772 - Dräseke, *ibid.*, s. 677, 678.

773 - Dräseke, *ibid.*, s. 681.

774 - Курсив в приведенной параллели принадлежит нам. –

Из числа выдержек, указанных у Дрэзеке из сочинений Аполлинария, мы исключили одну фразу из послания к Просдокию, которое не принадлежит Аполлинарию (как это признал позднее и сам Дрэзеке, не поместивши его в свое издание догматических сочинений Аполлинария), и одно место из псевдо-Иустинова сочинения «о Троице», тоже Аполлинарию непринадлежащего.

775 - Gregor. Niss. *Antirr.* c. XXVI, XXXIX; Migne, gr. s., t. 45, c. 1197, 1212. – Тв. св. Григ. Нисс., ч. VII, стр. 131, 144.

776 - *De unione*, – Dräseke, p. 401.

777 - Dräseke, *Ibid.*, s. 675.

778 - Dräseke, *ibid.*, s. 676.

779 - Migne, t. X, c. 1172.

780 - См. у Григ. Нисс. *Antirr.* c. XXV, XXXIX, – Migne, gr. s., t. 45, C. 1136, 1196. – *Patrum doctrina de Verbi incarnatione.*, Maji, VII, 20 и др.

781 - История упадка и разруш. рим. имп. ч. 2, стр. 481.

782 - Запрещались только некоторые формы языческого богослужения, противоречившие требованиям общественной нравственности или вызывавшие политическую подозрительность со стороны правительства (напр. гадания).

783 - Migne, t. X, c. 1169. D.

784 - Migne, *ibid.*, c. 1184. B.

785 - Migne, *ibid.*, c. 1152. C.

786 - Migne, *ibid.* c. 1145, 1149, 1160.

787 - S. p. n. Athanasii archiep. Alexandrini *opera omnia quae exstant...* *Opera et studio monachorum ordinis s. Benedicti e congregatione s. Mauri*, t. 1–2, v. 3. Parisiis.

788 - См. *Praefatio*, ap. Migneum, *Patr. cc. gr. s.*, t. 28, p. 9, 10.

789 - Ep. ad Iohannem Antioch. de pace; что здесь Кирилл разумеет именно послание к Епиктету см. заявление Ипатия Ефесского на коллоквиуме 531 г. – Mansi, t. VIII, p. 821.

790 - Вместе с прочими, – подлинными и подложными, – творениями св. Афанасия эти сочинения издавались много раз. Из древнейших изданий на одном латинском языке, перечисленных у Фабриция (Bibl. VIII, 181), мы упомянем Парижское издание 1572-го года (Divi Athanasii Magni Alexandrini Archiepiscopi... *omnia quae extant. opera*), где помещены только два последних из названных сочинений, см. pp. 547–549 и 103–105. В оригинальном тексте все творения Афанасия были изданы впервые в Гейдельберге в 1600–1601 годах (Beati Athanasii Archiepiscopi Alexandrini *opera quae reperiuntur omnia in duos tomos tributa. Ex officina Commeliniana*), затем в Париже в 1627-м году (издание, заслужившее в науке поэтическую оценку) и Кельне, или, по Фабрицию (VIII, 182), в Лейпциге в 1686 году (издание, представляющее собой повторение Парижского 1627 года); названные соч. Афанасия см. в Парижском издании, t. I. pp. 591–594; 664–669; t. II, p. 30 sq. и Лейпцигском, t. I, pp. 591–594; 664–669; t. II, p. 30. – Лучшее Бенедиктинское издание уже упомянуто нами; оно приготовлено под руководством Лопина и закончено, после его смерти в 1693-м году, Барнардом Монфаконом; подложные сочинения св. Афанасия здесь отделены от подлинных и составляют собой второй том; названные нами см. t. II, p. 1, 2; 33–36; 49–53. Бенедиктинское издание перепечатано у Миня в 25–28 томах греч. серии.

791 - Лучшее отдельное издание его сделано Caspari с древнего сирского перевода, *Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und Glaubensregel*, Christiania, 1866, ss. 143–160. – В издании сочинений Аполлинария, сделанном Дрэзеке, оно помещено на странице 341–343. Дрэзеке заимствовал его из Кельнского (или Лейпцигского) издания творений св. Афанасия (Vid. Adnot. p. 439), несчитаемого в науке совершенным, и потому повторяет неисправности, уже устранные в изданиях Бенедиктинском и Каспари; см. Dräseke, p. 341, 28, 29 и Migne, t. 28, c. 28 A.; Dräseke, p. 342, 19 и Migne, ibid., c. 28. C.; Dräseke, p. 343, 4 и Migne, c. 29 A.

792 - Migne, gr. s., t. 76, с. 1212, 1213, 849.

793 - Подобно св. Кириллу за Афанасиево сочинение принимали Слово о воплощении Евлогий Александрийский (Phot. Bibl, с. 230, р. 271, 272), Анастасий Синаит (Euthym. Zig. Ponopl., tit. XVI; Migne, gr. s., t. 130, с. 1073) и Иоанн Дамаскин (De natura composita, – Migne, gr. s., t. 95, с. 116, 117).

794 - См. выше.

795 - Mansi, t. VI, p. 700, 745; – Деян. вс. соб. т. 3, стр. 251, 289.

796 - Mansi, t. VI, p. 684; – Деян., там же, стр. 237.

797 - Как свидетельствуют сирские рукописи монофизитских сочинений, хранящиеся в Британском музее; см. Wright, Catalogue, р. II, 641, 642 и мн. др.

798 - Maji, p. 143.

799 - В «Contra Monoph.» приводится длинная цитата под именем Полемия, но без надписания. Надписание сообщает автор «Patr. doctrina de verbi incarnatione», воспроизводящий начало цитаты Леонтия (ibid. p. 16). – Два, но различных, фрагмента этого же Полемона передаются у Максима Исповедника, ed. Combef. t. 2, p. 90.

800 - Цитата Полемона читается так: καὶ εἴναι αὐτὸν θεοῦ, καὶ θεὸν κατὰ σάρκα (Leont. p. 144)... далее правильно. В современных же изданиях это место читается так: εἴναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ανθρώπου κατὰ σάρκα (р. 16). Какое чтение считать правильным? Аналогия и подлинные выражения Аполлинария стоят в пользу последнего чтения. Так Феодорит цитирует следующие слова Аполлинария: «πρὸς κυνοῦμεν δὲ θεόν, σάρκα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου πρὸς λαβόντα καὶ διὰ τοῦτο ἀνθρώπου μὲν ὄντα κατὰ τὴν σάρκα, θεὸν δὲ κατὰ πνεῦμα (oper. t. IV, Paris, p. 45). Подобным образом и в сочинении о Божественном воплощении Аполлинарий говорит о Христе: «Он (Христос) по духу есть Бог, обладающий славою Божией, по телу же человек, носивший безславный образ человеческий» (см. Greg. Nyss. Antirr. с. XXII, Migne, gr. s., t. 45, с. 1169, р. п. стр. 102; cf. с. XXIII, col. 1169, стр. 104). Вообще, выражение "θεὸν κατὰ σάρκα" было чуждо языку Аполлинария;

он повсюду исповедывал Христа единосущным нам по плоти, то есть, катà σάρκα ἄνθρωπον, а не θεόν. Правда, он допускал выражение: «плоть, – по общению с Богом, – Бог», но тотчас же добавлял «хотя не будучи Богом сама в себе (Adv. fr. Apoll. 86, 2, с. 1961)». В объяснение ошибки цитаты Полемона можно сказать многое: это может быть ошибкой не Полемона, а Леонтия, может быть ошибкой переписчиков того или другого, могла быть и намеренным извращением подлинного текста со стороны Полемона. Полемон склонялся на сторону учения о единосущии плоти Христа Божеству, об обожествлении плоти по существу, как это видно из полемического сочинения Валентина против Тимофея и Полемона, сохраненного у Леонтия (Adv. fraud. Apoll. 86, 2, coll. 1953 sq.) и из сочинения самого Тимофея (ib. col. 1960). Ему, поэтому, было естественно прочесть в словах Аполлинария не θεὸν катà πνεῦμα, а θεὸν катà σάρκα.

801 - Maji, VII; 143

802 - Cf. Leontii Contra Entych. et Nestor. III, 40; Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1377.

803 - Maji, VII, 16.

804 - Формулы Кирилловской цитации: «υράφει ὁ τῆς ἀιδίον μνήμης πατήρ ἡμῶν καὶ ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος... ἐν τοῖς περὶ τῆς σαρκώσεως». – Apologet. pro XII cap. adv. Orient., ad anath. VII, Migne, 79, 349 – "Ἀθανασίου ἐπισκόπου Ἀλεξάνδρείας ἐκ τὸν περὶ σαρκώσεως λόγου". De recta fide ad reginas. Migne, t. 76, с. 1212.

805 - Слова Юлиана к Полемону, In Patr. doctr, Maji, VII, p. 70.

806 - Разумеется фракция аполлинаристов, признававшая плоть Христа и после соединения единосущиою нам.

807 - In «Patr. doctr.» Maji, p. 16 a.

808 - Ibid. p. 70.

809 - Adv. fr. Apoll. 86, 2. col. 1969.

810 - Leont. «De sectis», act. VIII, 5; Migne, 86, 1, с. 1256, 1257.

811 - Migne, 86, 2, с. 1965.

812 - De sectis, act. VIII, Migne, 86, 1, col. 1256.

- 813 - *Contr. Monoph.*, ed. Maji, p. 304.
- 814 - В этом маленьком исповедании Аполлинарий успел привести Гал. 4:4; Лк. 1:34, 35; 1 Иет. 4:6; Рим. 8:32; Мал. 3:6; 1Кор. 16:31, 3; Деян. 2:24; Пс. 109:1; 1Кор. 1:24; 4:5.
- 815 - "Κατὰ σάρκα μόνον τὴν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος". Migne, t. 28, c. 28 B; Dräseke, p. 342, 78. Migne, c. 25; Dräseke, p. 341, 22, 23.
- 816 - Migne, c. 28; B; Dräseke, p. 342, 7, 8.
- 817 - *Dial. I. Opera*, t. IV, p. 45.
- 818 - Migne, c. 28; Dräseke, p. 342, 24, 27–29.
- 819 - Migne, c. 28; Dräseke, 342, 9, 13, 22, 23, 25–26.
- 820 - Migne, c. 28, 29; Dräseke, 342, 343.
- 821 - Maji, VII, p. 16.
- 822 - *Iust. Contr. Mon.* p. 203.
- 823 - *Socr. H. E.* III, 22; *Soz. H. E.* VI, 3; *Theodor. H. E.* IV, I.
- 824 - *Philost. H. E.* VIII. 6. – Migne, gr. s., t. 65, col. 561.
- 825 - Hefele, *Consilgesch.*, I, 708.
- 826 - *H. E.* III, 25.
- 827 - *Socrat.*, *ibid.*
- 828 - *Ibid.*
- 829 - *Iustin. Contra Monophis.* Maji, p. 304.
- 830 - См. Hefele, I, 729.
- 831 - Иовиан занимал престол с 27-го Июня 363-го года по 17-е Февраля 364-го года.
- 832 - s. 122.
- 833 - p. 122.
- 834 - *De sectis, act. VIII*, 4; 86, 1, col. 1256.
- 835 - Об изданиях см. выше; у Миня оно помещено в 28-м томе греч. сер., сс. 89–96.
- 836 - *Fabric. Bibl.* VIII, 194, 175 sq.; Cf. Migne, *ibid.*, c. 19.
- 837 - Cf. Migne, *ibid.*, c. 89.
- 838 - Migne, *ibid.*, c. 89. A. 93. A.
- 839 - *Vid. ap. Migneum*, *ibid.*, c. 89–90, *admonitio*; cf. c. 93.

840 - Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum: Eusebii Caesariensis. Athanasii et Cosmae Aegyptii, Parisiis, 1707, t. II, p. XLVIII и в Бенедиктинском издании.

841 - Fabricius, Biblioth., VIII, 194; Cave, Historia Litter., p. 194; Oudinus, Comment. de script. eccles., 335, 336; Ceillier, Histoire gener., Paris, 1860, IV, 175; Walchius, Bibliotheca patristica, Ienae, 1834, p. 297; Möhler, Athanasios d. Grösse, 8, 566; anm.

842 - Migne, ibid., c. 92. C., c. 93. A.

843 - Ibid., c. 93. A.

844 - Ср. св. Афанасия «свиток к Антиохийцам» и «послание к Епиктету».

845 - Migne, ibid., c. 92. C. 96. A.

846 - Ibid. c. 89. A.

847 - Ibid. c. 93. D.

848 - Dräseke, p. 348.

849 - "Αὶ νῦν σύνοδοι γραφοῦσιν ἀποστολικῶς"; – Migne, ibid., c. 93. D. Какие разумеются здесь соборы, точнее об этом будет сказано ниже.

850 - Antirr. c. VI, – Migne, gr. s., t. 45, c. 1113; Твор. св. Григ. Нисс. VII, 69.

851 - S. p. n. Iohanni Damasceni opera, t. 1, p. 43, 44. Parisiis, 1712.

852 - Его обошел молчанием даже Дрэзеке, на котором лежала прямая обязанность подвергнуть мнение Ле-Кэнья тщательному разсмотрению.

853 - Migne, t. 28, c. 92. A.

854 - Ἐνῶν πρὸς σάρκα, – ibid., c. 92. C.

855 - Φαμὲν οὖν ἡνώσθαι τῇ σαρκὶ τ. θεόν,... ἔνα ὄντα, – ibid., c. 93, B.

856 - Κατὰ τὴν σάρκα σχηματισθεὶς ἡμῖν, – ibid., c. 96. B,

857 - Ibid., c. 93 B.

858 - Ibid., c. 93, 96.

859 - Ibid., c. 92. C.

860 - Ibid., c. 93. С. – Это выражение буквально встречается в послании Аполлинария к Иовиану (Dräseke, p. 341), в сочинении о Божественном воплощении (Gregor. Nyss. Antirr. c. VII; Migne, gr. s., t. 45, c. 1136) и в выдержке из Аполлинария у Феодорита (Oper. t. IV, p. 45).

861 - Migne, gr. s. t. 28, c. 92. AB.

862 - "Ούκ ἀνθρωπίνη τροπῆ, ἀλλὰ θεϊκῆ καθαρότητι", – ibid.

863 - Gregor. Nyss. Antirr., c. XL; – Migne, gr. s., t. 45, c. 1213; Твор. св. Григ. Нисс. т. VII, стр. 147.

864 - Ibid., c. LI; Migne, ibid., c. 1245.

865 - Gregor. Theol. epist. ad Cledon. II; – Migne, gr. s., t. 37, c. 188.

866 - Dräseke, p. 346.

867 - Dräseke, p. 393.

868 - Migne, t. 28, c. 92. A.

869 - Dräseke, p. 382.

870 - Migne, ibid., c. 93. B. cp. Dräseke, p. 396.

871 - Migne, ibid., c. 93. C. Cf. Dräseke, p. 395, 349.

872 - Migne, ibid., c. 93; cp. Dräseke, p. 372; Greg. Nyss. Antirr. c. XXIV.

873 - Migne, ibid., c. 92. C.

874 - Migne, ibid., 93. A.

875 - "Ὑστερὸν ἀποθεωθείς", Migne, ibid., c. 96. A.

876 - Migne, ibid., c. 92. C. 96. A.

877 - Migne, ibid., c. 93. A. 89. A.

878 - Migne, ibid., 93. A.

879 - Migne, ibid., 93. A.

880 - "Καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον"; – ibid.

881 - Migne, ibid., 93. ABC.

882 - Само собой понятно, что здесь мы разумеем только те труды Аполлинария, которые сохранились до нас в более или менее цельном виде.

883 - Dräseke, p. 376, 377.

884 - Migne, gr. s., t. 28, c. 28. A.

885 - Greg. Nyss. *Antirr.* c. IV. XXIV и др. Migne, gr. s., t. 45, c. 1129, 1177 и др. Твор. Григ. Нисс. VII, 68, 110.

886 - *Antirr.* c. VI; Migne, *ibid.*, 1133.

887 - *Ibid.*

888 - Dräseke, p. 395.

889 - Gregor. Nyss. *Antirr.*, c. XXIV, XXV, – Migne, gr. s., t. 45, c. 1197, 1200.

890 - *Epist. ad Nectar.*

891 - Migne, t. 28, c. 92. C. 96. A.

892 - Migne, *ibid.*, c. 93. D.

893 - Migne, gr. s., t. 26, c. 1049, 1052; Тв. св. Афан. ч. III, стр. 329.

894 - Так как в этом году состоялся упоминаемый Афанасием собор в Риме. Ср. Merenda, *De Damasi papae gestis*, Migne, lat. s., t. 13.

895 - Migne, t. 28, c. 92. A. 93. A. C.

896 - Migne, *ibid.*, c. 89. B.

897 - Migne, *ibid.*, c. 89, 92.

898 - Dräseke, p. 348.

899 - *Adv. fraud. Apoll.*, – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1048.

900 - Об изданиях см. выше; у Миня оно находится в 28-м томе греч. серии, сс. 126–132.

901 - *Biblioth.*, VIII, 195.

902 - Migne, *ibid.*, c. 128. D.

903 - Migne, *ibid.*, c. 132. B.

904 - Migne, *ibid.*, c. 123. A.

905 - *Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum*, Paris., 1707, t. II, p. XLVIII.

906 - Fabric. VIII, 195; Dupin (*Nota biblioth.* II, 70) и Oudinus (*Commentar. de script. eccles.*, p. 336) – неопределенно; Ceillier, *Histoir. gener.*, IV, 175, 176.

907 - Le-Quien. S. p. n. Iohannis Damasceni opera, t. I,: *dissertationes*, p. 43. Parisiis, 1712.

908 - Как читается это место в кодексе Базилианском (Migne, t. 28, c. 129, adn. 80); в изданиях вместо "μίαν φύσιν" стоит «μίαν ὑπόστασιν».

909 - Migne, *ibid.*, c. 129. C.

910 - Migne, *ibid.*, c. 129. A.

911 - Le-Quien, *ibid.*, p. 44.

912 - Она употреблена в гомилии 16 раз.

913 - Migne, *ibid.*, c. 128. A.

914 - Leontii Advers. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1968.

915 - *Ibid.*, c. 1964.

916 - Migne, *ibid.*, c. 124. Cf. Greg. Nyss., Antirr. cc. XXV, – Migne, gr. s., t. 45, c. 1176, 1177. Тв. св. Григ. Нисс., ч. VII, стр. 110, 111.

