

Догматическое учение Святого Григория Богослова священник Николай Виноградов

Введение

Общий характер богословия св. Григория Назианзина

Введение

Четвертый век представляет, собой замечательную эпоху в истории христианской Церкви. Это было время полное великих событий и в области церковной жизни, и в области религиозной мысли, – событий, имевших огромное влияние на всю последующую судьбу Церкви. Начало этого века ознаменовано полной победой христианства над язычеством окончательным падением последнего. Новая религия, после упорной трехвековой борьбы с врагами своими, вступила в период свободного существования и развития. Перенесенная из пустынь и катакомб на трон кесарей, и, в лице их, располагая мечем, притупленным в предыдущие века кровавых гонений, она развертывается во всем своем величии и блеске. Христианский гений этого времени с необыкновенной силой проявляет себя во всех отраслях, знания: богословское умозрение, священная экзегетика, церковное красноречие, история, поэзия и другие отрасли христианского знания восходят на небывалую высоту и, по важности своих представителей и достоинству их произведений, не знают ничего себе равного в других веках христианства. Словом, с наступлением 4 века, наступил «золотой» век христианской литературы. Но, среди общего и всестороннего развития христианской литературы данного времени, особенно выдаются и обращают на себя внимание произведения в области христианского богословия, особенно – в области христианской догматики. Это обстоятельство находит себе объяснение в том живом интересе к изучению внутренней стороны христианской религии, ее догматов, и в тех движениях религиозной мысли, которая, проявившись в христианском обществе 4 века с необычайной силой, вызвала Церковь тогдашнего времени, в

лице лучших ее представителей, к горячей и усиленной деятельности в догматической сфере. Явился целый ряд великих церковных светил, которые, из всецелой преданности православной истине, посвятили защите и уяснению ее все свои духовные силы. Церковь украсилась именами свв. Афанасия, Василия, Григориев и других вселенских отцов, и учителей, бессмертные произведения которых составляют самые блестящие страницы в истории изложения и раскрытия христианских догматов и останутся незаменимыми образцами навсегда.

Религиозные или, точнее, догматические движения 4 века далеко не одиночные и отрывочные явления в христианской Церкви. Они находятся в связи с религиозно-философскими движениями предшествующего периода ее истории и могут быть правильно поняты только при условии рассмотрения их в связи с этими последними. В самом начале существования Церкви высочайшие христианские истины, действуя по преимуществу на сердца верующих и будучи усвояемы только живой верой и теплым религиозным чувством, естественно, были известны более с внешней стороны, нежели во внутреннем своем содержании, и в своем изложении не знали никакой научной или философской формы. Но уже во 2 веке, со вступлением в христианское общество людей, знакомых с наукой и философией того времени, и под влиянием борьбы с иудейством и язычеством, требовавшей со стороны защитников христианства, для успешного ведения ее, научных средств и философских приемов, являются попытки в уяснении, научном изложении и систематизации христианских истин. Такого рода именно произведения св. Иустина Философа, Татиана, Афинагора, св. Феофила Антиохийского, св. Ириней и других церковных писателей – апологетов второй половины 2 века, хотя в них христианская философия является только еще отрывочной, почти без всякой внутренней связи и ясного отличия ее от самого христианства. Рядом с этими отдельными личностями выступают на защиту христианства целые школы, которые, усвоив себе то или другое направление, с различных сторон опровергают языческий гносис и, в противоположность

ему, раскрывают истинное христианское знание. Таковы школы малоазийская и северо-африканская, при всем своем церковно-традиционном характере и направлении, внесшие в христианское богословие немало научных элементов, такова, в особенности, школа александрийская, которая, усвоив себе строго-философский и созерцательный характер, получила весьма широкое развитие и подчинила своему влиянию почти весь тогдашний христианский Восток. С развитием в церковной литературе научного и философского характера и направления, христианское вероучение, оставаясь в сущности неизменным, постепенно раскрывалось и уяснялось в сознании верующих с различных сторон и получало большую полноту и определенность, сравнительно с прежним его состоянием. Церковные писатели, в особенности александрийские, с успехом отражая нападения языческих ученых и философов и защищая христианство, в то же время стали стремиться к тому, чтобы сблизить философию с религией, соединить веру со знанием, сообщить христианскому вероучению научный характер и, в противовес языческим системам, представить его в форме религиозно-философской системы. Эта нелегкая задача, по самому существу христианской религии, как религии высочайшей и в то же время таинственной и непостижимой, могла быть выполнена с успехом, без сомнения, только под условием подчинения разума авторитету веры, как это мы и видим у лучших православных церковных писателей. Но, между тем как одни из церковных писателей, относясь к христианскому учению, как к непреложному слову Божию, полному таинственности и в своей сущности недоступному для человеческого разума, при исследовании и раскрытии его, ограничивали участие разума только доступной ему областью, не касаясь сущности веры, – другие, не удовлетворяясь таким отношением к данному содержанию христианского вероучения, старались проникнуть в самую сущность христианского учения, объяснить разные темные и непонятные в нем пункты и вопросы с чисто – философской точки зрения, словом – примирить и соединить религию с философией под условием подчинения ее последней. Это рационалистическое отношение к религиозным