917 - Migne, *ibid.* Cf. Greg. Nyss. c. IV; Migne, *ibid.*, c. 1129.

918 - Migne, *ibid.*, c. 124.

919 - Antirr., c. XLIII, – Migne, gr. s., t. 45, c. 1224, Тв. св. Григ. Нисс. т. VII, стр. 156–157.

920 - Dräseke, p. 377.

921 - Migne, t. 28, c. 124. C.; cf. c. 93. A.

922 - Migne, t. 28, c. 124, 129.

923 - Migne, *ibid.*, c. 124, 129, 132.

924 - Migne, *ibid.*, c. 128. A.

925 - Dräseke, p. 378.

926 - Migne, *ibid.*, c. 129. D. 132. A.

927 - Migne, *ibid.*, c. 129. B. D.

928 - Migne, *ibid.*, c. 129. A.

929 - Migne, *ibid.*, c. 129. D.

930 - Ad Dionys. epist., – Dräseke, p. 349.

931 - Migne, *ibid.*, c. 124.

932 - Migne, *ibid.*, c. 128.

933 - Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1965.

934 - Migne, *ibid.*, c. 1968.

935 - Migne, gr. s., t. 86, 1, c. 1253.

936 - Впервые издано Мураторием в «*Anecdota graeca*», 1709, pp. 341–346 и затем Coustant'ом в «*Epistol. romanor. pontif.*», 1721, app. pp. 62–70, а отсюда перешло в издания Mansi «*Consilior. collect.*», t. II, p. 1191 sqq., и Migne, *Patr. c. c., lat. s., t. VIII*, c. 925 sq. – В 1859-м году de-Lagarde подготовил новое издание этого послания вместе с прочими доктрическими посланиями Юлия и опубликовал его в прибавлении к «*Titi Bostreni quae ex opere Manichaeos... sarvata sunt*», Berolini, p. 114, откуда его и заимствовал Дрэзеке для своего издания сочинений Аполлинария (p. 348 sq; cf. adnot. p. 441).

937 - Все три послания изданы в первый раз Маэм в «*Scriptor. veter. nova coll.*» t. VII, p. 165, – по монофизитской рукописи Ватиканской библиотеки; у Migne см. там же, c. 873–877; de-Lagarde, *ibid.*, p. 118–124; Dräseke, p. 343–347; 394–396; 398–399.

938 - Опубликовано Coustant'ом, *ibid.*, p. 73–80 и затем Erlich'ом (Julii primi, *episcopi romani, ad Prosdocium epistola de Trinitate et incarnatione*, Leipzig., 1750, s. 25–35); оба эти издателя заимствовали его из кодекса Бодлэйской библиотеки в Оксфорде, принадлежащего к концу X-го века (Coxe, *Catalogi codicum mss. Bibli. Bodl.*, p. I, Oxford, 1835, p. 580; Cf. Loofs, *Leontius v. Byzanz*, s. 12–14). У Mansi, см. там же, p. 1245; Migne, *ibid.*, c. 954–960; De-Lagarde, *ibid.*, p. 116.

939 - См. у Mansi, *ibid.*, p. 1251–1254; Migne, *ibid.*, c. 961–963.

940 - Т.е. послание к Просдокию; см. Mansi, t. IV, p. 1187.

941 - «*ώς ἔστιν ἀπὸ πολλῶν ἀντιγράφων καταμαθεῖν*», – Migne, gr. s., t. 86, 1, c. 1256. – Это свидетельство нашло себе полное признание в науке; см. Caspari, *cit. op.*, s. 118, anm. 84.

942 - См. у Mansi, *ibid.*, p. 1251, 1252; Migne, *lat. s. VIII*, c. 961. – Счет фрагментов ведется нами в порядке их размещения у Mansi и Миня.

943 - Он сохранен в реферате Фотия о сочинениях Ефрема Антиохийского под заголовком: «*Ιουλίου... ἐν τῷ λόγῳ τῷ περὶ ὄμοουσίου*» (Bibi, c. 229, p. 266).

944 - Mansi, *ibid.*, p. 1252 и Migne, *ibid.*, c. 962, 963 cf. Migne, *ibid.*, c. 875; de-Lagarde, p. 122, 20–25; Dräseke, p. 347, 12–18.

945 - Найденный в Cod. Reg. 432, – в арабском переводе.

946 - Mansi, *ibid.*, p. 1254 и Migne, *ibid.*, c. 963, ср. Migne, *ibid.*, c. 877; de-Lagarde, p. 124, 1–5; Dräseke, p. 396, 14–17.

947 - Он сохранился также и в упомянутом Cod. Reg. 432.

См. Mansi, p. 1253, adn. I; Migne, *ibid.*, c. 963, adn. 1.

948 - Как это явствует из следующего сопоставления:

Фрагмент Послание о единстве
Cum ipse Deus appellatur, nemo
humanitatem ejus, quae cum divinitate conjuncta est, inficietur; cum
vero humanitatis suae nomine appellatur ob corpus, quod assumpsit,
nemo dignitatem ac dominium ejus vocet in dubium. Post unionem
nemo illum dividat tanquam duarum naturarum principium. Ut enim
homo constans ex duabus perfectis partibus natura distinctis, anima
scilicet et corpore, post unionem tamen est unius naturae et uno
nomine designatur. Cum vocatur corporeus, non ab eo anima
excluditur, ut cum vocatur animatus, non ab eo corpus excluditur.
Mansi, p. 1253, 1254. Migne, c. 963. Ὄτε δοῦλος κατὰ τὸ σῶμα
όνομάζεται, μὴ τις ἀρνήσηται τὴν κυριευτικὴν φύσιν δουλείας
όνόματι μετὰ τοῦ σώματος δηλουμένην, καὶ πάλιν, ὅτε
καταβεβηκὼς ἐξ οὐρανοῦ κηρύσσεται ἄνθρωπος ἐπουράνιος, μὴ τις
ἀρνήσηται τὴν τοῦ σώματος πρὸς θεότητα συμπλοκήν· οὐ
διατέμνεται... οὐδὲ πράγματι, οὐδὲ ὄνόματι... ὅπερ καὶ ἐπὶ κοινοῦ
ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται, φύσιν μίαν πληρούντων
καὶ ἐνὶ ὄνόματι δηλουμένων, ἐπεὶ καὶ σάρξ ὅλον καλεῖται, μὴ
περιαιρουμενῆς ἐν τοῦτῳ τῆς ψυχῆς καὶ ψυχὴ τὸ ὅλον
προσαγορεύεται, οὐ περιαιρουμένου τοῦ σώματος. Migne, *ibid.*, c. 873; de-Lagarde, p. 119, 24–28, 34–39; Dräseke, p. 344, 5–10, 17–21.

949 - Лучшим и основательнейшим исследованием об этом
письме наука обязана первому издателю его Мураторию,
приписавшему его Аполлинарию (*Disquisitio Muratorii* перепечат. у
Mansi, II, p. 1197 sq. и Migne, *lat. s.*, VIII, c. 938 sq) Результат
исследования Муратория был принят большинством старых
ученых и в настоящее время окончательно признан в науке; см.
Sirmondi, *oper. t. II*, p. 448; Le Quien. *dissert. II ad Damasc.*;
Tillemont, *Memoir.*, VII, not. 11; Walch, *Ketzergesch.*, III, 140; Cave,
Hist. litt., 1, p. 204; Caspari, *cit. op.*, s. 102 sq; Dräseke, p. 441;

Harnack, Dogmengesch II, s. 312 anm. 1. Bardenweher, Patrolog.; s. 225.

950 - De vir. illustr. c. LXIX.

951 - Herzog's Real.-Encyclop. VIII, 156.

952 - См. Migne, lat. s., t. 54, c. 714, not. n, c. 716, not. f., et c. 718, not. h. – В сборнике документов, относящихся к истории несторианства, изданном впервые Lupus'ом, к письму Евтихия к папе Льву непосредственно присоединяется пространное извлечение из послания к Дионисию с таким надписанием: «exemplar Julii ep. urbis Romae, ut asserunt Eutychis scripta ad Dionysium episcopum, cuius sensu ductus ipse Eutyches decidit in errorem, или (как исправляет его Baluzius), «ex epistola Julii ep. urbis Romae, ut asseruit Eutiches, scripta ad Dionysium.

953 - Cp. Herzog's Real-Encycl. V, 9.

954 - Liber de Scriptor. eccl., c. 2.

955 - Mansi, VIII, 821.

956 - Кроме названных полемистов, подлинность послания Юлия к Дионисию отвергали – Iustinian., Contra Monoph., ed Maji, VII, 303; Eulog. Alex. apud Phot., Bibl., c. 230, p. 272; Facundus, Pro defension. trium capit. c. 5; Migne, lat. s., 67, c. 551, – причем первые два приписывали его Аполлинарию.

957 - Leont., Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., 86, 2., c. 1949, ср. Migne, lat. s., t. VIII, c. 929. A. 934–935.

958 - Patrum. doctrina, ed. Maji, VII, 16, 17.

959 - «Λίαν ἐλληνισμένη», Maji, VII, p. 17, 304.

960 - De Sectis, VIII, 3; – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1256.

961 - De-Lagarde, p. 114, 1–5; Dräseke, p. 348, 11–13.

962 - De-Lagarde, p. 114, 5–14; Dräseke, 348, 13–22; ср. Greg. Nyss. Antirr. c. VI; Migne, gr. s., t. 45, c. 1133, 1136.

963 - De-Lagarde, p. 114, 14–19; Dräseke, p. 348, 22–27.

964 - De-Lagarde, p. 114, 19–30; Dräseke, p. 349, 1–11; ср. Epist. ad Iovian., Dräseke, p. 341; Patr. doctr., Maji, VII, p. 16; Iustin., Contra monoph., Maji, VII, p. 302.

965 - Об употреблении термина, «όμοιώμα» см. выше.

966 - De-Lagarde, p. 114, 30–75; Dräseke, p. 349, 11–16.

- 967 - Dräseke, p. 349, 19–21; de-Lagarde, 114–115.
- 968 - De-Lagarde, p. 115, 2–8; Dräseke, p. 349, 21–27; cp. epist. ad Iovian., – Dräseke, p. 341; Leont. Byz., Contr. Monoph., ed. Maji, VII p. 143; Patrum doctrina, p. 16.
- 969 - De-Lagarde, 115, 8–19; Dräseke, p. 348, 27.
- 970 - De-Lagarde, 115, 19–35; Dräseke, 349; 350.
- 971 - De-Lagarde, 115; 116; Dräseke, 350, 17–37; 351, 1–3.
- 972 - De-Lagarde, p. 116, 21–30; Dräseke, 351, 3–9.
- 973 - De-Lagarde, p. 115; 116; Dräseke. p. 350: 19, 20.
- 974 - De-Lagarde, p. 115, 35; Dräseke, p. 350, 16.
- 975 - De-Lagarde, p. 116, 8–10; Dräseke, p. 350, 28–30.
- 976 - De-Lagarde, p. 116, 21, 22; Dräseke, p. 351: 4, 5.
- 977 - De-Lagarde, p. 116, 26–30; Dräseke, 351, 8–13.
- 978 - Cf. Leont., Adv. fraud. Apoll. Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1949; Patr. doctr., Maji, p. 17 etc.
- 979 - Disquisitio Muratorii у Миня, lat. s., t. VIII, 951.
- 980 - De sectis, act. VIII, 3; Migne, gr. s., 86, 1, 1253.
- 981 - Vid. apud. Migne, lat. s., t. VIII, c. 925, adn. 1.
- 982 - Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2. c. 1949, 1964.
- 983 - Maji, p. 17 a.
- 984 - Ibid.
- 985 - Contra Monoph., Maji, p. 302.
- 986 - Coustant., Epistol. roman. pont., app., p. 60; Cf. Migne, lat. s., VIII, 928.
- 987 - См. Migne, gr. s., t. 28, c. 79–80; admonitio.
- 988 - H. E., II, 15.
- 989 - Socr., H. E. II, 36.
- 990 - Sozom. VI, 31.
- 991 - Adv. fraud. Apoll.; Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1948.
- 992 - Patr. doctr., Maji, p. 16; Iust. Contra Monoph., p. 302.
- 993 - Apud. Leont., ibid., c. 1969.
- 994 - H. E. VI, 31.
- 995 - Mansi, t. IV, p. 1220.

⁹⁹⁶ - Cf. Epiph. Haer. LXXVII, 2; Mansi, III, 353.

⁹⁹⁷ - См. Leont., Contr. Mon., Maji, p. 131 – «Ιουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης, ἦν καὶ Κυρίλλος περήγαγε χρῆσιν ἐν τῇ κατ' αὐτὴν συνόδῳ" вм. κατ' αὐτὴν след. читать κατ' Ἐφέσον, см. ibid. p. 168.

⁹⁹⁸ - Ap. Phot. Bibl., cod. 239, p. 257; "ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνώσεως».

⁹⁹⁹ - Leont., Contr. Monoph., Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1895.

¹⁰⁰⁰ - Caspari, cit. op., s. 108.

¹⁰⁰¹ - Migne, gr. s., 86, 2, 1961.

¹⁰⁰² - Термин, встречающийся в послании: de-Lagarde, p. 120, 22; Dräseke, p. 345, 6.

¹⁰⁰³ - Patr. doctr., p. 16; Iustinian. Contr. monoph., ed. Maji, p. 302.

¹⁰⁰⁴ - Leont., Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., 86, 2, с. 1968.

¹⁰⁰⁵ - Она простирается от начала послания до слов «τ. ἡμῖν ὄμοουσίου σαρκός», – de-Lagarde, p. 118–120, 1–25; Dräseke, p. 343–345, 1–9.

¹⁰⁰⁶ - От "καὶ γὰρ Παῦλος" до конца.

¹⁰⁰⁷ - De-Lagarde, p. 118; 119, 1–14; Dräseke, p. 343, 10–25.

Ср. Apollin. contr. Diodor.: «как созданное становится несозданным? – как соединенное с несозданным». – Leont., Adv. fr. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1968. А.

¹⁰⁰⁸ - De-Lagarde, p. 119, 14–21; Dräseke, 343; 344. – Ср. отрывок Аполлинария у Леонтия: «и все сродное плоти имеет и Бог по единству с плотию и свойственное Богу получает плоть по единению с Богом», – Adv. fr. Apoll., Migne, ibid., с. 1961.

¹⁰⁰⁹ - de-Lagarde, p. 119; 120; Dräseke, p. 344, 2–22.

¹⁰¹⁰ - de-Lagarde, p. 120, 13; Dräseke, 344, 33.

¹⁰¹¹ - Ср. Аполлин.: «прежде существует человек Христос», – ap. Greg. Niss., Antirr. C. XII, Migne, gr. s., t. 45, с. 1144.

¹⁰¹² - Ср. «Плоть Спасителя не с неба... и не Бог, Бог же она, поскольку соединено в одно Лицо с Божеством,» – ер. ad. Dionis, ap. Leont., Adv. fraud. Apoll. Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1499. А. – В одном месте св. Григорий Нисский замечает:

«Аполлинарий знает какую-то иную плоть, кроме человеческой», Antirr. с. XIX, Migne, gr. s., t. 45, с. 1161; Тв. св. Григ. Нисс., т. VII, стр. 95, 96.

1013 - de-Lagarde, 120, 2–25; Dräseke, p. 344; 345, 1–9.

1014 - У Migne она занимает не много мене половины столбца.

1015 - Maji, Scriptorum veter. nova coll., t. VII, p. 168; cf. p. 163.

1016 - De-Lagarde, p. 118.

1017 - Именно: послание к Просдокию.

1018 - de-Lagarde, p. 118, 24–34; Dräseke, p. 398; 399.

1019 - См. выше, гл. II.

1020 - Caspari, Quellen, 1879, с. 98, anm. 51.

1021 - Dräseke, p. 454.

1022 - de-Lagarde, p. 124, 1–3; Dräseke, p. 396, 14–16.

1023 - Если не считать слишком общего указания автора «De sectis» на семь подложных посланий Юлия.

1024 - Phot. Biblioth., с. 229; ed. Beckeri, p. 259.

1025 - Maji, Script. veter. nova coll., VII, p. 73.

1026 - Cf. de-Lagarde, 123; 124; Dräseke, p. 396, 13–16.

1027 - Quellen, 1879, с. 167, anm. 37.

1028 - p. 453; adnot. XX.

1029 - Mansi, X, p. 1113, – Совпадение в этой цитате из Аполлинария между актами Латеранского собора и автором «Учения Отцов» может вызывать догадку о зависимости последнего от первых, но обосновать эту догадку едва ли возможно, так как в остальных цитатах из Аполлинария такого же совпадения не замечается.

1030 - Как показывает распорядок цитат из Аполлинария в указанном месте актов Латеранского собора.

1031 - Один из подобных списков был также в распоряжении шестого вселенского собора, – см. Mansi, XI, p. 449.

1032 - De-Lagarde, p. 122; 123; Dräseke, p. 394; 395, 1–16.

1033 - De-Lagarde, p. 123, 7–22; Dräseke, p. 395, 17–32.

1034 - De-Lagarde, p. 123, 23–33; Dräseke, p. 395; 396, 1–6.

- 1035 - De-Lagarde, p. 123; 124; Dräseke, p. 396, 6–17.
- 1036 - De-Lagarde, p. 124, 10–14; Dräseke, p. 396, 23–26.
- 1037 - Cp. De-Lagarde, p. 123, 1; 124, 6; Dräseke, p. 395, 10; 396, 19.
- 1038 - Adv. fraud. Apoll. Migne, gr. s., t. 86, 2, col. 1952.
- 1039 - Издан Constant'ом в *Epistol. Roman. pontif.*, 1, 293–298; у Migne. см. lat. s., t. V, col. 144.
- 1040 - Mansi, IV, 1188; ср. Деян. вс. соб. I, 565.
- 1041 - Migne, gr. s., t. 76, с. 343.
- 1042 - Вслед за Кириллом, как подлинное сочинение Феликса, этот отрывок приводили Марий Меркатор (Migne, lat. s., t. 50, с. 681) и др.
- 1043 - Migne, lat. s., t. 54, с. 716.
- 1044 - Mansi, VIII, 820.
- 1045 - Quellen, 1879, s. 121, ант. 88; s. 123, ант. 92.
- 1046 - См. его «*Apollinarios v. Laodicea*», p. 399; cf. adn. XXVI, p. 454.
- 1047 - *Specilegium Romanum*, III, 701, 702. Romae, 1840.
- 1048 - Wright, Catalogue of the Syriae manuscripts in the Britisch Museum, 1872, II, 491.
- 1049 - Mansi, IV, 1188.
- 1050 - Maji, *Specileg.*, III, 702.
- 1051 - Mansi, VIII, 820, 821.
- 1052 - Maji, *Specil.*, ibid.
- 1053 - Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1948.
- 1054 - Впрочем, надписание в различных рукописях передается различно; об этом подробнее см. ниже.
- 1055 - Оно издавалось много раз. Помимо общих изданий соборных актов (Coleti, Labbei, Mansi) упомянем следующие: Routh, *Reliquiae sacrae*, Oxonii, 1814–1818; t. III, p. 367; Maji, *Scriptorum veterum nova coll.*, VII, 162; Walch, *Biblioth. Symb.*, p. 275; Hahn, *Biblioth. d. Symbol.*, s. 129 fg.
- 1056 - Dupin, *Bibliotheque d. auteurs ecclesiast.*, Paris, 1698, t. II, p. 644; cf. Tillemont, *Memoir.*, IV, 301.

- 1057 - Ceiller, *Histioire generale*, III, 607; Hahn, *Bibl. d. Symbol.*, p. 97.
- 1058 - Walch, *Historie d. Ketzereien*, II, 119
- 1059 - *Quellen*, 1879, ss. 161–175. Здесь же помещено и лучшее издание этого исповедания, равно как и сирский его перевод.
- 1060 - *Ibid.*, s. 166.
- 1061 - Caspari, s. 163, 1–3.
- 1062 - Ad Iovian, – Migne, gr. s., t. 28, c. 28; Dräseke, p. 341.
- 1063 - Caspari, *ibid.*, s. 163, 4.
- 1064 - Ad Iustinian. *Contra Monoph.*, Maji, VII, p. 301; Dräseke, p. 401, 22.
- 1065 - *Contra Diodor.*, Dräseke, p. 465, 16.
- 1066 - Caspari, s. 163, 5, 6.
- 1067 - Migne, lat. s., t. 8, c. 876; Dräseke, p. 395.
- 1068 - Caspari, s. 163, 6–13.
- 1069 - Leont. *Adv. fraud. Apoll.* – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1949; Dräseke, p. 348, 8, 9.
- 1070 - Migne, lat. s., t. 8, c. 935; Dräseke, p. 350, 24–27; «исповедуется в нем, – говорит Аполлинарий в послании о единстве, – созданное в единстве с несозданным, а несозданное в слиянии с созданным», – Migne, lat. s., t. 8, c. 873; Dräseke, p. 344, 13–16.
- 1071 - Caspari, s. 164, 1–4.
- 1072 - Migne, lat. s., t. 8, c. 874; Dräseke, p. 345, 1–4.
- 1073 - Caspari, s. 164, 1–11.
- 1074 - Migne, lat. s., t. 8, c. 876; Dräseke, p. 394, 395.
- 1075 - *Adv. fraud. Apoll.*, – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1948.
- 1076 - Иначе Леонтий должен был бы выразиться так: "όποια ἔστιν ἡ Ἀθανασίου ἐπιγευραμμένη ἔκθεσις"...
- 1077 - Caspari, s. 165; cp. s. 162, anm. 7.
- 1078 - Mansi, t. V, p. 176.
- 1079 - Maji, *Script. vet. nova coll.*, VII, p. 162; ex antiquo codice Vaticano. – Май по обыкновению не отмечает века рукописи.

- ¹⁰⁸⁰ - Обе рукописи относятся к XV-му веку.
- ¹⁰⁸¹ - Этого слова нет в Ватиканском кодексе.
- ¹⁰⁸² - Caspari, s. 162; anm. 9, 10.
- ¹⁰⁸³ - См. Zeitschr. f. Kirchengesch., VI, 1884, s. 514.
- ¹⁰⁸⁴ - Wright. Catalogue, II, 643, 925, 946, 956 и др.
- ¹⁰⁸⁵ - Photii Biblioth., c. 229, p. 259.
- ¹⁰⁸⁶ - Migne, gr. s., t. 86, 1, c. 1259.
- ¹⁰⁸⁷ - Maji, Scriptor. veter. nova coll., VII, pp. 163, 164.
- ¹⁰⁸⁸ - Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 3321.
- ¹⁰⁸⁹ - Cp. Gregor. Nyss. Antirr., cc. VI, XXV, XXXIV; Migne, gr. s., t. 45, c. 1133, 1177, 1200 и др.
- ¹⁰⁹⁰ - Cp. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christi, 1, 963–967.
- ¹⁰⁹¹ - Твор. св. Афан., ч. III, стр. 292.
- ¹⁰⁹² - Твор. св. Афан., ч. I, стр. 91.
- ¹⁰⁹³ - Твор. св. Афан., ч. I, стр. 102.
- ¹⁰⁹⁴ - Там же.
- ¹⁰⁹⁵ - Там же, стр. 103.
- ¹⁰⁹⁶ - Послание к Епиктету, – Твор. Афан. ч. III, стр. 330, 331.
- ¹⁰⁹⁷ - Cp. Epiphan. Haer. LXXVII, – Migne, gr. s., t. 43, c. 641, 676. – Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 175, 211.
- ¹⁰⁹⁸ - Epist. ad Iovian., – Dräseke, p. 342.
- ¹⁰⁹⁹ - «διαμείνας ἀναλλοίωτος κατὰ τὴν θεότητα», – Dräseke, p. 342, 12.
- ¹¹⁰⁰ - ibid., Dräseke, p. 343, cp. 370.
- ¹¹⁰¹ - Fidei expositio, – Dräseke, p. 342, ad Iovian., Dräseke, p. 342.
- ¹¹⁰² - Ad Iovian., Dräseke, p. 342, 343; Fidei expositio, ibid., p. 370, 372, 379 и др.
- ¹¹⁰³ - Cp. Voigt, Die Lehre d. Athanasius v. Alexandrin, Bremen, 1861, s. 185 fg.
- ¹¹⁰⁴ - Ad Epict., – Migne, gr. s., t. 26, c. 1065; Твор. св. Афан., ч. III, стр. 340.
- ¹¹⁰⁵ - Sermo de fide, – Migne, ibid., c. 1265.

¹¹⁰⁶ - De incarn. et contra arian., – Migne, gr. s., t. 26, с. 100; Твор. св. Афан. ч. III, стр. 247.

¹¹⁰⁷ - Смысл этого довода Аполлинария тот, что в Троице, при учении о двух сынах во Христе, вводится четвертое лицо человека, рожденного от Марии и что в факте воплощения (соб. рождения) ни одно Лицо из св. Троицы не принимает участия (раждается человек Иисус, а не Бог-Слово).

¹¹⁰⁸ - Epist. ad Damas., – Migne, lat. s., t. 22, с. 256; Твор. блаж. Иеронима, ч. I, стр. 46.

¹¹⁰⁹ - «Ἄσύγχυτοι αἱ φύσεις ἥγουν ὑποστάσεις (Migne, gr. s., t. 75, с. 1381, 13); ἡ τοῦ λόγου φύσεις ἥγουν ὑπόστασις (Apolog. с. Theodoret., – Migne, t. 76, с. 401. A).

¹¹¹⁰ - Ср. Athanas., Tomus ad Antioch., – Migne, gr. s., t. 26, с. 804, 805; Твор. св. Афан. ч. III, стр. 194.

¹¹¹¹ - В этой мысли мы нашли опору в сочинениях св. Иоанна Дамаскина: «признаём, – говорит он, – одну природу Бога Слова, то есть, Его Божества, воплощенную, то есть, соединенную с плотью. Ибо если бы он (речь идет о св. Кирилле) сказал: одна природа Бога Слова, не прибавивши: воплощенная, то безспорно исповедал бы одну природу, но говоря; одна природа Бога Слова и добавляя: воплощенная, в этом слове: воплощенная он означил природу плоти». – De natura composita, – Migne, gr. s., t. 95, с. 117.

¹¹¹² - Epist. ad Dionys., – Dräseke, p. 349, 350.

¹¹¹³ - Epist. ad Dionys., Dräseke, p. 348.

¹¹¹⁴ - De unitat., Dräseke, p. 345.

¹¹¹⁵ - In divin. incarnationis adversarios, Dräseke, p. 396, 23.

¹¹¹⁶ - В актах Латеранского собора 649-го года (Mansi, X, 1113–1116) и у автора «Patrum doctrina de Verbi incarnatione», Maji, VII, p. 20.

¹¹¹⁷ - Epist. ad Cledon., I, Migne, gr. s., t. 37, с. 188; Твор. св. Григор. Богосл., ч. IV, 167.

¹¹¹⁸ - Ullmann, Gregor. von Nasianz, s. 179, 181, 189.

¹¹¹⁹ - Ad Cledon., I, Migne, gr. s., t. 37 с. 186; Тв. св. Григ. Богос. ч. IV, стр. 158, 159.

¹¹²⁰ - Как увидим ниже, в это же время Григорий познакомился с сочинением Аполлинария о воплощении, хотя по прочным данным оно явилось значительно ранее.

¹¹²¹ - Epist. ad Melet., CXXIX; Migne, gr. s., t. 32, с. 537; Твор. св. Вас. ч. VI, с. 258, 259.

¹¹²² - Ad Patroph. CCXIV, Migne, gr. s., t. 32, с. 916; Твор. св. Вас., ч. VII, стр. 198.

¹¹²³ - Ibid.

¹¹²⁴ - Ad Olymp. CXXXI, Migne, ibid., с. 565; Твор. св. Вас., т. VI, стр. 264.

¹¹²⁵ - Adv. Eustaph. CCXXIII; ad Genethl., CCXXIV.

¹¹²⁶ - Epp. ad Olymp. et ad Melet., cit. loc.

¹¹²⁷ - Ad. Melet., cit. loc.

¹¹²⁸ - Как дает понять св. Василий, пользующийся этими словами для обличения Аполлинария.

¹¹²⁹ - Как предполагает русск. перевод, Твор. ч. VI, 258; «почему им необходимо и т.д». А в греческом тексте «им» нет.

¹¹³⁰ - Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1965.

¹¹³¹ - Дрэзеке посвятил этому вопросу целый ряд статей, именно: «Die doppelte Fassung der pseudo-Iustinischen «ἔκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος», въ Brieger's Zeitsch. f. Kirchengesch., VI, 1–46; «Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheil. d. pseudo-Iustinischen Schrift ἔκθεσις πίστεως» (ibid. ss. 503–550); «Über die Auffassungszeit d. pseudo-Iustin. ἔκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος» въ Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theologie, 26, с. 481–497.

¹¹³² - В сокращенном виде эти доводы Дрэзеке изложил в статье «Apollinarios'trinitarische Hauptsschrift» помещенной в введении к его изданию сочинений Аполлинария (Apollinarios v. Laodicea, с. 158–182). Но для большей полноты и в целях беспристрастия, при оценке его гипотезы, мы будем пользоваться не этой его сокращенной статьей, а отмеченными выше.

¹¹³³ - Лучшим изданием всех подлинных и подложных сочинений Иустина единогласно признаётся издание Otto

«Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi». Мы пользуемся 3-м изданием, Ienae 1880; t. III, pars. I.

¹¹³⁴ - См. Otto, prolegomena, p. VIII.

¹¹³⁵ - Harnack. Überlieferung d. Griech. Apologeten. 2-ten Jahrhund; – Texte und Untersuch. 1. B. 1 и 2 Н., с. 165. anm. 152.

¹¹³⁶ - Cp. Otto, De Iustini scriptis et doctrina, Ienae, 1841, p. 63 sqq.

¹¹³⁷ - Ср. Harnack, cit. op., «оно принадлежит времени между 450–600. гг.». Ibid.

¹¹³⁸ - См. статью «Die doppelte fassung d. pseudo-Iustinischen ἔκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ τριάδος, – Zeitsch. f. Kirch.-gesch., VI, 1–46.

¹¹³⁹ - См. pp. VIII-XXII.

¹¹⁴⁰ - Сюда относятся кодексы, помеченные у Отто буквами В (codex Parisinus. sub fine saec. XIII scriptus – p. X), D (codex Coislianus CXX, decimo saeculo ineunte scriptus, – кодекс, выдающийся по древности и авторитету – p. XII) и G (codex Gissensis DCLXIX, 16-го века, составленный, однако, не по BD – p. XIV). К этой фамилии кодексов нужно еще отнести: codex Ambrosianus XIV в., codex Florentinus XXXV plut. VII, XIV века, codex Vaticanus CDXXIII (pp. XX), codex Mosquensis (синодальной библиотеки в Москве, XV века, XXXIV). Эти кодексы мы будем называть в дальнейшем кодексами древнейшей фамилии. В состав второго класса входят кодексы: Parisinus, MGCLXVIII, 12 в; – alter Par. MCXXXVIII, 16 в., – tertius CDL, 1364 г., Coislianus CCXXV, 15 в., Claromontanus LXXXII, 1541 г., argendorutensis IX, XIII-го или XIV в. и др. – вообще древнейший из этих кодексов не превосходит 12 века. В Британском музее существует еще Сирский кодекс 10-го века, но им Отто не пользовался (vid. prolegomena, VIII-XXII).

Опубликованные Питрой фрагменты этого сочинения по сирской рукописи Ватиканской библиотеки (Analecta sacra, IV, Paris., 1883, 11–16; 287–292) относятся к пространной редакции.

¹¹⁴¹ - Dräseke, cit. op., s. 9.

¹¹⁴² - СС. VIII, IX, XI, XII, XVII – добавления против кодексов BDG.

¹¹⁴³ - Cf. c. V, p. 20 et contra Eun. cap. 34; c. 8, p. 28. C. et contra Eun. c. 12.

¹¹⁴⁴ - C. X, p. 36 D cf. Orat. XXIX.

¹¹⁴⁵ - Cit. op., s. 166.

¹¹⁴⁶ - Сочинение начинается так: ίκανῶς τὸν κατὰ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων ἐπελθόντες ἔλεγχον, ἀκολούθως αὗθις τὸν υἱοῦ τῆς πίστεως ἐκτιθέμεθα λόγον, – р. 2. Возможно, что уже в древнейшей редакции это сочинение было надписано именем Иустина и автор вставок хотел только связать его с апологетическими трудами философа, вставивши нечто свое для разъяснения и принявши это «изложение правой веры» за 3-ю положительную часть обширного труда апологета.

Изложение веры и было принимаемо за 3-ю книгу одного произведения. Автор «Patrum doctrina» цитирует его под заголовком «ἐκ τ. ηερὶ τριάδος βιβλίου τρίτου» (Majī, VII, 21, 24 и др.) и только в одном месте "ἐκ τοῦ περὶ τριάδος δεκάτου λόγου"… (Majī, VII, 29); но по догадке Гарнака здесь вместо δεκάτου следует читать τρίτου (I==Γ). (См. cit. op., s. 166, anm. 159.)

¹¹⁴⁷ - C. II, p. 4, 1. Τοίνυν – само по себе не свидетельствует за то, чтобы в предыдущем необходимо что-нибудь заключалось. Так сочинение Плотина к гностикам началось тоже с τοίνυν по свидетельству Порфирия (Ennead., ed Volkm., 1, 10, 9). – Dräseke, s. 503, anm. 1; ср. «Apollin. v. Laodic.», s. 158, anm. 1.

¹¹⁴⁸ - Ни один церковный писатель не цитирует краткой редакции в отдельности; цитаты Леонтия относятся уже к пространной.

¹¹⁴⁹ - Поэтому и в своем издании сочинений Аполлинария он помещает и это «изложение правой веры» в краткой редакции, перепечатав его с издания Отто.

¹¹⁵⁰ - Dräseke, Brieger's Zeitschr. f. K.-G., VI, 515, 516; ср. Apollinarios v. Laodicea, s. 162 fg.

¹¹⁵¹ - Majī, VII, 21, 22, 24 и пр.

¹¹⁵² - См. Otto, Prol., VIII.

¹¹⁵³ - Otto, c. 2, p. 6, 4, 5; Dräseke, p. 354, 13, 14.

- 1154 - Otto, c. 3, p. 6, 15; Dräseke, p. 354, 23.
- 1155 - Otto, c. 3, p. 8, 1; Dräseke, p. 354, 27.
- 1156 - Otto, c. 4, p. 12 sq; Dräseke, p. 355.
- 1157 - Otto, c. 4, p. 16; Dräseke, p. 356.
- 1158 - Otto, c. 17, p. 62; Dräseke, p. 362.
- 1159 - Otto, c. 17, p. 64; Dräseke, p. 363.
- 1160 - Otto, c. 9, p. 30, 18; Dräseke, p. 357, 20.
- 1161 - Zeitschr. f. Kirch.-Gesch., VI, 527–530.
- 1162 - Otto, c. 2, p. 6: 3, 4; Dräseke, p. 354, 12–13.
- 1163 - Otto, c. 2, p. 6: 8, 9; Dräseke, p. 354, 16, 17.
- 1164 - Otto, c. 9, p. 32, 7, 8; Dräseke, p. 357, 29, 30.
- 1165 - Otto, c. 3, p. 6, 14–16; Dräseke, p. 354, 22. 23.
- 1166 - См. выше гл. 2-я этого отдела, стр. 157 сл.
- 1167 - Otto, c. 3, p. 10, 10–15; Dräseke, p. 355, 18–24.
- 1168 - K. μ. π., Maji, VII, p. 170 a. 172 ab. 174 b; Dräseke, p. 374, 1 sq.; 377, 22.
- 1169 - Ibid., Maji, p. 171 a, 174 b; Dräseke, p. 371, 13; 377, 32.
- 1170 - Ibid., Maji, 170 b; Dräseke, p. 371, 5.
- 1171 - Ibid., Maji, 174 b; Dräseke, p. 377, 34.
- 1172 - Ibid., Maji, p. 175 a; Dräseke, 378, 24, 25.
- 1173 - Otto, c. 3, p. 6, II. 15; p. 8, 6, 7, 12, 15, 17 и др.
- 1174 - Zeitschr. f. Kirch.-Gesch., VI, 533.
- 1175 - Zeitschr. f. Kirch.-Gesch., VI, 534, 532.
- 1176 - Anastasii Contra Monoph., Maji, VII, 203.
- 1177 - Otto, c. 11, p. 40, 8; Dräseke, p. 358, 32–34.
- 1178 - Otto, c. 12, p. 48, 8–12; Dräseke, p. 360, 28–30.
- 1179 - Zeitschr. f. K.-G., 536, 538, 539.
- 1180 - Otto, c. 10; p. 34, 15; Dräseke, p. 358, 12.
- 1181 - Otto, c. 15, p. 54; Dräseke, p. 361.
- 1182 - Zeitschr. fur Kirch.-Gesch., VI, fg. cp. Apollinarios v. Laodicea., s. 173 fg.
- 1183 - „Θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τὸ τε προσλαβόν, καὶ τὸ προσλαφθέν: δύο φύσεις εἰς ἐν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ

καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις». – Orat. XXXVII, 2 – Migne, gr. s., t. 36, с. 285. – Сверх того см. Ullmann, Gregor. von Nazianz., s. 278 fg; А.П. Лебедев, Вселенские соборы IV и V вв., стр. 86.