истинам возникло в христианском обществе под влиянием направления, известного у историков под именем «спиритуалистического рационализма» или «мистико-рационалистического» направления в области религии, которое, как известно, зародившись во 2 веке до Рождества Христова, с особенной резкостью выразилось в теософической системе известного александрийского иудея – Филона, потом в существенных чертах своих повторилось в системах гностицизма и неоплатонизма. Правда, последние уже при первом своем появлении в христианстве встретили себе весьма сильную оппозицию и решительное опровержение в произведениях церковных писателей первых веков христианства, тем не менее семя, брошенное ими на христианскую почву, в свое время должно было принести плод. Ближайшим поводом к появлению упомянутого направления в христианстве послужило раскрытие церковными писателями-апологетами второй половины 2 века христианского догмата о Св. Троице, в особенности же – о Сыне Божиим, как самостоятельном божественном Лице, от вечности существующем вместе с Богом Отцом, во времени же воплотившимся и совершившим спасение людей. Такое учение было не согласно с главными и основными принципами направления, проходившего в системах Филона и гностицизма, и, очень естественно, вызвало себе оппозицию со стороны тех христиан, которые были воспитаны в этом направлении и были ревностными приверженцами идей филонизма и гностицизма¹. Явилось монархианство или ересь антитринитариев, волновавшая христианскую Церковь в продолжении целого 3 столетия и открывшая собою путь к догматическим движениям следующего – 4 века.

В христианстве, производившим в то время переворот во всем мире, особенно таинственными представлялись всем два главных пункта, именно – учение о Пресвятой Троице и воплощении Сына Божия. Теперь, когда в догматической деятельности Церкви началось движение, естественно, прежде всего обращено было внимание на учение о Боге. В вере Христовой понятие о триедином Боге заменило все

неопределенные представления и весь громадный музей богов политеизма. Но в этом понятии о Боге заключается в одно и то же время два момента – единство и троичность. Человеческий разум никак не мог возвыситься до понимания того, каким образом идея троичности Божества может совмещаться с идеей Его единства. Христианство решило эту проблему учением о единстве Бога по существу и троичности Его в Лицах. Но так как к тому времени философия еще не успела выяснить понятий существа (οὐσία) и лица (ὑπόστασις), и в обыкновенном употреблении их не было никакого различия, то, естественно, христианское понятие о триедином Боге могло представляться неясным и даже противоречием основным началам человеческого мышления. Между тем, многим философствующим умам, еще не вышедшим из-под влияния недавнего энтузиазма в пользу абсолютного единства Божества, казалось несообразным, с идеей последнего признавать, вместе с христианством, трех Лиц, по своему божественному достоинству совершенно одинаковых; для них казалось необходимым и наиболее сообразным с достоинством Творца всего существующего, чтобы Он один восседал на троне Божества. Равным образом им казалось невозможным, чтобы Бог, без унижения собственного достоинства, сошел на землю для того, чтобы облечься, хотя бы на один день, в жалкий покров человечества. Эти узкие расчеты человеческой мудрости о том, что сообразно и что не сообразно с достоинством единого Божества, и в то же время неудержимое стремление философствующего ума проникнуть в самую глубь христианских тайн побудили некоторых из христиан искать способ примирения мнимых противоречий и несообразностей в христианских догматах и составить свое особенное учение о Боге и Его отношении и к человечеству. Уничтожить кажущееся противоречие в христианском понятии о триедином Боге казалось возможным только под условием предоставления преобладающего значения какому-либо одному из заключающихся в нем моментов, или под условием отрицания одного момента в пользу другого. При этом, очевидно, могли выступить две противоположности: или единство могло иметь