¹¹⁸⁴ - Напр. ἡ στάρξ ἡ ἀνακραθεῖσα τῇ θείᾳ φύσει ἐν πρὸς ἐκείνην ἐγένετο. – Antirr., с. LV; Migne, t. 45, s. 1232, – Ср. еще Böhringer, Die alte Kirche, 8 В., 2 ant., 1876, s. 107. – Rupp, Gregor's von Nyssa Leben und Meinungen, s. 196–198. Лебедев, cit. op., s. 86, 87.

¹¹⁸⁵ - Patr. doctr., Maji, p. 16==Iustin., Contr. Monoph., p. 302.

¹¹⁸⁶ - Κατ. μ. π., Maji, p. 171. b; Dräseke, p. 372, 20.

¹¹⁸⁷ - Περὶ ἐνότητος, – Maji, p. 166 a; Dräseke, p. 344, 14.

¹¹⁸⁸ - Epist. ad Petram, Patr. doctr., p. 16 et Iustinian., Contr. Mon., p. 302.

¹¹⁸⁹ - Patr. doctr., p. 20, et Iustinian., p. 302.

¹¹⁹⁰ - Otto, с. 17, p. 62; Dräseke, p. 362, 28.

¹¹⁹¹ - Otto, с. 17, p. 64, 16–19; Dräseke, p. 363, 16–18.

¹¹⁹² - Dorner, cit. op. II, 3. 57, anm. 24.

¹¹⁹³ - Harnack, cit. loc., определяет время появления сочинения 450–600 гг.; Fritzsche (De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis, p. 121, not. 1) и Möhler (Patrol., 1, 230) также относят его к эпохеmonoфизитских споров, при чем Мёлер и Grabius (apud Otto, De Iustini scriptis et doctrina, p. 65) указывают автора его в лице Иустина, епископа Сицилии, жившего в конце V-го века и составившего между прочим письмо к Петру Фуллону, которое читано было на Римском соборе 782 г. при Феликсе III, против Акакия (vid. Mansi, t. VII, p. 1115), и в котором он защищает учение о двух природах. Авторство этого Иустина вполне бы уясняло собой то обстоятельство, почему позднейший редактор поставил его сочинения в связи с трудами Иустина мученика; он смешал лица по одинаковости имен.

¹¹⁹⁴ - Помещая обозрение фрагментов об этих полемических сочинениях Аполлинария в разряд его догматических сочинений, мы имеем в виду как тесную связь их с прочими оставшимися от чисто догматических его произведений фрагментами, так и то, что эти полемического характера

сочинения к Диодору и Флавиану в сущности только разъясняют положительное учение Аполлинария.

¹¹⁹⁵ - У Мария Меркатора и Леонтия сохранились фрагменты сочинения Диодора "κατὰ Συνομιαστῶν" (перепечатаны у Migne, gr. s., t. 33 с. 1559–1562), но на основании их нельзя решить вопроса, принадлежат ли они этому сочинению против Аполлинария, или составляют особый труд. – Гарнье считает (*Dissertatio de haeresi et libris Nestorii*) это "κατὰ Συνομιαστῶν..." написанным после 392-го года на том основании, что Иероним не упоминает о нем в своем каталоге (*De vir. ill. c. CXIX*), но это основание шатко. Иероним не упоминает ни о каком сочинении Диодора против Аполлинария, но одно из таковых существовало по крайней мере в 70-х годах IV в., ибо Аполлинарий в своем ответе пишет, что Диодор убеждал его отвечать (apud. Leont., *Adv. fraud. Apoll.*, Migne gr. s., t. 86, 2, с. 1969).

¹¹⁹⁶ - См. обсуждение фрагментов его сочинений в этом отношении у Dorner'a, I, 966; anm. 3. – Отчасти эту тенденцию можно проследить и в его соч. «*De engastrimytho*», см. Migne, gr. s., t. 18, с. 652; Iahn, *Texte und Untersuch.*, 1886.

¹¹⁹⁷ - A. Kihn, *Die Bedeutung d. Antioch. Schul.* s. 74, § 65. – Theodor. von Mopsuestia und Iunilius Africanus, с. 187.

¹¹⁹⁸ - Cf. Herzog. *Real-Encycl.*, art. *Diodorus*, t. III, 405.

¹¹⁹⁹ - *Eranistes seu Polymorphus*. – *Theodoreti opera omnia*, ed. Schulze, t. IV, *Halaë*, 1772, pp. 70, 170–172, 255.

¹²⁰⁰ - Cf. Theod., *Dial.* II, p. 170 et Leont., *Adv. fraud. Apoll.* Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1968.

¹²⁰¹ - *Contr. Monoph.*, Maji, *Scriptor. veter. nova collect.*, VII, p. 290.

¹²⁰² - *Dial.* I, p. 70.

¹²⁰³ - *Adv. fraud. Apoll.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1965.

¹²⁰⁴ - В издании сочинений Аполлинария, сделанном Дрэзеке, имеется отдел «*Apollinarii Laodiceni contra Diodorum fragmenti* (pp. 363–368)». Относительно помещенных здесь отрывков должно заметить, что а) заимствованные у Юстиниана из «*Contra Monophisitas* (Maji, VII, 302,303)» и неизвестного

автора «*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*» (Maji, *ibid.*, pp. 16, 17, 20) фрагменты Аполлинария принадлежат особому сочинению его, отличному от того, какое знают Феодорит и Леонтий Византийский, – о чём подробная речь будет ниже; б) два фрагмента, находящиеся на стр. 367, 28–39, и 368, 1, 2, не могут быть относимы к сочинению против Диодора, так как по ясному указанию Феодорита они извлечены им не из "κατὰ κεφάλαιον βιβλίου", а из другого сочинения Аполлинария (ἐν ἑτέρῳ... συγγράμματι); в) на стр. 365, 24, 25 слова Феодорита (ἴδού σοι... διδάσκαλος) ошибочно приняты за продолжение фрагмента Аполлинариева, приводимого Феодоритом, и г) на стр. 365, 35 (как и в издании творения Феодорита, сделанного Шульце, *Dial. II*, р. 70) вместо "ἄνθρωπος" следует читать "θεός", как того требует прямой смысл речи и как это место читается в изданиях Леонтия Византийского (Migne, gr. s. t. 86, 2, с. 1968).

¹²⁰⁵ - *Contra Diod.*, lib. I, с. 14, – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1965 CD; – Dräseke, p. 364. – Первые слова цитаты будут означать заголовки Тимофея, предпосылаемые им выдержкам из Аполлинария, как они переданы у Леонтия.

¹²⁰⁶ - Theodoret. *Dial. I*, p. 70; Dräseke, p. 365.

¹²⁰⁷ - *Contr. Diod. I*, 61, – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1965. D; Dräseke, p. 364.

¹²⁰⁸ - *Contra Diod. I, II*, с. 22; Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1968. A; Dräseke, p. 364.

¹²⁰⁹ - *Contr. Diodor. c. 2*, с. 14; Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1965; Dräseke, p. 364.

¹²¹⁰ - *Ibid.*

¹²¹¹ - *Dial. II*, p. 170, 171; Dräseke, p. 365, 366.

¹²¹² - *Ibid.*

¹²¹³ - *Dial. II*, p. 171; Dräseke, p. 366.

¹²¹⁴ - *Ibid.*

¹²¹⁵ - *Dial. I*, p. 70; Dräseke, p. 365.

¹²¹⁶ - *Ibid.*

¹²¹⁷ - *Dial. III*, p. 255; Dräseke, p. 367.

¹²¹⁸ - *Dial. II*, p. 172; Dräseke, p. 366.

1219 - Dial. II, p. 172; Dräseke, p. 366.

1220 - Contra Diod. lib. I, c. 61; Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1965; Dräseke, p. 364.

1221 - Contr. Diod. lib. I, c. 61; Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1965–1968; Dräseke, p. 364.

1222 - Вопросы и ответы см. там же.

1223 - Contra Diod. lib. I, c. 61; Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1965; Dräseke, p. 364.

1224 - Contr. Diod. lib. II, c. 36; Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1968; Dräseke, p. 364, 365.

1225 - Patr. doctrin., Maji, VII, p. 16; Iustin., Contr. Monoph., p. 303. – К этому же сочинению, вероятно, принадлежат и остальные два фрагмента из сочинения против Диодора, цитируемые названными писателями (Maji, VII, 17, 20, 302, 303).

1226 - Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1968. Ср. Iustinian., Contra Monoph. et Patr. doctrina, Maji, p. 20, 302.

1227 - Mansi, t. XI, p. 449.

1228 - Mansi, ibid.

1229 - Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1968.

1230 - Maji, VII, p. 20, 302; Dräseke, p. 363.

1231 - Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1965; Dräseke, p. 368.

1232 - В изданиях Мая-Миня и Дрэзеке вместо «безтелесного – ἀσωμάτου» читается: «тела – σώματος»; мы следуем переводу Турриана, изготовленному им по рукописям и изданному у Канизия (Lect. Antiqu., I, 606; Antverp., 1725; Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1966), как вполне отвечающему прямому смыслу.

1233 - Так смотрел и Полемон, ученик Аполлинария; он ставил Диодора рядом с Каппадокийцами и св. Афанасием (см. apud. Leont., Contr. Monoph., Migne, gr. s., t. 86, 1, с. 1864) – «Разглашают, – пишет св. Григорий Нисский об аполлинаристах, – будто бы в кафолической церкви некоторые признают в своем учении двух сынов... Не знаю, от кого они это слышали, и на какое лицо направляют удары, ибо я доселе не знаю, кто бы говорил это». – Твор. Григ. Нисск. ч. VII, стр. 203. Cf. Greg. Naz.,

epist. ad. Cledon. II; Migne, t. 37, с. 165; Твор. Григ. Богосл., ч. IV, стр. 173.

1234 - Antirr., с. XXIV, – Migne, gr. s., t. 45, col. 1200.

1235 - Migne, t. 45, pp. 1125–1278; Твор. Григ. Нисск. в русск. перев. т. VII, стр. 61 и сл.

1236 - Ibid., с. 1125.

1237 - Maji, p. VII, p. 16; cf. Iustin., Contr. Monoph., p. 302; Photii. Bibl., с. 230, p. 273.

1238 - Ibid., p. 17==Iustin., ibid., p. 303.

1239 - Ibid., p. 20; Iustin., p. 302, 311; Mansi, X, pp. 1114–1118.

1240 - Theod. Opera, ed. Schulze, t. IV, p. 172–174; 257.

1241 - Ad. Cledon. I, – Migne, gr. s., t. 37, с. 175 sqq.

1242 - De incarnatione contra Apollinarium, – Migne, gr. s., t. 26, с. 1093 sqq.

1243 - На это впервые указано Дрэзеке, Jahrbuch. f. prot. Theologie, 1883, с. 300 fg.

1244 - Iust. Contr. Mon., Maji, VII, 361.

1245 - Ἀντίρρητ., с. XXXIX; Migne, gr. s., t. 45, с. 1212.

1246 - Zu d. christol. Fragmen. d. Apollinar. Iahrbüch. 1883, с. 300 fg; посему и в своем издании сочинений Аполлинария он все фрагменты, сохранившиеся под указанными заголовками, относит к одному и тому же сочинению, см. pp. 381–392; cf. adnotat., p. 451, 452.

1247 - Patr. doctr., Maji, p. 20.

1248 - Contr. Monoph., Majus. p. 301, 302.

1249 - Dial. II, oper. t. IV p. 172.

1250 - Сопоставляя жалобы Григория и уменьшительное обозначение Феодорита Дрэзеке отказывается точнее определить объем Аполлинариева сочинения (cit. op. с. 303), не находя выхода из противоречия, заключенного в этих известиях. Но едва ли то, чему приличествовал термин λογίδιον, могло быть разделено на 13-ть глав? К тому же еще цитата Юстиниана взята далеко не из конца сочинения, как это признаёт и сам Дрэзеке, поместивший ее после выдержки Григория из 18-й главы его Антирритика, состоящего из 59 глав.

- 1251 - Adv. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1973. A.
- 1252 - Leont., cit. loc. cf. Patr. doctr. p. 17 et Iustinian, p. 303.
- 1253 - Antirr. с. IV, Migne, 45, с. 1129.
- 1254 - Antirr., с. II, Migne, gr. s., t. 45, с. 1125; Творения Григ. Нисск. ч. 7-я, стр. 61 . – В дальнейших цитатах первая цифра будет означать главу (caput) Антириритика Григория Нисского, вторая – столбец (columna) 45-го тома Миня, третья – страницу русского перевода в VII части творений св. Григория Нисского, и четвертая – страницу (pagina) издания Дрэзеке.
- 1255 - Cap. II, col. 1125, стр. 61, 62.
- 1256 - C. IV, col. 1129, стр. 64, 65; pag. 381.
- 1257 - Ibid.
- 1258 - C. IV, col. 1129; стр. 65, pag. 381.
- 1259 - Ibid.
- 1260 - C. VI, col. 1133, стр. 69, pag. 381.
- 1261 - Ibid.
- 1262 - C. VIII, col. 1140, стр. 74, pag. 382.
- 1263 - C. IX, col. 1140, стр. 75, p. 382.
- 1264 - C. XII, col. 1144, стр. 80, p. 382.
- 1265 - C. XI, col. 1144, стр. 78, p. 382.
- 1266 - C. XII, col. 1144, стр. 80, p. 382.
- 1267 - C. VII, col. 1136, стр. 71, pag. 382.
- 1268 - C. ХШ, col. 1148, стр. 81, pag. 382.
- 1269 - C. XXII, col. 1169, стр. 102.
- 1270 - C. XVIII, col. 1157, стр. 91, pag. 383.
- 1271 - C. XXIII, col. 1172, стр. 105, pag. 384.
- 1272 - C. XXV, col. 1176, стр. 110, pag. 386.
- 1273 - C. XXV, col. 1177, стр. 111, pag. 386.
- 1274 - C. XXXI, col. 1192, стр. 124, pag. 387.
- 1275 - Cс. XXVIII-XXXI.
- 1276 - Cp. с. XXXV, col. 1200, стр. 132, 133; pag. 387.
- 1277 - C. XXVIII, col. 1184, стр. 117.
- 1278 - "Τὸ ἀνθρώπινον τοῦ λόγου εἰς ἐνεργείαν τὴν ἐν ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες», – in «Patrum doctrina», Maij, VII, p. 20; Dräseke,

п. 385.

1279 - С. XXVIII, col. 1884, стр. 117; pag. 386.

1280 - Аполлинарий строго различал эти два понятия, – С. XXXIV, col. 1197, стр. 131.

1281 - С. XXXV, col. 1201, стр. 135, pag. 388.

1282 - С. XXXV, col. 1200, стр. 134.

1283 - С. XXXVI, col. 1204, стр. 138, pag. 388.

1284 - С. XXXVII, col. 1208, стр. 140, pag. 388.

1285 - С. XXXVI, col. 1205, стр. 139; pag. 388.

1286 - С. XXXVIII, col. 1209, стр. 143; pag. 388.

1287 - Ibid.

1288 - С. XXXIX, с. 1212.

1289 - Patr. doctr., Maji, p. 70; Dräseke, p. 400.

1290 - Ibid.

1291 - С. XL, col. 1213, стр. 148.

1292 - Ad Cleod. I, Migne, gr. s., t. 37, с. 177. Твор. св. Григор. Богосл. ч. IV, стр. 164.

1293 - *De natura hominis*, с. 11; edit. Matthaei, s. 108, 109.

«Души не сохраняются в отдельном месте (теория предсуществования, защищаемая Немезием), ни теперь не творятся (теория креационизма), потому что говорящий так делает Бога соучастником прелюбодеяния, ибо и от него рождаются дети, и ложно бы было сказанное: «почил Бог от всех дел своих», если бы Он и теперь создавал души». (ibid.).

1294 - Athanas., *de incarn*, с. Apoll., 1. 1, – Migne, gr. s., t. 26, с. 1096.

1295 - Ibid., lib. 2, – Migne, с. 1140.

1296 - С. XL, col. 1213; стр. 152; pag. 389.

1297 - Iustin, *Contr. Monoph.*, Maji, p. 311.

1298 - С. XLII, col. 1220, стр. 154; pag. 388.

1299 - С. XLII, col. 1224; стр. 156, 157; pag. 389.

1300 - С. XLIII, col. 1224; стр. 158; pag. 389.

1301 - С. XLIII, col. 1228; стр. 160; pag. 389.

1302 - *Contra Monoph.*, Maji, p. 301 cf. Mansi, X, 1114–1118; Dräseke, p. 384.

1303 - C. XLV, col. 1232, стр. 166.

1304 - *Apud. Iustinian.*, p. 301.

1305 - *Ibid.*, p. 302.

1306 - C. XXIV, col. 1228; стр. 162; pag. 389.

1307 - C. XLV, col. 1233; стр. 167; pag. 390.

1308 - C. XLVIII, col. 1240, стр. 173; pag. 390.

1309 - C. XLIX, col. 1241, стр. 174, 175; pag. 390.

1310 - C. L, col. 1244, стр. 177; pag. 390.

1311 - C. LVIII, col. 1265, стр. 198.

1312 - C. LI, col. 1245; стр. 178–180; pag. 391.

1313 - C. LI, col. 1245, стр. 178; pag. 391.

1314 - C. LVI, col. 1260, стр. 193; pag. 391.

1315 - C. LII, col. 1248, стр. 181; pag. 391.

1316 - C. LVIII, col. 1265, стр. 108, 199.

1317 - C. LIX, col. 1269; стр. 201.

1318 - *Phot. Bibl.*, c. 229, ed. Becker., p. 253. – Фрагменты этой книги извлечены Маэм из сирской рукописи, содержащей в себе апологию Иоанна Кесарийского за Халкидонский собор, – *Scriptor. vet. nova coll. II*, 445; ср. Migne, gr. s., t. 76, c. 1427.

1319 - Hieron., *De vir. illustr.*, c. CXXVI.

1320 - Cave, *Histor. litter.*, p. 405; Walch, *cit. op.*, s., 225.

1321 - См. выше.

1322 - См. Гурьев, Феодор, еп. Мопсуэстский, М. 1880, стр.

116 сл.

1323 - См. Глубоковский, Феодорит, еп. Киррский, т. 2-й, стр. 72 сл.; М. 1890.