преобладание над троичностью в Божестве, – в таком случае троичность должна потерять свое значение и исчезнуть, – или исключительно могла утвердиться троичность в ущерб единству. Христианское учение о едином высочайшем Существо, противоположное языческому политеизму, естественно, всего больше должно было обратить на себя внимание философствующего ума и занять главное место и значение в понятии его о Божестве, отождествившись с понятием единоличности Божества. И действительно, еретическая односторонность в понимании Божества, как одного Лица, составляет главную и существенную особенность всех монархианских или антитринитарных систем 3 века. А чтобы ее стать в противоречие с общецерковным учением о троичности Божества, еретики удержали у себя и догмат троичности, – впрочем, не с существенной, а только с формальной его стороны, – признав вместо трех самостоятельных божественных Лиц, только три различные проявления или модуса, или даже -три имени одного и того же божественного Лица. С отрицанием же самостоятельного божественного бытия Сына Божия, в системах антитринитариев 3 века, очевидно, не могло быть и речи о тайне Боговоплощения в смысле церковного учения, т. е. об ипостасном, нераздельном, неслиянном и вечном соединении в Иисусе Христе двух естеств – божеского и человеческого. С точки зрения аптитринитариев, имевшей свое основание в гностическом принципе дуализма или противоположности между духом и материей, между Существом бесконечным и существами ограниченными, единая божественная Личность не может всецело и нераздельно соединяться с личностью человеческой, по бесконечному различию между ними. Отсюда Христос-Спаситель, по воззрению одних антитринитариев (евионейского направления) есть простой человек, одаренный только особенными божественными силами, пребывание которых в Нем выражал Логос, живший и действовавший в Нем, как в храме Божиим; по воззрению же других (патрипассианского направления), Христос-Спаситель есть второе откровение абсолютной Монады, явившейся под оболочкой плоти для совершения

спасения людей, не в смысле ипостасного соединения Ее с человеком – Христом, а в смысле пребывания в Нем только одного простого Ее свойства или качества. Так решались вопросы о Св. Троице и о Лице Иисуса Христа во всех монархианских или антитринитарных системах 3 века, представлявших, при всей своей многочисленности и различии в направлениях, строгое единство общего духа и полное согласие в своих началах и основных положениях².

Явившись на почве христианской, система антитринитариев, под влиянием теософических доктрин филонизма и гностицизма, оказалась совершенно чуждой духа и сущности христианства. Отрицая главный и существенный христианский догмат о Св. Троице, низводя божественного Основателя христианства на степень простого человека, снимая с самого христианства ореол сверхъестественности, божественности и непогрешимости, она подрывала его в самих основаниях и представляла немало опасностей для Церкви. Поэтому, на первых уже порах своего появления она, в обоих своих видах, обратила на себя серьезное внимание и вызвала сильное противодействие себе среди поборников и ревнителей христианской истины. В западной Церкви противниками ее выступили: Тертуллиан, Новатиан св. Ипполит, св. Дионисий Римский и др. В своих полемических произведениях эти церковные писатели не только представили подробнейшее опровержение монархианских систем, но и раскрыли положительное учение Церкви по вопросам своего времени. Главный пункт в системе евионейских антитринитариев, т. е. что Иисус Христос есть только простой человек как известно, был опровергнут уже прежде – в борьбе Церкви с иудейством, евионейством и назорейством, потом – с гностицизмом и вообще с язычеством, и, следовательно, не представлял для церковной полемики ничего нового. Поэтому, церковные писатели 3 века останавливаются на нем сравнительно мало и в своих полемических произведениях повторяют только то, что уже прежде было писано о Божестве Иисуса Христа. Все внимание их было сосредоточено на догмате троичности Лиц в Божестве, который одинаково ниспровергался во всех

антитринитарных системах. В противоположность еретическому слиянию и отождествлению Лиц С в. Троицы, они со всей ясностью, подробностью и обстоятельностью раскрывали и доказывали действительное различие Лиц Пресвятой Троицы. Божество, по их представлению, не есть одно Лицо, как утверждали еретики, и Отец, Сын и Св. Дух – не проявления или только различные имена одной и той же божественной Личности, а три отличные одно от другого и самостоятельные божественные Лица. Но признание трех самостоятельных Лиц в Божестве отнюдь не противоречит учению св. Писания о единстве Божества и не есть вера в «трех богов», потому что все три Лица Св. Троицы нераздельны и имеют одну и ту же сущность (substantiam): Отец, Сын и Св. Дух суть три не по существу, а по образу своего бытия, по личным особенностям, и все Они совершенно одинакового достоинства и равной власти³. К тому же самому выводу, т. е. что бытие трех различных Лиц в существе Божиим нисколько не противоречит идее монархии или единства Божества, приводит, по мнению защитников православного догмата, и рассмотрение отношения между Лицами Св. Троицы, – отношения самого тесного и внутреннего, какое только может существовать между Лицами единосущными. Так как в этом вопросе главное внимание монархиан было сосредоточено на втором Лице Св. Троицы, о третьем же Лице у них говорилось очень мало, то и противникам их приходилось раскрывать главным образом православное учение о Сыне Божиим и Его отношению к Отцу; в отношении же к Духу Святому они ограничивались только немногими и самыми общими замечаниями. Выставляя, вопреки еретикам, личное бытие Сына и отличие Его от Отца, они в то же время указывали и на его полное равенство, тождество природы или единосущие с Отцом.

Между тем как на Западе, в борьбе Церкви с антитринитариями, утверждалось и развивалось учение о Св. Троице с выражением действительного различия и в то же время полного равенства и единосущия всех трех божественных Лиц, на Востоке раскрытие этого догмата получило несколько иной характер и направление. Стараясь как

можно резче выставить ипостасное различие в Божестве в противоположность монархианскому принципу единоличности Божества, некоторые восточные церковные писатели, именно писатели александрийской школы, под влиянием господствовавших в то время теософических идей платонизма, филонизма и неоплатонизма, зашли уже слишком далеко, допустив по отношению к Лицам Св. Троицы принцип субординационизма. Если первые александрийцы, Пантен и Климент, положившие начало философскому направлению в своей школе, сумели еще удержаться в своих богословских воззрениях на строго-христианской почве, то уже у ближайшего их преемника – Оригена, предоставившего слишком широкое место философии в построении им системы христианского вероучения, заметно отразилось влияние философии на его учение о Св. Троице и в особенности о Логосе и Его отношении к Богу Отцу. Без сомнения, под влиянием философских идей и понятий своего времени, знаменитый христианский учитель допустил в своих произведениях по отношению к Логосу те выражения, которые дали повод некоторым позднейшим писателям считать его отцом восточной теории субординационизма и возникших из нее еретических систем последующего времени⁴, хотя, с другой стороны, в тех же самых произведениях Оригена и в гораздо большем количестве встречаются такие выражения, которые дают полное право заключать о его правомыслии как относительно Логоса, так, и, вообще, относительно догмата Св. Троицы⁵. Но если трудно заподозрить самого Оригена в субординационизме в учении об отношениях между Лицами Пресвятой Троицы, то едва-ли можно сомневаться в том влиянии и значении его ошибок, какое отразилось на последующей судьбе вопроса о Св. Троице. Гений Оригена слишком обаятельно действовал на умы его современников и почитателей, чтобы они могли быть свободными от его ошибок и увлечений. И действительно, уже один из ближайших преемников и учеников его, Дионисий Александрийский, полемизируя против савеллиан, под влиянием субординационистических идей своего учителя, допустил некоторые резкие и неосторожные выражения о Сыне

Божием, назвав Его произведением (ποίημα) Отца, чуждым Ему по существу (ξένος κατ' οὐσίαν), стоящим к Нему в таком же отношении, в каком, напр., виноградная лоза к делателю или ладья к судостроителю, и, сверх того, отверг предвечное Его бытие с Отцом (οὐκ ἦν πρὶν γένηται) ⁶ . Впрочем, сам св. Дионисий держался строго православного образа мыслей о Св. Троице вообще и о Сыне Божием в частности, и если допустил упомянутые выражения, противные православному учению, то только как он сам объяснил впоследствии – по требованию обстоятельств – чтобы как можно резче и выпуклее представить его противникам личное различие между Лицами Св. Троицы. Поэтому, когда римский епископ, св. Дионисий, в своем послании (*Adversus Sabellianos*) указал ему на эти ошибки, он, отказавшись от них, в доказательство своего православия изложил в особом сочинении (*Elenchus et Apologia*) истинное учение о Боге и Св. Троице. Как бы то ни было, однако, идеи Оригенова субординационизма весьма ясно сказались в произведениях св. Дионисия, хотя более по форме, чем по существу дела.