1324 - Cap. L, col. 1244; стр. 177.

1325 - C. XLIX, col. 1241, стр. 174, 175.

1326 - *Ad Cledon.*, I, Migne, gr. s., t. 37, col. 184.

1327 - *De natura hominis*, c. I; Migne, gr. s., t. 40, c. 507.

1328 - *Apud Iustinian.*, Maji, p. 301.

1329 - *Ibid.*, p. 311.

- 1330 - Твор. Григ. ч. IV, стр. 156.
- 1331 - С. II, col. 1125, стр. 61.
- 1332 - Cf. Rupp. cit. op., ss. 63–65; Böhringer, Die alte Kirche, t. VIII, ss. 22, 23.
- 1333 - Cf. Dräseke, in Jahrbücher für prot. Theolog., 1887, Oktober, s. 683.
- 1334 - Cf. Zacagni, Notitum, in Migne, gr. s., t. 45, p. 1.
- 1335 - Epist. ad Aegypti episcopos, CCLXV, Migne, gr. s., t. 32, c. 988.
- 1336 - Epist. ad Occident., CCLXIII, ibid., c. 980.
- 1337 - Haer. LXXVII, 1 – Migne, gr. s., t. 42, c. 641–644.
- 1338 - Ibid., c. 20; Migne, cit. tom., c. 669 sqq.
- 1339 - Haer. LXXVII. 2, 20; Migne, gr. s., t. 42, c. 641, 669. – Твор. св. Епиф. ч. 5, стр. 176, 204.
- 1340 - Ad Epist., CCLVIII, Migne, gr. s., t. 32, c. 942; Твор. св. Вас. Вел., VII, 210.
- 1341 - Ad Orient. Migne, gr. s., t. 32, c. 980; Твор. св. Вас. VII, 249.
- 1342 - Adv. fraud. Apoll. Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1961.
- 1343 - Дрэзеке в видах разработки фрагментов Аполлинария и хронологического их распорядка следует тому наблюдению, что учение о трехчастном составе человека впервые раскрыто Аполлинарием в своей книге о Божественном воплощении и что, следовательно, те сочинения его, фрагменты которых говорят о двучастном составе, должны быть написаны ранее 376-го года, тогда как фрагменты с учением о трехчастном составе человека будут свидетельствовать о позднейшем их происхождении. Но здесь как основание, так и выводы не приложимы к разработке фрагментов, и сам Дрэзеке на деле руководствовался уже иными соображениями. Аполлинарий σῶμα и σάρξ употреблял безразлично и часто в одном и том же сочинении (vid. ap. Leont., с. 1964, 1965), к тому же он σάρξ понимал, как eo ipso одушевленную (Antirr., с. VII, Migne, gr. s., 45, с. 1137).
- 1344 - Ad Patroph. CCXLIV, Migne, gr. s., t. 32, c. 916.

- 1345 - Epist. CCLXV; Migne, gr. s., t. 32, c. 980 A 988.
- 1346 - Ep. ad Cledon. I, – Migne, gr. s., t. 37 c. 137; Твор. св. Григор. Богосл., ч. 4, стр. 166.
- 1347 - Haer. LXXVII, 36, 38. – Migne, t. 42, c. 696, 697.
- 1348 - "Οπερ (τοῦτο δόγμα) οὐ πάνυ περὶ αὐτοῦ πεπιστεύκαμεν», – *ibid.*, c. 36.
- 1349 - А. Лебедев, Христ. Чт. 78, II, 279.
- 1350 - Walch. Entwurf d. Historie d. Ketzerei, III, 201; anm. 2, – мнение совершенно необоснованное.
- 1351 - Так, кажется, нужно понимать Semisch'a, in Herzog's Real-Encykl. II, 661, 662; art. Chiliasmus.
- 1352 - Comment. in Isaiam, lib. XVIII, – Migne, lat. s., t. 24, c. 627; Твор. Иеронима, ч. 9-я, стр. 183.
- 1353 - В сочинении о «воскресении» против Оригена.
- 1354 - Iustit. divin. VII, 14 sq.
- 1355 - Hieron. De vir. ill., c. XVIII.
- 1356 - Cp. А. Лебедев, цит. соч.
- 1357 - Dial. II-III, Oper. Theodoreti, ed. Schulze, IV, p. 172–174, 257.
- 1358 - Advers. fraud. Apoll., Migne, gr. s., t. 86, 2, c. 1973.
- 1359 - Patrum doctr., Maji, VII, p. 16, 17.
- 1360 - Contr. Monoph., p. 302, 303.
- 1361 - Dial. II, p. 172, 173; p. Dräseke. p. 385.
- 1362 - Ibid.
- 1363 - Patrum doctr., p. 16==Iustin., contra Monoph., p. 303.
- 1364 - Theod. Dial. II, p. 173; Dräseke, p. 388.
- 1365 - Antirr., c. XLII; Migne, gr. s., t. 45, c. 1224.
- 1366 - Adv. fraud. Apoll., Migne gr. s., t. 86, 2, c. 1973; Dräseke, p. 389.
- 1367 - Это место приводится в Patr. doctr., p. 17, et. Iustinian, p. 303.
- 1368 - Dial. II, p. 173; Dräseke, p. 385, 386.
- 1369 - Ibid., p. 174.
- 1370 - Dial. I. p. 71.

1371 - *Advers. fraud. Apoll.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1973.

1372 - *Jahrbuch. f. prot. Theolog. ss.* 684, 685. Кстати сказать, Дрэзеке ошибочно считат отрывок этой речи у Леонтия за цитату Тимофея аполлинариста; это самостоятельная цитата Леонтия.

1373 - *Zeitschr. f. wissensch. Theologie*, 1888, 4 Heft, с. 471 sq.

1374 - Cf. Dräseke, *ibid.*, Loofs, cit. op. с. 98; Loofs прямо переводит это надписание немецким «*Taufpredigt.*»

1375 - *Sozom.* VI, 25.

1376 - *Apud Iustinian.*, *Contra Monoph.*, Maji, VII, p. 310.

1377 - *Ady. fraud. Apoll.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1968.

1378 - См. Dräseke, p. 399.

1379 - *Socr.*, *Hist. eccl.* III, с. 16.

1380 - Maji, VII, p. 310.

1381 - *Apud. Leont. Adv. fraud. Apoll.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1949.

1382 - *Contr. Monoph.*, p. 310.

1383 - *Apud. Leont. ibid.*, col. 1964. D.

1384 - *Dial.* III, p. 256. – Из трех цитат, приведенных Феодоритом под этим заголовком, мы здесь имеем в виду одну первую; третья буквально находится в «*κατὰ μ. πίστις*», вторая, вероятно, принадлежит к «*книге недоумений*» и ничего общего не имеет с первой.

1385 - У Дрэзеке в издании сочинений Аполлинария к этим же силлогизмам причисляется и «*слово в похвалу еванг. Иоанна*» (pp. 352, 353), но как надписание, так и начало этого слова не позволяют нам согласиться на отожествление его с силлогизмами.

1386 - *Adv. fraud. Apoll.*, Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1961; Dräseke, p. 398.

1387 - *Adv. fraud. Apoll.*, – Migne, *ibid.*, с. 1961–1964; Dräseke, p. 396; 397.

1388 - *Adv. fraud. Apoll.*, – Migne, *ibid.*, с. 1964; Dräseke, p. 397.

1389 - *Gregor. Nyss. Antirr. c. XIX*, – Migne, gr. s., t. 86, 45, с. 1161.

- 1390 - Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1964; Dräseke, p. 397.
- 1391 - Adv. fraud. Apoll., Migne, ibid., 1964; Dräseke, 353.
- 1392 - Adv. fraud. Apoll., – Migne, ibid., с. 1969; Dräseke, p. 368.
- 1393 - Iustinian., Contra monoph., Maji, VII, p. 301; Dräseke, p. 401.
- 1394 - Anastasii presbyteri «Contra Monophys.», – Maji, VII, p. 203; Dräseke, p. 400, 401.
- 1395 - Antirr., с. VII, – Migne, gr. s., t. 45, с. 1137; Твор. св. Григор. Нисского, т. VII, стр. 71, 72.
- 1396 - В актах Латеранского собора 649 года, – Mansi, X, p. 1116. – У Дрэзеке этих фрагментов нет.
- 1397 - Migne, Patr. gr. s., t. 45, с. 1129, 1133.
- 1398 - Cf. Mansi, IV, 1055.
- 1399 - Против манихеев в IV в. писали Евсевий Кесарийский, Евсевий Емисский, Серапион Тмуитский, Афанасий Александрийский, Георгий Лаодикийский и др. – Epiph. Haer. LXVI, 21, – Migne, gr. s., t. 42, с. 65.
- 1400 - Liber paschalis, I, cit. ed., p. 693.
- 1401 - Common. I, 11, – Migne, lat. s., t. 50, с. 653.
- 1402 - Haer. LXVI, 21. – Migne, gr. s., t. 42, col. 65.
- 1403 - Иероним выражается: «feruntur contra hunc (Marcellum) Asterii et Apollinarii libri», – De vir. ill., с. LXXXVI.
- 1404 - Ibid. с. CXX.
- 1405 - H. E. VIII, 12, – Migne, gr. s., t. 65, с. 565.
- 1406 - Klose, Geschichte und Lehre Eunom., с. 34; Fritsche, De Theodor. Mopsuest. vita et scriptis, p. 97; Dräseke in Brieger's Zeitschr. f. Kirchengesch., 1889, I, 35.
- 1407 - См. его статью «Des Apollinarios v. Laodicea Schrift wider Eunomios» в «Zeitschrift für Kirchengeschichte, XI Band. 1889–1890, 1 Heft., ss. 22–62; в сокращенном виде эта статья приложена им к изданию догматических сочинений Аполлинария, см. стр. 122–138.

¹⁴⁰⁸ - Достаточно в данном случае указать на Иеронима (De vir. ill. c. CXVI), Филосторгия (H. E VIII, 12 – Migne, gr. s., 65, 565), Григория Нисского (Contra Eunom., – Migne, gr. s., t. 45) и Фотия (Cod. 4, 5, 6 и др.).

¹⁴⁰⁹ - Basilii opera omnia, stud. Juliani Garnieri, Paris, 1721, t. I, p. XII sq. – Это издание перепечатано Минем в Patrol. curs. compl. – В дальнейшем мы будем цитировать его уже по Миню.

¹⁴¹⁰ - Combef. Basilio recensito, t. II, p. 27.

¹⁴¹¹ - Migne, gr. s., t. 29, Prolegomena: praefatio Garnieri, p. CCXXXI.

¹⁴¹² - Уже Эразм считал невозможным приписать две последние книги Василию; основательное исследование этого вопроса принадлежит Гарнье; впрочем, и оно было дополняемо по более частым пунктам.

¹⁴¹³ - Во втором томе «Библиотеки» Тило, Bibl. patr. graec. dogm., Leipzig, 1854. – В своем издании сочинений Аполлинария Дрезеке поместил и две последние книги против Евномия в качестве несомненно-Аполлинариева произведения, перепечатав их с издания Гарнье (pp. 205–251; cf. adn. p. 401): но в видах практического удобства мы все пять книг против Евномия будем цитировать в дальнейшем по Миню.

¹⁴¹⁴ - Первая часть говорит о Сыне (кн. IV), а вторая о святом Духе (кн. V).

¹⁴¹⁵ - Vid. ap. Migne, gr. s., t. 29, c. 709, adn. 73.

¹⁴¹⁶ - Таких отделов, во всём сочинении насчитывается до 20-ти.

¹⁴¹⁷ - Сведения о рукописях см. ap. Migne, t. 29, in adnot., col. 672 и статье Дрезеке.

¹⁴¹⁸ - В русском переводе дан заголовок, начинающийся со слов: "ἀπορίαι" – «трудные положения и решения и т.д.», – Твор. св. Вас. т. VII, стр. 144, Москва 1846. О нем должно сказать тоже, что и о заголовке Гарнье.

¹⁴¹⁹ - Vid. p. 279, adn. a'.

¹⁴²⁰ - Dräseke, Zeitsch. f. K.-G., XI, 266 27; cf. Apollin. v. Laod., s. 125.

- 1421 - Migne, t. 29, col. 768–774.
- 1422 - Cf. Prolegomena, pp. CCXL- CCXLI; § XII; Garnier, Praef., pp. LXXIV, LXXV.
- 1423 - Dräseke, Zeitsch. f. K.-G., XI, 28, 29.
- 1424 - Migne, gr. s., t. 29, col. 768, 769.
- 1425 - Ennead. V, 1. 1, ed. Dübner, Par. 1855. pp. 299–302.
- 1426 - Это открыто Iahn'ом в его Basilius Magnus Plotinizans, Bern, 1838.
- 1427 - Migne, gr. s., t. 29, c. 701.
- 1428 - «Ἐκείνοι φασι (с. 677, 685, 700), ἐρωτῶσιν (col. 680, 677); он называет своих противников "ἀρειανοί (с. 693)" и даже говорит о "ἀνομοιουσιαστῶν (с. 752)".
- 1429 - См. col. 689, 768 (два раза) и 717.
- 1430 - Photii, Bblioth., ed Beckeri, c. 136, p. 97.
- 1431 - Большая часть 4-й книги и состоит из таких периодов.
- 1432 - Vid. ap. Migne, 29, Vita Basili, p. CLXXXV.
- 1433 - Cf. Garnier, Praefat. in Prolog. Migne, t. 29, p. CCXXXI-CCXXXIII.
- 1434 - Ibid., p. CCXXXIII.
- 1435 - Migne, coll. 581, 588. Твор. св. Вас., т. VII, 69–73.
- 1436 - Ibid. c. 585, 588. – Рус. пер. 73, 72.
- 1437 - Ibid., c. 676; p. п. 147.
- 1438 - Ibid., c. 688; p. п. 159.
- 1439 - Cf. col. 684, 688, 689, 701.
- 1440 - Col. 666; p. п. 139.
- 1441 - Col. 660; p. п. 134.
- 1442 - Vita Basili, ap. Migne, 29, p. CLXXV.
- 1443 - Ad monach., Migne, t. 32, c. 248, 265.
- 1444 - Greg. Naz. epist. LVIII, – Migne, gr. s., t. 37. c. 113. Cf. Migne, t. 32: Praefatio, § III, p. 23 и t. 29; Garnieri Praefatio in Prolegom., p. CCXXXVIII; § III;
- 1445 - Col. 720; p. п. 185.
- 1446 - Col. 722; p. п. 188.
- 1447 - Col. 753; p. п. 214.

- 1448 - Col. 704; cf. adnot. 49.
- 1449 - Col. 616, 617.
- 1450 - Col. 704.
- 1451 - Col. 617.
- 1452 - *Ibid.*
- 1453 - Cf. Garn. in *Prolegom.*, Migne, p. CCXXXIV.
- 1454 - Col. 796.
- 1455 - Col. 568; p. п. 56.
- 1456 - Историческое учение об Отцах церкви, II, 134, прим.

26.

- 1457 - Стр. 398.
- 1458 - *Praefatio*, Migne, t. 29. *Proleg.* p. CCXXXIV.
- 1459 - Rupp, *Gregor's d. Bisch. von Nyssa Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834, s. 134.
- 1460 - *De vir. illustr. c. CXXVIII.*
- 1461 - Cod. 6, 7.
- 1462 - Fritsche, *De Theod. Mops. vita et doctr.*, Halle, 1836, s.

99.

- 1463 - Cod. 4.
- 1464 - Cod. 5.
- 1465 - Cod. 6, 7.
- 1466 - Cf. Photii *Bibl.*, ed. Beckeri, p. 3 cf. c. 138, p. 97.
- 1467 - Cod. 4.
- 1468 - *De vir. illustr. c. CXX.*
- 1469 - *Ibid. c. CIX.*
- 1470 - *Zeitschr. f. K.-G.*, IX, I, 26.
- 1471 - K. μ. π., – Maji, VII, 175; Dräseke, p. 378, 22.
- 1472 - "Καὶ εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείω, δύο ἀνῆσαν, εἰς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἰς δὲ θετός", – ар. Gregor. Nyss., *Antirr. c. XLII*, – Migne, gr, s., t. 45 col. 1220; p. п. стр. 154.
- 1473 - "Τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον ἐκ θεοῦ δι'υιοῦ χορηγούμενον εἰς τοὺς υἱοθετουμένους», K. μ. π., Maji, VII, 175 a; Dräseke, 378: 24; 24, 25.

¹⁴⁷⁴ - В кат. μερ. π., в послании к Петру (Patrum. doctr. de verbi incarn., Maji, VII, p. 16), в сочин. против Диодора (Ap. Leont. «Advers. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2), в отрывках главного христологического сочинения (ар. Greg. Nyss., Antirr. – Migne, gr. s., t. 45) и др.

¹⁴⁷⁵ - «θεὸν μὲν τὸν υἱὸν τῷ ἴδιῷματι τοῦ πατρὸς καλοῦντες, ὡς εἰκόνα καὶ γέννημα», – Maji, p. 170 а. «οὗτος εἰκὼν ἔστι καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς καὶ οὐκ ἀδελφὸς αὐτοῦ», – p. 172 а; cf. 172 в. 174 в.

¹⁴⁷⁶ - Soz. VI, 22.

¹⁴⁷⁷ - Greg. Nasian. ep. ad Cledon. I, – «πνεῦμα ὁ θεὸς γέγραπται», – Кат. μ. π., 172 в. 173 в.; "ἐκ οὐσίας θεοῦ", 173 в.; "ἀγία τριάς μὴ χωριζομένη, μηδὲ ἀλλοτριουμένη", p. 175 а; "ἀχώριστόν ἔστι τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος", p. 176 а. «τὴν τοῦ ἀγίου πνεύματος διαλαλίαν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ ὑπάρχουσαν, καὶ οὕτως ἀπὸ θεοῦ είρημένην», – p. 176, в. и др.

¹⁴⁷⁸ - Dorner, I, 1018.

¹⁴⁷⁹ - Cit. op. s. 63.

¹⁴⁸⁰ - Этот прием особенно часто встречается в катὰ μέρος πίστις.

¹⁴⁸¹ - Praef. in Prelogom. ap. Migne, gr. s., t. 29, p. CCXXXII.

¹⁴⁸² - Migne, t. 29, col. 724.

¹⁴⁸³ - Soz. H. E. VI, 22.

¹⁴⁸⁴ - Migne, t. 29, col. 733; p. п. 198.

¹⁴⁸⁵ - Cf. col. 728, 737.

¹⁴⁸⁶ - Migne, gr. s., t. 32, с. 72.