Таким образом, религиозно-философские движения первых трех веков, возникшие в христианском обществе под влиянием высокого развития науки и философии и глубокого интереса к внутреннему содержанию христианской религии, и имевшие целью проникнуть в самую сущность божественных истин и представить все содержание христианского вероучения в форме одной стройной религиозно-философской системы, остановились на главном и существенном христианском догмате о Св. Троице и, в особенности, на учении о Сыне Божием. Рационалистическое отношение к этому таинственному и непостижимому догмату выразилось, под влиянием господствовавших в то время философских идей и понятий, в целом ряде монархианских систем, ниспровергавших христианский догмат в самом его основании. В противоположность еретическому отождествлению всех Лиц Св. Троицы, Церковь, в лице лучших своих представителей, со всей ясностью и полнотой раскрыла действительное различие между Лицами Св. Троицы, указав на самостоятельное бытие каждого

из Них и коснувшись Их отношения между Собой, по крайней мере – отношения Сына Божия к Отцу. Но на этом раскрытие главного и основного христианского догмата не могло остановиться. Существенное содержание учения о Св. Троице в той форме, какую оно получило под пером церковных писателей 2 и 3 века, еще не имело полного и всестороннего раскрытия, и, хотя утвердилось в сознании Церкви, но без догматического изложения. Чтобы стать догматом и получить общепризнанное, католическое значение, оно должно было достигнуть более широкого и всестороннего раскрытия и выразиться в строго определенной и вполне законченной форме. Это требовало со стороны Церкви усиленной и продолжительной деятельности, которая и выпала на долю IV века.

С наступлением IV века, христианство, победоносно окончив борьбу с внешними врагами своими – иудейством и язычеством, получило полную возможность обратиться к своей внутренней жизни и всецело посвятить свою деятельность рассмотрению и определению внутреннего своего содержания. Естественно, что интерес к религиозным догматическим истинам, возникший в христианском обществе в предыдущий период его истории, теперь не только не ослабел, но, напротив, даже усилился. Стремление к исследованию и уяснению христианских истин овладело всеми и стало всеобщим явлением. Это в особенности надо сказать в отношении к Востоку. Религиозные движения достигли здесь необыкновенно больших размеров. Интерес к догмату и страсть к догматическим рассуждениям распространились здесь повсюду и породили, по выражению св. Григория Богослова, «непризванных богословов и скороспелых мудрецов, для которых довольно было только захотеть, чтобы стать мудрецами»⁷. Разногласие в суждениях, весьма естественное в вопросах таинственных, произвело множество религиозных партий, из которых каждая имела у себя во главе особого учителя и следовала его воззрениям. Религиозные споры, поднятые этими партиями, скоро возбудили трепетное беспокойство и любопытство даже в наиболее равнодушных к вере и взволновали весь Восток, начиная с архиепископа и

кончая рабом. Насколько сильно было любопытство и как велика была мания к религиозным вопросам, не говоря уже о высших слоях тогдашнего общества, даже в простом народе, – можно судить, между прочим, по тому, что о высочайших христианских догматах брались рассуждать простые торговцы, даже рабы, не разбирая ни времени, ни места⁸. В Антиохии увлечение религиозными спорами было настолько сильно, что, по словам одного историка, «только отряд солдат воспрепятствовал народу разрушить город»⁹. Религиозная борьба, впрочем, не ограничивалась спорами только между противными партиями; она нередко возникала и между членами одной какой-либо партии или – как говорит св. Григорий Богослов – между единоплеменниками, у которых в одном и том же были одни и те же противники¹⁰. Этого мало. Догматические споры и разногласие нередко нарушали даже семейный порядок и спокойствие: отец расходился с сыном, брат с братом и т. д.; одним словом, повторялось то же самое явление, какое было в самом начале христианства, когда одни веровали во Христа, а другие продолжали коснеть в язычестве. Весь этот хаос религиозной борьбы различных партий походил, по весьма остроумному сравнению св. Григория Богослова, на ночную битву, «когда при тусклом свете луны, не различая своих и врагов, или на море, оглушаемые порывами ветра, кипением моря, напором волн, столкновением кораблей, ударами весел, криком начальников, не имея времени собраться с мужеством, люди нападают друг на друга и друг от друга гибнут»¹¹. При той продолжительности и горячности, с какой велась религиозная полемика между всеми враждовавшими партиями, выступили наружу все противоположности, какие только могла измыслить диалектика. Ереси быстро возникали одна за другой, и так как, увлекаемая за собой массу народа, она в то же время своими искажениями чистой истины грозили ниспровержением всего христианства, то Церковь в лице лучших своих представителей, должна была принять участие в деле раскрытия и уяснения истины. Началась усиленная работа: опровержение возникавших еретических доктрин и разоблачение их ложных оснований, защита православных истин от еретических

нападений и всестороннее исследование и раскрытие волновавших тогдашнее общество религиозных вопросов. Классическим результатом этой церковной работы было самое строгое и точное формулирование теологических, христологических и антропологических основных истин христианства, которое, затем, перешло к последующим векам и сделалось постоянным и неизменным достоянием всей христианской Церкви.

Вопрос о Св. Троице, возникший в предыдущем периоде истории христианства, но не получивший еще окончательного решения и всестороннего раскрытия, весьма естественно, в 4 веке должен был выступить на первом плане, и решение его, без сомнения, должно было находиться в тесной связи с предыдущим его состоянием в церковной литературе. Монархианское понятие о Боге, выставлявшее исключительно момент единства, в ущерб троичности Божества, опровергнутое в своем основании, очевидно, должно было потерять всякое значение. В противоположность ему, церковная полемика выставляла в понятии о Боге другой момент – троичность Божества: единый по существу, Бог – учила Церковь – имеет три отличные одно от другого и самостоятельные Лица. Как же представлять эти три божественные Лица, в каком отношении Они находятся между Собой и как согласить единство и троичность – два совершенно различные момента в понятии о Боге? Вот вопросы, которые неизбежно возникали и требовали себе решения, для уяснения христианской тайны Св. Троицы. При отсутствии строго-определенного богословского языка и точной догматической терминологии, не трудно было, смешав не получившие еще к тому времени определенного значения понятия существа и лица, признать три божественные Лица за три отдельные существа или божества¹². Но это, очевидно, устанавливало принцип тритеизма и уничтожало идею строгого монотеизма. Чтобы спасти последнюю, необходимо было из трех божеских существ признать Божеством в абсолютном смысле только одно, два же других – подчиненными и зависимыми; иначе сказать: с признанием трех божественных Лиц за отдельные существа, необходимо было отвергнуть

единосущие и безусловное равенство Их по божеству. Poleмика с монархианством, вынуждавшая с особенной силой настаивать на различие между Лицами Св. Троицы и послужившая поводом к появлению в произведениях некоторых, в особенности александрийских, церковных писателей идей субординационизма, постепенно увлекая последователей этих идей, довела, наконец, до того, что некоторые из александрийцев в своем учении о Св. Троице, действительно, пришли к упомянутым результатам, применив свои крайние субординационистические воззрения, прежде всего, ко второму Лицу Св. Троицы – Сыну Божию. Так возникла еретическая система, которая в начале 4 века была выражена александрийским пресвитером Арием¹³, и которой открылся целый ряд других ересей, почти целое столетие непрерывно волновавших христианскую Церковь.

Ученик антиохийского пресвитера Лукиана¹⁴, Арий, по своему направлению, принадлежал антиохийской школе, усвоившей, в противоположность идеалистическому и философскому направлению александрийской школы, направление реалистическое. Основанием христианского вероучения писатели этой школы признавали буквальное, чуждое всяких отвлеченных и аллегорических объяснений, понимание св. Писания. Но такое направление, уклоняясь от общего созерцания библейских идей, живущих в христианском сознании, – созерцания, необходимого для правильного понимания некоторых отдельных выражений св. Писания, получающих истинный смысл только при сопоставлении их с общим строем и духом всего христианского вероучения, – могло вести к ложному пониманию истин веры. Это всего лучше сказалось в Арие, державшимся буквального понимания, без различия, всех мест Писания и чуждавшимся всяких умозрений. Под влиянием направления антиохийской школы, в противоположность ереси Павла Самосатского, он стал придавать особенное значение библейскому учению об ипостасном различии в Божестве и считал противным этому учению православное учение о единосущии Сына Божия с Отцом. Субординационистическая же теория александрийцев,