¹⁴⁸⁷ - Время указано по вычислению Бенедиктина, см. Vita Basilii, – Migne, t. 29. Prolegom. p. CXXII.

¹⁴⁸⁸ - De Spirit., – Migne, t. 32, p. 109.

¹⁴⁸⁹ - Migne, gr. s., t. 32, с. 173.

¹⁴⁹⁰ - Migne, t. 29, с. 728, 733, 737.

¹⁴⁹¹ - De vir. ill. с. CXX.

¹⁴⁹² - Praefatio in Prolegom. ap. Migne, t. 29, p. CCXXXVI.

¹⁴⁹³ - Migne, ibid., с. 689.

¹⁴⁹⁴ - Твор. св. Василия, т. VII, с. 161.

¹⁴⁹⁵ - Именно: ποίημα в Апологетике встречается, по нашему счету, три раза, – Migne, gr. s., t. 30, col. 842, 853, 856, – а γέννημα, – девять, см. ibid., col. 848 (два раза), 853 (дважды), 857, 860, 861, 864, 868.

¹⁴⁹⁶ - Migne, t. 30, c. 848.

¹⁴⁹⁷ - Ibid., c. 864.

¹⁴⁹⁸ - Migne, t. 30, c. 857.

¹⁴⁹⁹ - Migne, t. 45, c. 856.

¹⁵⁰⁰ - Photii Bibl., c. 230, ed. Beckeri, p. 264.

¹⁵⁰¹ - De vir. ill., c. CIX.

¹⁵⁰² - Так в главе об Аполлинарии он не упоминает уже ни о сочинении его против Евномия, ни о сочинении против Маркелла, о которых он говорил ранее.

¹⁵⁰³ - De Trinit., – Migne, gr. s., t. 39, col. 595, 596.

¹⁵⁰⁴ - Socr. IV, 25.

¹⁵⁰⁵ - У Миня 10^{1/2} столбцов.

¹⁵⁰⁶ - Они отмечены римскими цифрами.

¹⁵⁰⁷ - По нашему счету их там 68.

¹⁵⁰⁸ - Cf. Migne, t. 29, col. 672–709.

¹⁵⁰⁹ - Lib. I, Migne, t. 39, c. 291. – В дальнейшем первая цифра будет означать книгу, вторая главу сочинения Диодима о Троице, а третья – column'у Миня. – Cf.: εἰ δὲ ἐγέννησεν, πῶς ἔκτισεν; τὸ μὲν γὰρ κτίσμα εἴποι τις ἀν τοῦ κτίσαντος γέννημα, ὡς ἡμεῖς ἡκούσαμεν, υἱὸι Ὑψίστου, τὸ δὲ ὅντως γέννημα ούν ἀν πότε τοῦ γεννήσαντος κτίσμα κλητείν, – t. III, c. 3, c. 821, 120.

¹⁵¹⁰ - Θεϊκός см. I, XV, 300; I, XXXVI, 441; I, XV, 324; I, XXVI, 392; I, XIX, 368; I, XXVI, 384; II, 2, 464 и др.

¹⁵¹¹ - Vid. index vocum graecorum, ibid., col. 1859.

¹⁵¹² - Πανάγιον πνεῦμα, – II, VI, 556; II, VII, 579; παναγὴς Τριὰς, II, VII, 592; πάντιμος Τριὰς – II, XXV, 748.

¹⁵¹³ - Ὑπερκόσμιον ἀγαθὸν, – I, XVIII, 344; ὑπερόυσιος – II, IV, 484.

¹⁵¹⁴ - III, VII, 849, – однако рядом и "ύιοθεσία" – II, VI, 544.

¹⁵¹⁵ - II, VI, 548; vid. index; vox: ἄγιος.

1516 - I, XXIII, 376.

1517 - I, XXVI, 392; I, XXVII, 397.

1518 - (Πνεῦμα) σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ μνημονευόμενον καὶ συνδοξαζόμενον, — II, I, 452: προσετάχθημεν καὶ συμπροσκυνεῖν καὶ συνδοξάζειν αὐτὸ (Πνεῦμα σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ), — II, V, 493; в последнем случае «ηροσετάχθημεν» указывает на ряд приведенных Дидимом текстов из Св. Писания; так. обр., и здесь учение о спрославлении и споклонении Духа с Отцом и Сыном привязано к словам Писания; νοηθείη τὸ ἄγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ συγκαθέσεσθαι, καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συμβασιλεύειν, — II, XII, 685; τῷ Πατρὶ ἐξ ἵσου συμπροσκυνόμενος καὶ συνδοξαζόμενος αὐτός τε (Υἱός) καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ — III, II, 28, С. 787.

1519 - Adv. Eunom., Migne, 29, с. 766; adnot. 49; De Trinit., Migne, 39, col. 824; adn. 51.

1520 - Col. 701.

1521 - Col. 832.

1522 - De Trinit., c. 836; Contr. Eunom., col. 701.

1523 - Cp. еще De Trin., col. 844; Contr. Eunom., col. 704, 705. De Trin., col. 905 et Contr. Eunom. col. 697; de Trinit., c. 512, 513 et Contr. Eunom., col. 712.

1524 - De Trinit., c. 824 et Contr. Eunom., col. 704.

1525 - Ibid.

1526 - De Trinit., c. 297; adn. 16; Contr. Eun., c. 701.

1527 - De Trinit., c. 316; adn. 3. Contr. Eun., c. 757.

1528 - Bap. 3:36: οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν οὐ λογισθήσεται ἔτερος πρὸς αὐτόν. — De Trinit., c. 399; adn. 35; 792 etc. Contr. Eun., c. 795; adn. 58.

1529 - См. de Trinit., col. 792; adn. 44 — et col. 400 adn. 38.

1530 - Cf. De Trinit., c. 284; adnot. 74 et Contr. Eun., c. 696, cf. col. 676.

1531 - De Trinit., c. 744.

1532 - Contra Eunom., col. 757.

1533 - См. De Trinit., c. 274; adn. 17; c. 317, 354, 363 и др.

1534 - Contr. Eunom., c. 693.

1535 - De Trinit., c. 341.

- 1536 - Contr. Eunom., col. 749; Тв. св. Вас., ч. III, стр. 210.
- 1537 - De Trinit., col. 290.
- 1538 - Vid. adnot. ad Libe. de Trinit. in c. 290; n. 90.
- 1539 - Ibid.
- 1540 - Ср. Н. Глубоковский. Блаж. Феодорит, ч. II, стр. 89 сл.
- 1541 - Lib. II, c. 577; Твор. св. Вас., ч. 3, стр. 65.
- 1542 - Lib. II, c. 616; стр. 97.
- 1543 - Migne, t. 29, col. 693–709.
- 1544 - Dräseke. Apollinarios' von Laodicea «Dialoge über die heilige Dreienigkeit». In «Theologische Studien und Kritik.» von Ullmann, Gotha, 1890, I-e Heft, – ss. 137–171. – Статья эта приложена и к его изданию сочинений Аполлинария, ss. 138–157.
- 1545 - Athanasii dialogi quinque de Sancta Trinitate, cum interpretatione latina Th. Rezae, Lipsiae, 1573.
- 1546 - Vid. Auctarium Theodoreti, Cyrensis episcopi, sive operum tomus quintus. Lutetiae Parisiorum. 1684, p. 273–406.
- 1547 - S. Athanasii opera, quae exstant, Paris., 1698, t. II, p. 471–525.
- 1548 - Scliulze–Nösselt. Beati Theodoreti Ep. Cyri opera, – Halae, 1769–1771, V, 916.
- 1549 - Dräseke, cit. op., St. und Kr., s. 141; cf. Apollinarios v. Laodicea, s. 140, 141.
- 1550 - Vid. Migne, gr. s., t. 28, col. 1113, 1114.
- 1551 - Maximii Confessoris theologi eximiique philosophi operum, t. II, p. 715. Ed. Combefisii. Cf. Migne, gr. s., t. 28, c. 1413–1416. – Мнение Комбейфиза разделяют Dupin, Novelle bibliothèque, IV, p. 110; Tillemont, Memoires, art. XLVII sur Théodore, t. XV, p. 324, Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols und d. Glaubensregel, Christiania, 1879, s. 42, Anm. 18; Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, II, s. 186, Anm. 1.
- 1552 - Auctarium Theodoreti, pp. 273–406. Cf. Migne, gr. s., t. 84, col. 372–382. Гипотезу Гарнье разделяет Oudinus, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, t. I, c. X, p. 1116–1122. Lipsiae 1722. Разбор ее см. у Ceillier'a, Histoire generalle t. XIV, p.

200–211. Подробнее у Н. Глубоковского, Блаженный Феодорит, еп. Кирский, Москва, 1890, т. II, стр. 79–86.

1553 - Real-Encyclop. von Herzog-Plitt., B. XV, s. 407, Leipzig, 1885 г.

1554 - При цитации диалогов мы будем пользоваться вышеупомянутыми изданиями Безы и Шульца и изданием Дрэзеке (– представляющим перепечатку издания Шульца).

1555 - Haer. LXXXI, Migne, gr. s., t. 42, с. 545 – Твор. св. Епиф., ч. 5, стр. 77.

1556 - Bezae, p. 54; Schulze, p. 965; Dräseke, p. 890.

1557 - Bezae, p. 71; Schulze, p. 991; Dräseke, p. 307.

1558 - Эта часть аргументации Дрэзеке, развитая им в Theol. St. und Krit., 90, 155 fg., значительно сокращена (или, лучше сказать, выпущена) в статье о диалогах, приложенной к изданию сочинений Аполлинария; ср. Apollinarios v. Laodicea, s. 154.

1559 - Liber paschalis, I, ed. Paris, p. 693.

1560 - Только в издании Стефана нет 4-го диалога, но это, очевидно, явление исключительное и хорошо объясняется недосмотром переписчика, перескочившего после третьего диалога прямо к пятому, имевшему один и тот же заголовок с четвертым.

1561 - Ср. Greg. Nyss., Antirr., с. IX – Migne, gr. s., t. 45, с. 1140; Твор. св. Григ. Нисс., ч. 7-я, стр. 74, 75.

1562 - Должно заметить, что в число подлинных сочинений Аполлинария Дрэзеке здесь принимает «соч. о Троице» и «против Евномия», которые, как мы видели, не могут быть усвоены Лаодикийскому писателю, – чем уже не в малой степени парализуется доказательная сила сделанных немецким ученым сопоставлений.

1563 - Для характеристики научных приемов Дрэзеке любопытно остановиться поподробнее на рассмотрении того аргумента, который «в первой линии укрепляет» его в предположении о принадлежности диалогов Аполлинарию (Cf. Apollinarios v. Laodicea ss. 151, 152). Вот этот аргумент в его последовательном развитии. «Св. Григорий Богослов во втором

письме к Кледонию обличает двусмысленность выражений, употребленных Виталием, учеником Аполлинария, в его исповедании. Он обвиняет Виталия в извращении понятия о вочеловечении, говоря: «вочеловечился, – толкуют они, – не значит: был в человеке, которого теснейшим образом соединил себе; но значит: беседовал и жил вместе с человеками, и в подтверждение сего прибегают к изречению: по сем на земли явися и с человеки поживе (Вар. 3:38)». Это место книги Варуха, как доказательство в устах Виталия, характеристично: Виталий должен был (?) часто опираться на него, как на решительный довод. Но он учил только тому, что письменно или устно было высказано его учителем Аполлинарием. Мы должны, поэтому, ожидать, что в отрывках Аполлинария, сохранившихся у Григория Нисского, Феодорита и Леонтия, мы где-нибудь натолкнемся на это место Варуха. Однако этого нет». Повидимому, последнее обстоятельство должно было бы убедить Дрэзеке в бесполезности всякой дальнейшей аргументации, привязанной к изречению Варуха 3:38; на деле же мы видим обратное. «Только, – продолжает Дрэзеке, – в сочинении Аполлинария против Евномия находится единственное указание на Варуха 3:36 (– заметим, что здесь приводится не 38-й стих, как в свидетельстве св. Григория Богослова, а 36-й, – с совершенно иным содержанием), но это место в его полной буквальности и связи мы встречаем в 3-м диалоге: «сей есть Бог Наш, и никто другой не сравнится с Ним; Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю; после того он явился на земле и обращался между людьми (Вар. 36–38)»; а если сей явившийся на земли есть Бог Наш, то, – заключает диалогист, – значит, одно Божество Отца и Сына». Итак, у Аполлинария в несомненно принадлежащих ему сочинениях места Вар. 3:38 не встречается; в сочинении против Евномия цитируется 36-й стих, а не 38-й; в диалогах же приводится 36–38-й стихи, но не с целью подтвердить какое-либо христологическое положение (как в свидетельстве Григория Богослова), а для доказательства Божественного равенства Сына с Отцем; что же может следовать отсюда? «Не должны-ли мы, – заканчивает Дрэзеке

свою аргументацию, – связывая указанные факты по смыслу и значению, тотчас же прийти к заключению, что православный (диспутирующий в диалогах) есть никто иной, как Аполлинарий?» – С такими приемами можно доказать что угодно.

- 1564 - Bezae, p. 5, 27; Schulze, pp. 918, 935; Dräseke, 254, 268 и др.
- 1565 - Bezae, p. 24, 25; Schulze, p. 933; Dräseke, p. 266, 267.
- 1566 - Bezae, p. 7; Schulze, p. 919; Dräseke, p. 255.
- 1567 - Bezae, p. 27; Schulze, p. 935; Dräseke, p. 268.
- 1568 - Bezae, p. 43, 44; Schulze, p. 948; Dräseke, p. 278.
- 1569 - K. μ. π., – Maji, VII, p. 1716; Dräseke, 372, 10.
- 1570 - Ibid., Dräseke, p. 374, 7.
- 1571 - K. μ. π., – Maji, p. 172 b; Dräseke, 373, 27.
- 1572 - K. μ. π., – Maji, p. 172 a; Dräseke, 373, 7.
- 1573 - Dial. I., – Bezae, p. 43; Schulze, p. 942; Dräseke, p. 279.
- 1574 - K. μ. π., – Maji, p. 172 a; Dräseke, p. 373, 29.
- 1575 - K. μ. π., – Maji, p. 172 b; Dräseke, p. 373, 32.
- 1576 - K. μ. π., – Maji, 170 a; 172 a; Dräseke, p. 374, 3 и др.
- 1577 - K. μ. π., – Maji, p. 174 b; Dräseke, 377, 32.
- 1578 - Dial. I., – Bezae, p. 26; Schulze, p. 935; Dräseke, p. 268.
- 1579 - Dial. II, – Bezae, p. 50; Schulze, p. 954, 955; Dräseke, p. 283, 284.
- 1580 - Dial. II, Bezae, p. 53; Schulze, p. 956; Dräseke, p. 284.
- 1581 - Dial. II, Bezae, p. 51; Schulze, p. 955; Dräseke, p. 283.
- 1582 - K. μ. π. Maji, p. 173: 6; 172. ab. Dräseke, p. 373: 24; 374: 1, 9 и др.
- 1583 - Dial. I, – Bezae, 10, 11; Schulze, p. 922; Dräseke, p. 257.
- 1584 - Bezae, pp. 44, 56, 81, 95; Schulze, pp. 948, 959, 1011 и др. Dräseke, pp. 279, 286, 324 и др.
- 1585 - Cf. Neumann. Iuliani imp. librorum, contra Christianos quae supersunt, Lipsiae, 1880, Prolegom. p. 23–33. – Гурьев, Феодор, еп. Мопсуестский, Москва, 1890, стр. 171 сл.
- 1586 - Neumann, p. 87 fg.

- 1587 - Neumann, p. 33, Socr. H. E. VII, 27.
- 1588 - О Ефреме ср. Bickell, in Zeitschrift. f. kath. Theolog. 1878, s. 398.
- 1589 - H. E. V; 18.
- 1590 - Bibl. Graec., VII; 662, 663.
- 1591 - De vir. ill., c. 104.
- 1592 - Philost. VIII, 14 et Suidae Lexic. I, 615.
- 1593 - Commonit. I, 11: Migne, lat. s., t. 50, c. 665.
- 1594 - Migne, gr. s., t. 65, c. 565–568.
- 1595 - De vir. ill., c. 104; cf. ep. LXXXIV, ad Oceanum, и др.
- 1596 - Common. I, 11; Migne, lat. s., t. 50, c. 655.
- 1597 - Lexic. I, 615; ed. Bernhardy.
- 1598 - Bibl. Graec. VI, p. 739.
- 1599 - Paulus'a Real-Encyk., IV, p. 416.
- 1600 - Herzogs – Real-Encykl. VII, 153.
- 1601 - V, 18.
- 1602 - Cf. Neumann, cit. op., p. 11.
- 1603 - Soz. V, 18.
- 1604 - По счету Бенед. из. №№ 40, 41; у Migne, gr. s., t. 32, col. 341–348.
- 1605 - См. Vita Basilii у Migne, gr. s., t. 29, p. XXXV.
- 1606 - Cp. Neumann., Prol. 12, 23.
- 1607 - Cf. Neumann., cit. op.; Dräseke, Zeitschr. f. Kirch. – Gesch. 1885, s. 279; Schwarz, De vita et scriptis Iuliani imperatoris. Bonnae, 1888, p. 13.
- 1608 - Cp. Neumann. Prol. 11.
- 1609 - Епифаний, учитель Аполлинария, принадлежал именно к числу лиц, горячо добивавшихся возстановления язычества.
- 1610 - Sozom. V, 18.
- 1611 - Cp. Vogt, Real-Encykl., 10, 303 fg.
- 1612 - Cp. ibid., s. 306.
- 1613 - Vogt. Neuplatonismus und Christen s. 137 fg.

¹⁶¹⁴ - См. Vita Porphir. in ed. Wolfii: *Porphirii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berolini, 1856, p. 8.

¹⁶¹⁵ - Cp. Vogt. *Real-Encykl.* s. 207.

¹⁶¹⁶ - Этой задаче Порфирий посвятил особое сочинение под заглавием "περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας"; им пользовались Евсевий (Praep. Evang. VIII, 10, 3), Псевдо-Иустин (Cohortatio, c. XI) и Кирилл (Adv. Julian.). Фрагменты его изданы и обследованы Вольфом в вышеупомянутом издании.

¹⁶¹⁷ - Cp. Art. Julian. in *Real-Encykl.* VII, 149.

¹⁶¹⁸ - Neander. K.-G., t. 3, s. 60.

¹⁶¹⁹ - Gesch. arian. Haer., II, 93.

¹⁶²⁰ - Κατὰ χριστ. λογ. α, Neum., 179, 180.