ложно понятая в ее выводах, послужила ему прочным основанием для крайнего развития проповедуемых им идей. Без нее, казалось ему, невозможен ни принцип единства в Троице, ни самостоятельное и личное бытие Логоса, которым исключительно была занята мысль Ария. «Необходимо» – говорил он – «или признать два безначальные, друг от друга независимые божественные существа, вместо «монархии» признать «диархию», или же смело и без всякого опасения допустить, что Логос имеет начало своего бытия, что было время, когда Его не было (ἦν ὅτε οὐκ ἦν)»¹⁵. Идея безначального происхождения из субстанции вне времени, для Ария, столь мало спекулятивного, была чем-то непонятным, противоречием в себе. Точно также ему казалось, что под рождением от (ἐκ) Бога нельзя разумеать ничего другого, как только творение, так как, в противном случае, с этим понятием необходимо соединить понятие отделения от божественного существа в смысле гностическом – чувственном. Поэтому, думал он, когда говорят о рождении Сына Божия из существа Отца, чтобы тем самым отличить Христа от всех тварей, то при этом впадают в чувственные, антропатические представления. Среднего между Богом-Творцом и тварями мыслить нельзя ничего. Посему, Христос или такое же божественное вечное Существо, как Отец, – и тогда нужно признать двух богов, -или же нужно смело и прямо утверждать, что Он, как и все твари, сотворен Богом, по Его воле, из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Последнее, действительно, и признал Арий¹⁶. Таким образом, Логос в системе Ария является простым творением¹⁷. Но, чтобы отличить это сотворенное Существо от всех других тварей и возвысить Его над всеми другими сотворенными существами, Арий старался наделить Его различными высокими качествами, не уничтожая, впрочем, отличия Его от Бога. Логос – говорил он -сотворен Отцом, по Его воле, прежде всех миров; Он – высшее творение, – «творение, как ни одно из творений, – почему и называется едиnorodным¹⁸»; сотворен же Он по образу живущей в Божестве мудрости (λόγος), просвещен ей и получил ее имя¹⁹. Но как ни истощался Арий в выражениях, чтобы дать Сыну Божию высочайшее достоинство и значение, однако,

представляя Его тварью, он отодвигал Его на бесконечное расстояние от Первоисточника всякого бытия. Его Логос – то же, что гностический Демиург: Бог произвел Его для того, чтобы через Него сотворить все остальное. Между Богом и всеми другими существами непроходимая бездна, вследствие чего Он не мог творить их непосредственно, а потому, восхотев сотворить все, Он произвел сначала одно Существо, назвав Его Сыном и Словом (Λόγος), чтобы потом, при посредстве Его, создать и все остальное²⁰. Имена: «Сын Божий» и «Логос» даны Ему для того, чтобы отличить Его от всех прочих, созданных Им, тварей, так как, получив свое бытие, как и все другие твари, по воле и благодати Творца, Он, тем не менее, обладает возможно большим сродством с Ним, открывая Собой в совершенстве божественный разум, мудрость и силу, хотя эти имена принадлежат Ему не в собственном, метонимическом смысле²¹. Далее, согласно с теорией Оригена, Арий приписывал существу разумного творения самоопределяющуюся, изменяемую, свободную волю, как основу всех преимуществ разумных существ. Этот принцип он прямо применял и к Христу. Как творение, – говорил он, – Христос, по своей природе, имел волю, подверженную изменению. Но Он постоянно направлял ее только к добру и через то становился нравственно-неизменяемым. Поэтому, Его могущество и слава, которые Он получил, как отличие и преимущество перед всеми прочими творениями, суть следствия заслуг Его воли. Бог, по своему всеведению, предвидел, какую святую жизнь будет вести Христос, как человек, и как победоносно Он выйдет из борьбы со злом, потому и дал Ему это могущество и славу в награду за Его высочайшую добродетель²². При таком понятии о Логосе, как творении Божиим, Арий, впрочем, не отказывался применять к Нему название «Бога», которое со всей ясностью дается Ему в св. Писании Нового Завета и в произведениях древнейших отцов и учителей Церкви. Только имя Божие в отношении к Логосу он употреблял в несобственном смысле, ссылаясь при этом, в доказательство своего мнения, на такие места Библии, в которых оно применяется в известном смысле и к существам сотворенным. Согласно со всем строем своей

системы, он учил, что Христос как все свои достоинства и преимущества, так и имя Божие и божеское достоинство получил только по благодати Божией; Он – Бог только по имени (ὁνόματι μόνον Θεός), но не по существу²³. Признавая, вместе с другими отцами и учителями Церкви, непостижимость существа Божия для всех тварей и оставаясь в то же время верным принципу своей системы, Арий должен был признать эту непостижимость существа Божия и для Логоса, поставленного им на ряду с тварями: божеское существо непостижимо и для Логоса, и Он познает его только постепенным, впрочем, отличным от других тварей, образом, по мере сил, дарованных Ему Богом²⁴.