¹⁶²¹ - Κατ. χριστιαν. λόγος ἀ, ed. Neumann, p. 167.

¹⁶²² - Philost. ap. Suidam Lexic. I, 115.

¹⁶²³ - Soz., V, 18.

¹⁶²⁴ - Neumann, *Prolegom.*, p. 11.

¹⁶²⁵ - Hieron. *De vir. ill.* c. 104.

¹⁶²⁶ - Vicent. Lir., *Common.*, I, XI – Migne, lat. s., t. 50, t. c.

653.

¹⁶²⁷ - Philost. VIII, 14 – Migne, gr. s., t. 65, c. 565–568.

¹⁶²⁸ - По Иерониму, Мефодий написал 10000 стихов против Порфирия, а Евсевий (Кесарийский) – 25 книг (Epist. ad Oceanum.. LXXXIV) или 30 (De vir. ill. c. LXXXI).

¹⁶²⁹ - Suidae. *Lexicon*, I, 615.

¹⁶³⁰ - Bibl. Graec. VII, p. 662.

¹⁶³¹ - Apud Socrat. H. E. III, 23.

¹⁶³² - Cit. loc.

¹⁶³³ - Comm. ad Math.; cp. Neumann, cit. op. p. 238.

¹⁶³⁴ - Cf. Keim., *Celsus, Wahres Wort*, Zurich, 1873, s. 28, anm. 2.

¹⁶³⁵ - Cf. Fabricius, cit. op., p. 663.

¹⁶³⁶ - Soz. V, 18.

¹⁶³⁷ - Эта гипотеза Дрэзеке раскрыта им в *Brieger's Zeitschr. f. K.-G.*, VII, 1885, ss. 257–308 и в «*Apollinarios v. Laodicea*», ss.

83–99.

¹⁶³⁸ - Лучшее издание его в «Otto, Corpus apologetarum saeculi secundi»; мы пользуемся 3-м изданием этого сборника, Jenae, 1879, voll. III, t. II, p. 18–126. – Русский перевод его см. в «Памятниках древне-христианской письменности», изд. О. Преображенского, Москва, 1863, т. 4, стр. 43–90.

¹⁶³⁹ - Принадлежность Увещания Иустину первый оспаривал Гюльземан, а затем Улин, Циглер, Гербиг, Аренд и Мёлер; см. Otto, *De Justini mart. scriptis et doctrina*, c. V, p. 38 sqq.

¹⁶⁴⁰ - См. Otto, *Corpus apolog.*, *Prolegom.* c. 1.

¹⁶⁴¹ - Semisch., *Justin d. Martyrer*, Breslau, 1840, I, s. 105 сл.

¹⁶⁴² - Как это видно из его статьи, написанной позднее монографии и помещенной в *Herzog'a Real.-Encycl.*, VII, s. 185, 186.

¹⁶⁴³ - См. Harnack, *Überlieferung d. griech. Apologeten, Texte und Untersuch.*, 1, 1–2, 1882, s. 156–158; Volter in *Zeitschr. f. wissensch. Theolog.* 1883, 180–216; Neumann in Harnack's *Theolog. Literatur Zeit.*, 1883, Nr. 25; Harnack, *Geschichte d. altchrist. Literat.*, 1; 108, 109. Bardenweher, *Patrologie*, 1894; 8, 92.

¹⁶⁴⁴ - Volter, *Über Zeit und Verfasser d. pseudo-Justin.* *Cohortatio ad Graecos*, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1883, 180–216.

¹⁶⁴⁵ - Cit. op., s. 92.

¹⁶⁴⁶ - *Überlieferung d. griech. Apolog.*, s. 157; cf. anm. 130.

¹⁶⁴⁷ - *Geschichte d. altchrist. Liter.*, I, 113.

¹⁶⁴⁸ - S. Johann. Damasc. oper., ed. Le-Quien, II, p. 781.

¹⁶⁴⁹ - Photii Bibl., c. 232, ed. Becker., p. 290.

¹⁶⁵⁰ - Вот эти места Увещания (по изданию Отто) и книг против Юлиана (ed. Anberti, *Lutetiae*, 1638, t. IV): Coh. c. VI, p. 36. BC. – *Adv. Julian.* p. 48. BC.; c. VI, p. 38. A. – 48. BC.; IX, 44, D – 15, E; X, 50, B – 180; XI, 54, B – 15, E; XV, 60, DE – 26; XV, 62, B – 33; XVIII, 62, A – 32; XIX, 70, C – 30; XX, 72, D – 34, E; XXII, 78, E – 23; XXXVIII, 126, B – 31.

¹⁶⁵¹ - *Überliefer. d. griech. Apol.*, s. 157, anm. 130.

¹⁶⁵² - Otto, p. 26; Преображенский стр. 46, 47.

¹⁶⁵³ - H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini.

¹⁶⁵⁴ - Им пользовались Феодорит и Немезий (Diels, p. 45).

¹⁶⁵⁵ - Cf. Diels, Prolog, p. 17; cf. pp. 276–280, 283, 285, 392.

¹⁶⁵⁶ - Otto, p. 42; Преображенский, стр. 54.

¹⁶⁵⁷ - Otto, с. IX, p. 42–45; Преображенский стр. 54.

¹⁶⁵⁸ - Euseb., Praepar. Evang., ed. Vigeri, Coloniae, 1688; X, 10, p. 490.

¹⁶⁵⁹ - Первый обратил на это внимание англичанин Ashton; см. его издание *Justini philosophi et mart. apologiae pro Christianis*, явившееся в Кембридже в 1768-м году уже после смерти автора († 1752).

¹⁶⁶⁰ - Довольно обширная литература по этому вопросу указана у Гарнака. *Überlief. d. griech. Apol.*, 157, amm. 130.

¹⁶⁶¹ - Мнение, высказанное еще Ashton'ом.

¹⁶⁶² - К этому воззрению склонялся отчасти Гутшмидт (*Beitrag. zu d. Fragment. d. griech. Histor.*, Fleicken's Jahrbuch., 1860, s. 703); полнее оно развито Фольтером (cit. op.), предполагающим общий источник в хронике Иуста Тиберийского, – современника Иосифа Флавия, – от сочинения которого до нашего времени ничего не сохранилось, – см. Vossius, *De historicis graecis*, I. II, p. 197–199; *Lugduni*, 1651.

¹⁶⁶³ - Об этих историках см. у Vossius'a, cit. op., p. 8 cf. 448; 115–116; 158. 159; 417.

¹⁶⁶⁴ - Eusebii Praepar. Evang., X, 10, p. 490.

¹⁶⁶⁵ - Ibid.

¹⁶⁶⁶ - Ibid., p. 488.

¹⁶⁶⁷ - Otto, с. 12, p. 52; Преображен. стр. 58.

¹⁶⁶⁸ - Eusebii Praepar., X, 10, p. 487.

¹⁶⁶⁹ - Подробнее см. у Schürer'a, «Julius Africanus, als Quelle d. pseudo-Justin. *Cohortatio ad Graecos*, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* II, 3, 319–331. – На стороне этого вывода кроме ученых, указанных Гарнаком, стоят еще сам Гарнак и Енгельгардт, «*Das Christenthum Justinus Martyrers*, Erlangen, 1878. a. 111.

¹⁶⁷⁰ - Otto, с. XI, p. 50; Преображен., стр. 57.

¹⁶⁷¹ - Все собраны и изданы Вольфом. Wolfii, *Porphirii de philosophiis xe oracula hauriendis librorum religiae*, Berolini, 1856.

1672 - Praep. Evang. IX, 10, p. 413.

1673 - См. Wolfii, cit. op., c. IV, p. 43 sq.

1674 - См. Lexic. Suidae под словом: Ιουλιάνος.

1675 - К тому же этот сборник имел целию распространить идеи Зороастра, смешанные с философией Платона. См. Wolfii, cit. op. p. 66.

1676 - Wolf., ibid., p. 29.

1677 - Впрочем, древние церковные писатели часто допускали вариации в передаче чужих слов. Так св. Кирилл, который несомненно пользуется Увещанием, при передаче этого изречения, уже изменяет вопрос псевдо-Иустина так: «кто мудрейшие из народов?»

1678 - Otto, c. 22, p. 76 sqq. – Преображенский, стр. 68 сл.

1679 - Otto, c. 25, p. 86–89; Преображенский, стр. 73.

1680 - См. Procli Commentarius in Platonis Timaeum graece recens. Scheider. Vratislaviae, 1847, p. 163: «τῶν ἐξηγητῶν ἀντιλογίαι πρὸς ἀλλήλους οὐκ ὀλίγαι περὶ τούτου γεγόνασιν».

1681 - τὸ δὲ ἀεὶ ὅν ἐστιν αἰώνιον, – ibid., p. 166.

1682 - Ibid., p. 167.

1683 - См. pp. 165. E. 166. C.

1684 - p. 665.

1685 - Otto, c. XIX, p. 70; Преображенский, стр. 65.

1686 - Bibl. c. 249; ed Beck., p. 438.

1687 - Cf. Nicolai. Griechische Literatur geschichte, 2 B., 2 Н., 675., Magdeburg, 1877.

1688 - Дрэзеке делает попытку определить точнее время написания этой биографии: указывая на тесную связь, в какую повсюду поставляет эта «жизнь Пифагора» Платона, Аристотеля и Пифагора, и на то одушевление, с каким автор ее говорит об Афинах, он полагает, что биография, читанная Фотием, составлена была в эпоху Юлиана каким-нибудь учеником Ямвлиха или кем-либо из философов – друзей Юлиана – Евфразием, Евсевием или Приском (Zeitschr. f K.-G., VII, 289; Apollin. v. Laodic., s. 87, 88). Но этот вывод Дрэзеке не имеет убедительности и пока ничем не подтвержден.

1689 - H. E. IV, 7.

1690 - Otto, c. IX, p. 42; Преображен., стр. 54.

1691 - Otto, c. I, p. 20; c. 35, p. 112; Преображен., стр. 44, 84.

1692 - Otto, c. I, p. 18; Преображен., стр. 43.

1693 - Otto, c. I, p. 18: c. 35, p. 114; Преображен., стр. 43, 85.

1694 - Otto, c. IX, p. 42.

1695 - Otto, c. 35, p. 112.

1696 - Otto, c. I, p. 20; Преображенский, стр. 43.

1697 - Известно, что в апологетических трудах издревле находили себе почетное место стихи сивилл, так что еще Цельс называет христиан *σιβυλλίσται*. Vid. Orig. c. Celsum, 5, 61.

1698 - Cf. Real.-Encycl., t. XIV, p. 317.

1699 - Автор так выражается о книгах сивиллы... Σιβόλλη, ἣς τὰς βίβλους ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ σώζεσθαι συμβαίνει (с. XXXVIII, р. 124). Отсюда выходит, что во время написания Увещания было несколько книг (*τὰς βίβλους*) с стихами сивиллы и что они составляли одно целое. Последнее вытекает как из способа выражения Увещания, так и из того, что для всех их Увещание предполагает одного автора, древнюю Кумскую сивиллу. Cf. adnotat. Marani ad c. XXXVIII.

1700 - Cf. c. XVI, p. 64 et Orac. Sibyll., ed. Alex., v. 7–9; III, 721–723.

1701 - Cf. c. XVI, p. 64 et Orac. Sibyll., IV, 24–30.

1702 - В главе 38-й автор Увещания говорит: «из сказанного Сивиллой узнайте, сколько благ вам доставила ясно и открыто провозвестившая пришествие Спасителя Нашего Иисуса Христа, Который (ὅς) сый Слово Божие, необъятное по могуществу Своему, воспринявшему человека, созданного по образу и подобию, возвратил нас к богочеству наших древних предков, оставивши каковое потомки их обольщением злого демона были вовлечены в почитание несущих богов (с. XXXVIII, р. 122–125)». Соответственное этой характеристике содержание дает VIII-ая книга сивилл. Там также Христос называется Словом, которому все повинуется καὶ λόγος ὁ κτίζων μορφὰς, ὃ πάνθ' ὑπάκούει (v. 100; Orac. Sibyll., ed. Gallaei, p.

738). Ближайшее отношение имеют следующие стихи: καὶ μορφώσει τὸν ἀπ' ἀρχῆς Ἀνθρωπὸν πλασθέντα Θεοῦ ηαλάμησιν ἐν αὐταῖς, Ὅν τ' ἐπλάνησεν ὄφις δολίως Ωστε θεὸν προλιπόντα λατρεύειν ἥθεσι θνητοῖς (v. 85–88; ed. Gallaei, p. 733; v. 259–263 ed. Alex.).

1703 - Это видно из настойчивого указания автора Увещания на то, что Сивилла «ясно и открыто» провозвестила пришествие Спасителя Нашего Иисуса Христа: «τὴν τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄφιξιν σαφῶς καὶ φανερῶς προαγορεύουσα (с. XXXVIII, р. 122 с.)» и в другой раз: «περὶ τῆς τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέλλούσης ἔσεσθαι παρουσίας... προαναφωνοῦσα (р. 124 Е)». Надо заметить, что это единственные места Увещания, где автор-христианин называет имя Иисуса Христа, и что он, сближая воззрения философов с учением Моисея, всюду держится строгой и точной терминологии.

1704 - Cf. Real-Encycl., t. XIV, art.: Sibyllen; Dechent, Die altchristl. Sibyllen-schriflen, Zeitschr. f. K.-G., II, 1878, 4, 481.

1705 - С. XV. Орфические стихи излагавшие учение о происхождении богов, изучались уже во времена Платона (в Федре он называет их ἀπόθετα ἔπη) и носили название ἱερῶν λόγων (cf. Suidae, Lex., ed. Berh., II, 1174). Интерполированная каким-нибудь иудеем часть их и была известна в древне-христианском мире под именем ποιημάτων τῶν κατὰ ἱερῶν λόγων (Cf. Eus. Praep. Ev., XIII; 12, 5, ed. Dindorf. I, 10, et Clem. Cohort. ad Graec. VII) или διαθηκῶν (заветов) (Cf. De monarch. с. 2; ed. Otto, р. 132, 134), которые и цитирует автор Увещания, называя их просто песнопениями (с. XXXVI). Этими стихами пользовались Тацian (orat. ad Graec. с. 8), Феофил (ad Autol. II, 36), Климент (Protrep., с. 7, 74; Storm. V, 12), Кирилл Алекс. (Adv. Jul. I), Феодорит (De cur. Graec., aft., I). – Другие псевдо-Орфические стихи, названные автором «Оркои – клятвы» позднейшими писателями (Кедрин, Иоанн Малала, Свида) усвояются Ерму Тривеликому (См. Lobeck'a Aglaophamus sive de theologiae mysticae, 1829, а также издание Германа Orphica).

1706 - С. XII. Это, конечно, не тот Аристофан, который осмеивал Сократа. Есть мнение (Langus'a), что здесь Аристофан поставлен ошибкой переписчика вместо Аристотеля,

но, кажется, вернее догадка Сульбургия, что здесь имеется в виду Аристофан, библиотекарь Птоломея (Otto, p. 64).

Последнее вероятнее потому, что стихи носят на себе печатьalexандрийского спекулятивного духа.

¹⁷⁰⁷ - С. 18. Приводимых автором стихов у трагика Софокла нет; они принадлежат позднейшему времени.

¹⁷⁰⁸ - *Zeitschr. f. K.-G.*, VII; 277, 278; *Apollin. v. Laodic.*, s. 93, 94.

¹⁷⁰⁹ - *Zeitschr. f. K.-G.*, VII; 300, 301. – *Apollinar. v. Laodicea*, s. 98, 99.

¹⁷¹⁰ - *Soz. H. E.* V, 18.

¹⁷¹¹ - См. *Zeitschr. f. K.-G.*, VII, 295–299; *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, V, 1892, ss. 75–78.

¹⁷¹² - *Juliani librorum contra Christianos quae supersunt*, rec. Neumann, Lipsiae, 1880, p. 170.

¹⁷¹³ - *Ibid.*, p. 173–175.

¹⁷¹⁴ - Otto, c. 20, p. 72.

¹⁷¹⁵ - *Contra Christ.*, p. 168.

¹⁷¹⁶ - Otto, pp. 40. A. C.; 48. D. и др.

¹⁷¹⁷ - *Contra Christ.*, p. 210 sqq.

¹⁷¹⁸ - *Ibid.*, p. 207.

¹⁷¹⁹ - *Ibid.*, p. 188.

¹⁷²⁰ - *Ibid.*, p. 204.

¹⁷²¹ - *Praeparatio Evangelica*, ed. Vigeri, Coloniae, 1681, 1. XIII, p. 639.

¹⁷²² - Cf. *Praep. Evang.*, XIII, 14, 15, 16, 18 и др.

¹⁷²³ - *Praep. XIII*, 18, p. 703.

¹⁷²⁴ - *Praep. XIII*, p. 639.

¹⁷²⁵ - *Contra Christ.*, p. 202, 203.

¹⁷²⁶ - *Praep. XI*, 5, p. 513.

¹⁷²⁷ - На это указывает точность его цитаты: "Εύσέβιος..., – говорит Юлиан, – φιλοτιμεῖται λογικὴν εἶναι πραγματείαν παρὰ τοῦς Ἐβραίοις (р. 203)», соответствующая же глава Евсевия носит такой заголовок: "περὶ τῆς παρ' Ἐβραίοις λογικῆς πραγματείας".

1728 - *Contra Christian.*, p. 173–175.

1729 - *Praep. XIII*, 18, pp. 703, 704; – Юлиан в своем комментарии слов Платона защищает именно его учение о светилах.

1730 - *Contra Christian.*, p. 167.

1731 - *Praep. XII*, 12, p. 585.

1732 - *Zeitschr. f. K.-G.*, VII, 284–288.

1733 - И сам Дрэзеке не настаивает на этом доводе, так как в статье об Увещании, приложенной к изданию сочинений Аполлинария, он уже не возвращается к нему.

1734 - В самое последнее время гипотезу Дрэзеке о знакомстве Юлиана с Увещанием защищал ученый Asmus в *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1895, 1, ss. 115–155 (138–154); относительно его аргументов, однако, мы должны сказать тоже самое, что уже сказано нами о доводах Дрэзеке.

1735 - *Otto*, с. 38, pp. 122–125.

1736 - Его послание «О единстве во Христе тела с Божеством», как мы видели, должно падать на времена, несколько более раннее чем Александрийский собор.

1737 - Так одно из известий о разсмотренном нами подлоге сочинений Аполлинария идет от Палестинских монахов (Evagr. H.E., III, 21); Леонтий Византийский, выдающийся знаток сочинений Аполлинария, жил в Палестине (Loofs. Leont. v. Byzanz, s. 269–273); древний экземпляр послания Аполлинария к епископам Диокесарии найден был в библиотеке Андрея Сидонского, следовательно, тоже почти в Палестине (Vigne, gr. s., t. 86, 2, с. 1969).

1738 - Поэтическая деятельность Аполлинария и ее значение в истории дальнейшей христианской поэтической литературы остаются до сих пор необследованными в должной мере. Причина этого заключается отчасти в недостатке материала для такого исследования, так как от поэтических его произведений до нашего времени сохранился один Метафраз псалмов, главным же образом в той неблагоприятной оценке, какую до позднейших годов встречала себе у ученых средневековая греческая или византийская литература (см. напр. Nicolai,

Griechische Literaturgeschichte, III B: Die nachklassische Literatur, Magdeburg, 1878; Bernhardy, Grundriss d. griech. Literatur, Halle, 1880; см. напр. т. II, 2, ss. 771 fg.). Поворот, начавшийся в последнее время в науке в отношении к Византии, успел несколько отразиться и на изучении поэтического наследства, оставленного Аполлинарием. Предпринятые немецким ученым Людвигом исследования о Метафразе псалмов Аполлинария дали в себе некоторые новые точки зрения для оценки его исторического положения, и хотя эти исследования еще далеко не закончены, но и они уже достаточно показали, что в этой области филологов ожидает более похвальный успех, чем «в обсуждении глубокомысленных проблем, в роде той, описание ли Африки или открытие Америки дает Гомер в своей Одиссее» (Ludwig in Hermes Zeitschrift. f. classisch. Philol., XШ, 1878, s. 350).

173⁹ - Cp. Krumbacher, Geschichte d. Byzantischer Literatur, München, 1891, s. 305.

174⁰ - Разумеется песнь дев в его «Симпозионе», составленном в подражание «Симпозиону» Платона, – см. Migne, gr. s., t. 18, с. 208–213.

174¹ - Н. Попов, Император Лев VI Мудрый и его царствование, Москва, 1892, стр. 230, 231.

174² - Cp. Krumbacher, cit. op., s. 307.

174³ - Образцом такого рода способностей может служить неизвестный автор трагедии «Страждущий Христос», о которой мы поведем речь ниже.

174⁴ - Борьба с язычеством несомненно служила одной из причин развития поэзии рассматриваемого рода; об этих причинах см. И.И. Цветкова «К истории христианских гимнов на Западе», Москва, 1876, стр. 1–3; Говорова, Св. Григорий Богослов, как христианский поэт, Казань, 1886, стр. 3–5.

174⁵ - Некоторыми произведениями подобного рода филологи пользуются именно в целях критики текста классических поэтов.

174⁶ - О таковых песнях говорит св. Апостол Павел: «исполняйтесь духом, глаголюще себе (оглашая себя) во

псалмех и пениях и песнях духовных (Еф. 5:19)». Что под «песнями духовными» нужно разуметь новый вид христианской песни, об этом см. «Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви», С.-Пб., 1860, стр. 15, 16; Флоринский, «История богослужебных песнопений православной церкви» Киев, стр. 14, 15.

1747 - П.И. Цветков, стр. 1.

1748 - Ср. Говоров, цит. соч., стр. 299–302.

1749 - Ullman. Gregor. v. Nazianz., Gotha, 1866, s. 201; ср. Говоров, стр. 307 сл.

1750 - «Юлиан, – пишет св. Григорий Богослов, – злонамеренно толковал..., будто бы эллинская словесность принадлежит язычеству, а не языку»..., «словесныя науки, – говорил он (Юлиан), – и греческая образованность – наши; а ваш удел необразованность и грубость». – Обличительные слова на Юлиана; Твор. Григ. Богосл., т. 1, стр. 70, 127.

1751 - Ср. там же.

1752 - Soz. H. E. V, 18.

1753 - Soz. H. E., *ibid.*

1754 - Socr. H. E. III, 16.

1755 - В науке этот вопрос решается во всевозможных направлениях, но гораздо реже в том, в каком следует его решить; даже такой аккуратный исследователь, как Крумбахер, склоняется еще на сторону Сократа (см. Geschichte d. Byz. Liter., s. 306).

1756 - Harnack., in Real-Encyclop. v. Herzog-Hauck., B. XIV, s. 416; Jeep., Quellen-untersuchungen zu griechisch. Kirchenhistor., s. 139–141; А.П. Лебедев, Греческие церковные историки IV–VI вв., стр. 167–170.

1757 - А.П. Лебедев, там же, стр. 167.

1758 - Ср. Soz. VI, 22; VI, 25.

1759 - Возраст Аполлинария-отца высчитываем по следующим соображениям: Аполлинарий-сын родился в 305–310 годах, но его отец до своей женитьбы преподавал

грамматику в Берите (Socr., II, 46), значит, женитьба его последовала в возрасте около 30-ти лет: $30++(52-57) = 82-87$.

1760 - Soz. V, 18.

1761 - Socr. H. E., III, 16,

1762 - Suida, Lexic. I, 615.

1763 - Soz. H. E. VI, 25.

1764 - Soz. VI, 25.

1765 - Ibid.

1766 - Epist. lib. II, 49; Migne, gr. s. t. 79, c. 221; Твор. св. Нила Синайского, ч. 2, стр. 23, 24.

1767 - Soz. H. E., VI, 25.

1768 - Apollinarii interpretatio psalmorum versibus heroicis. Ex. biblioth. regia (на одном греческом языке). См. Fabricius, Biblioth. VIII, 595.

1769 - На греческом и латинском языке он был издан Иоанном Бененатом в Париже в 1580-м и в 1613-м году; затем заслуживает упоминания еще издание Сильбургия, Heidelbergae, apud Commelium, 1596. – У Миня текст заимствован из Hallandii Veterum Patrum bibliotheca (t. V, p. 359) и помещен в 33-м томе его Patrolog. curs. compl. gr. s., c. 1313–1537. – Кроме того еще некоторые псалмы Метафраза были издаваемы в отдельности; именно, псалом 50-й (Basil., 1562) и 90-й, – последний под особым заглавием „de aetate hominum“ (Leodici, 1575). – Ср. Fabric., Bibl. VIII, 595, 601.

1770 - См. его статью «Ein neuer Beitrag z. Characteristik d. Iakob. Diassorinos», – которого Людвиг считает виновником интерполяций. Byzant, Zeitschrif., I. 1895, 293–302.

1771 - Apollinarii memaphrasis Psalmorum, I-III; Progr. Konigsberg., 1880; IV–VII, ibid., 1881.

1772 - Fabric. Bibl. VIII. 593, 594. cp. Ludwig in Hermes Zeitschrift f. class. Philol., XIII, 336, 341; Byz. Zeitschr. I, 293 сл.

1773 - Bandini, Catal. Codd. Graec. Biblioth. Mediceo. – Laurentianae, plut. V; cp. Migne, gr. s., t. 33, c. 1627–1634.

1774 - Migne, gr. s., t. 33, c. 1629.

1775 - В Hermes Zeitschrift. f. Class. Philol. XIII, 336–341.

1776 - Ibid., s. 337, vers. 24.

1777 - Отвергнувший этот довод Бандини, Людвиг сначала, однако, стоял на стороне его мнения о непринадлежности метафраза Аполлинарию, но затем сам отказался от этого мнения и признал авторство Аполлинария стоящим вне сомнений, см. *Hermes*, XIII, 335–350; ср. «*Streitzuge in entleg. Gebiete d. griech. Litt. – Gesch.*», *Konigsberg. Stud.*, 1887, I, 63–82. – Разбор первого мнения Людвига см. Dräseke, *zur Psalmen-Metaphrase d. Apollinarios*, *Zeitschr. f. Wiss. Theol.* 1888, 4, 477–487; и «*Apoll. v. Laodicea*, ss. 65–78.

1778 - Migne, gr. s. t. 37, c. 193; Твор. св. Григ. Богосл. ч. 4, стр. 168.

1779 - *Epist. ad Cledon. II*, Migne, *ibid.*, 200; Твор. св. Григ. там же, стр. 173.

1780 - История не сохранила никаких сведений об этом Маркиане. – Дрэзеке отожествляет его с Халкидонским подвижником Маркианом, упоминаемым Феодоритом (IV, 28), но для такого отожествления мы не видим оснований. – См. Dräseke, *Apollinar. v. Laodicea*, s. 72.

1781 - Cp. Dräseke, *Die Abfassungszeit d. Psalmen – Metaphr. Apollin.* – *Zeitschrift. f. Wiss. Theol.*, 1889, I, s. 108–120.

1782 - XIII, 12, p. 211, ed. Dindort.; cp. Dräseke, *ibid.*, s. 112; *Apollin. v. Laodic.*, s. 75.

1783 - Об этом имеется в науке исследование Ritter'a, *De Apollinarij Laodiceni legibus metricis, Episcopij*, 1877. Cp. Krumbacher, *Gesch. Byzant. Liter.*, s. 306.

1784 - Cp. Ludwig, *Die Psalter-Metaphrase d. Apollinarios*, *Hermes*, XIII, 347; *Streitzuge*, *Königsberg. Stud.*, 1887, 1, 82; Krumbacher, *ibid.*, 306, 307.

1785 - Напечатанная впервые в подлинном тексте в 1542-м году в Риме, эта трагедия издавалась очень много раз; см. об этом у Ellisen'a, *Analecten d. mittel – und neugriech. Literatur*, 1, Leipzig, 1855. *Literarhistor. Notizen*. – Как лучшие ее издания из новейших следует отметить: Dübner'a в «*Fragmenta Euripidis*», Paris., 1846, pp. 8–79 (an fin.) и Brambs'a, «*Christus patiens*

tragoedia christiana, Gregorio Nazianzeno falso attributa», Lipsiae, 1885. – Наши цитаты относятся к изданию Брамбса.

1786 - Prologus, v. 2, p. 25.

1787 - Деление это проведено в издании Ellisen'a, которому мы в данном случае и следуем.

1788 - Ellisen, p. XVII; в этом отношении особенно замечательна рукопись Венской библиотеки, упоминаемая в Каталоге Лямбеция (ed. Kollar., IV, 49).

1789 - Caillan в издании творений св. Григория Богослова, перепечатанном у Миня (трагедию см. gr. s., t. 38, с. 131–338), ошибочно утверждает, что имя этого отца стоит только в одном списке трагедии.

1790 - О ней см. Ellisen'a; главнейшие исследования, появившиеся позднее, будут указаны ниже.

1791 - Annal. eccles. ad. an. 34, § 129.

1792 - Vv. 419–432, pp. 52, 53.

1793 - См. Ellisen, p. XXII, sqq.; Brambs. De auctoritate tragoediae christiana, quae inscribe solet Χριστὸς πάσχων», Eichstadij, 1883, p. 45.

1794 - Über die d. Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und d. Χριστὸς πάσχων, –Jahrbuch. f. Protest. Theol. 1884, ss. 659–704.

1795 - Brambs. De auctoritate tragoediae, pp. 7–12.

1796 - H. E. V, 18.

1797 - Prologus, v. 1–7, p. 25, 26.

1798 - Cp. vv. 103–106; p. 33, 34.

1799 - См. vv. 960–970, pp. 82, 83.

1800 - Cp. ст. 1638 sq. 1490, 1535.

1801 - v. 1795, p. 127.

1802 - Brambs. De auctoritate tragoediae, p. 46.

1803 - Döring, De tragoedia Cthrisiava, quae inser. Χριστὸς πάσχων, Prog. Barmen 1864; Brambs, De auctoritate tragoediae, pp. 47–62; Hilbert, Kahn Theodorus Prodromus d. Verfasser d. Χριστός πάσχων sein? Wiev. Stud. VIII, 1886, 282–314.

¹⁸⁰⁴ - Döring указывает автора в лице византийского поэта Цетца; Брамбс, опровергая Дёринга, останавливается на Феодоре Продроме; Гильберг отвечает на предположение Брамбса решительным «нет».

¹⁸⁰⁵ - Как это и принимает Bardenweher, Patrol., 1894, s. 226.

¹⁸⁰⁶ - В Theolog. Literaturzeit., 1891, 332 и в Wochenblatt f. klass. Philologie, 1893, 5, 349 Дрэзеке высказал еще догадку о принадлежности Аполлинарию парофраза еванг. Иоанна, издаваемого под именем Нонна Панопольского, но эта догадка в науке уже признана лишенной всякого основания (см. Bardenweher в «Wetzer und Wette's» Kirchenlexicon, 2 Aufl., s. v. Nonnus» и в «Patrology» s. 224), а потому заниматься еще раз ее разбором было бы излишне.

¹⁸⁰⁷ - Вот перечень этих ошибочно приписанных Аполлинарию сочинений: Три гомилии, сохранившиеся под именем св. Григория Чудотворца; Беседа Ерехтия; Псевдо-Иустиновское «Изложение правой веры или о Троице»; Увещание к эллинам; Трагедия «Страждущий Христос».

¹⁸⁰⁸ - Как и свидетельствуют об этом Иероним и Викентий.

¹⁸⁰⁹ - Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, II, 312. Ср. Dräseke, Zeitschrift. f. Kirchengeschichte, VII, 277, 278.

¹⁸¹⁰ - Harnack, ibid., II, 285.

¹⁸¹¹ - Как называет его Гарнак, – Dogmengeschichte, II, 285, anm. 2.

¹⁸¹² - H. E. VI, 22.

¹⁸¹³ - Dräseke, Zu Athanasius-Frage, Zeitschrift f. wissensch. Theol., 1895, II, 241.

¹⁸¹⁴ - Как признаёт это сам Дрезеке, см. его Apollinarios v. Laodicea, s. 6.

¹⁸¹⁵ - Basil. epist. CCLXV.

¹⁸¹⁶ - Epiphan. Haer. LXXVII, 2, – Migne, gr. s. t. 42, с. 641; Твор. св. Епифания, ч. 5, стр. 176.

¹⁸¹⁷ - Haer. LXXVII, 25; Migne, ibid., с. 677; Твор. св. Епиф., там же, стр. 211, 812.

1818 - Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi, I, 985 fg.

1819 - См. послания Нестория к св. Кириллу и папе Целестину (Mansi, III, 898, 1021, 1024; Деян. вс. соб., I, 341, 372, 377), деяния отступнического собора (Mansi, III, 1266; Деян. вс. соб. I, 651) и его определение («изданныя Кириллом главы, согласные с зловерием и нечестием Аполлинария», – Mansi, III, 1267; Деян. I, 654). – О Феодорите см. Глубоковского, Блаженный Феодорит, т. 1, главу третью.

1820 - Послание Домна к имп. Феодосию, – этот первый полемический памятник противомонофизитской литературы, – говорит об Евтихии: «Евтихий старается возобновить нечестие Аполлинария (Facundi pro defens., VII, 5; Migne, lat. s., t. 67, с. 723, 724)»: на Константинопольском соборе Евтихий осуждается, как именно «страждущий заблуждением Валентина и Аполлинария (Mansi, VI, 748, 820; Деян. всел. соб. III, 291, 353)»; полемисты с монофизитством VI-го века прямо называют Аполлинария «отцом» этой ереси (Justinian, Contra monoph., ed. Maji, VII, 301; ср. Phothii Biblioth., с. 229, ed. Beckeri, p. 255. ср. 250); вообще, в документах, относящихся к истории монофизитства, последователи этой ереси часто обозначаются именем аполлинаристов (примеры см. у Caspari, Quellen, 1879, s. 116, олт. 79).

1821 - Epist. Ad Cledon. II, – Migne, fr. s., t. 37, с. 196; Твор. св. Григор. Богосл. ч. 4, стр. 170.

1822 - См. заключительные замечания к четвертой главе второго отдела.

1823 - Ср. Harnack, Dogmengeschichte. II, 313.

1824 - Ср. Leont. Byzant., Adv. fraud. Apoll., – Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1948.

1825 - Такова основная идея его главного сочинения о Божественном воплощении.

1826 - Термина «ἐνανθρώπησις» Аполлинарий не употреблял, но у него есть глагол «ἐνανθρωπέω»; ученики же Аполлинария, как дает повод думать св. Григорий Богослов, пользовались и термином «вочеловечении», но толковали его применительно к

своему учению. «Вочеловечился, — говорили они, по словам Григория, — не значит: был в человеке, которого теснейшим образом соединил Себе, но значит, что Он беседовал и жил вместе с человеками» (Epist. ad Cledon. II, — Migne, gr. s., t. 37, с. 197; Твор. св. Григор. Богосл., ч. 4, стр. 171).

¹⁸²⁷ - Epist. ad Cledon . I, — Migne, ibid., c. 184; Твор., там же, стр. 162.

¹⁸²⁸ - Antirr. с. XXII, — Migne, gr. s., t. 45, с. 1169; Твор. св. Григор. Нисского, ч. VII, стр. 103.

¹⁸²⁹ - Antirr. с. XXII, Migne, ibid., c. 1172; Твор., там же, стр. 106.

¹⁸³⁰ - Vid. ap. Greg. Nyss. Antirr. с. XXIII, — Migne, ibid., c. 1172: Твор. св. Григор. Нисского, там же, стр. 105.

¹⁸³¹ - Отсюда и параллельными термину «σάρξ» словами для обозначения человеческой природы Христа у Аполлинария служили «σχῆμα» и «μορφή».

¹⁸³² - Так выражался о природе Христа сам Аполлинарий в отрывке послания, сохраненном Юстинианом (Maji, VII, 302; cf. Dräseke, p. 401).

¹⁸³³ - Cp. Leont. Byzant., Adv. fraud. Apoll., — Migne, gr. s., t. 86, 2, с. 1969; cf. Dräseke, p. 368.

¹⁸³⁴ - Ap. Justinian. Contra monoph., Maji, VII, p. 310; Dräseke, p. 352.

¹⁸³⁵ - Antirr. с. II, стр. 61, 62.

¹⁸³⁶ - Ibid. с. XXIII, стр. 105.

¹⁸³⁷ - Epist. ad Cledon. 1, — Migne, gr. s., t. 37, с. 184; Твор. св. Григор. Богосл. ч. 4, стр. 162.

¹⁸³⁸ - Basilii Magr epist. CCLIX.

¹⁸³⁹ - Как утверждает Гарнак, — Lehrbuch. d. Dogmengesch. II, 313.

¹⁸⁴⁰ - Н. Е. V, 3.

¹⁸⁴¹ - Монофизитская ересь, таким образом, прямо примыкала к воззрениям Аполлинария на первой ступени их развития, но и она никогда не разделяла собственно

аполлинарианства т.е. учения о замене во Христе ума человеческого умом Божественным.