Такова сущность арианской доктрины, открывшей собой ряд догматических движений, продолжавшихся в течении почти всего 4 века и имевших своим результатом самое точное определение и подробное раскрытие догмата о Сыне Божиим и, вообще, о Св. Троице. Установив, вопреки монархианству, принцип троичности в Божестве признанием отдельного и самостоятельного бытия каждого Лица Св. Троицы и существенного различия между Ними, и удержав идею строгого единства Божия посредством отрицания равенства между Лицами Св. Троицы по божеству, Арий думал, что он решил вопрос о Св. Троице и вполне открыл тайну высочайшего христианского догмата. Так казалось это и другим, желавшим проникнуть своим умом в таинство Пресвятой Троицы, но мало вникавшим в самую сущность дела. Ересь нашла себе самую удобную почву и стала распространяться с таким успехом, что в короткое время разделила весь христианский мир на две половины, арианскую и православную, и грозила ниспровержением всего христианства. Для прекращения ее требовались чрезвычайные и решительные меры. Созванный по этому поводу в Никее вселенский сбор (325 г.), осудив лжеучение Ария, впервые дал точное определение о втором Лице Св. Троицы, признав Его истинным Богом, едиnorodным Сыном Бога Отца, рожденным из Его существа, равным и единосущным Ему²⁵, и это определение получило догматическое и обязательное значение для всей христианской

Церкви. Пораженное на вселенском соборе арианство, однако, не прекратилось, напротив, продолжало распространяться. Еретики не хотели подчиняться никейскому вероопределению. Главнейшим пунктом, которому они особенно противились, было учение о единосущии (ὁμοουσία) Сына Божия с Отцом, казавшееся им савеллианством. Подозрение их к этому пункту православного учения еще более усилилось, когда некоторые из ревностных защитников никейского символа в своей полемике с противниками его дошли до отрицания ипостасного различия между Отцом и Сыном и стали учить о Св. Троице в смысле Савеллия или Павла Самосатского. Так, Маркелл, епископ анкирский²⁶, увлекшись полемикой против одного из приверженцев арианства, софиста Астерия, утверждал, что Слово от вечности пребывает в Боге, как принцип Его самосознания, как божественный ум λόγος (ἐνδιάθετος), Оно тождественно с Ним и не имеет отдельного бытия²⁷; в творении Оно проявляется, как его действительная деятельность (ἐνέργεια δραστήκη или λόγος πρῶτος)²⁸, но еще не может называться Сыном или образом Божиим; Сыном Божиим Оно становится только с момента своего воплощения в лице Иисуса²⁹; при конце мира Оно снова возвратится к покою (ἡσυχία) в Боге, и царство Христово разрешится в царство Отца³⁰. Эти монархианские идеи, высказанные Маркеллом в пылу полемики против Астерия, были повторены и еще с большей последовательностью развиты учеником его, Фотипом, епископом сирмийским³¹. Подобного рода лжеучения, появлявшиеся в среде сторонников никейского вероисповедания, естественно, ставили в выгодное положение ариан, давали им сильное оружие против православного учения о единосущии Сына Божия с Отцом и способствовали распространению и дальнейшему развитию их еретической системы.

Но неопределенная сама в себе и затемненная различными диалектическими тонкостями система Ария давала широкое место различному пониманию и всевозможным ее толкованиям. Это обстоятельство послужило основанием к возникновению в среде ариан разногласий, и ересь арианская распалась на

партии, далеко расходившиеся между собой в понимании природы и отношения Сына Божия к Отцу. Весьма многие из ариан, не соглашаясь признать, вместе с православными, Сына Божия единосущным (ὁμοούσιος) Отцу, в то же время отвергали и учение Ария о тварности Логоса, как учение противное сущности христианства. Они признавали Его только «подобосущным» (ὁ μοιούσιος) высочайшему Божеству. Это была партия так называемых «омиусиан» или «полуариан». Во главе ее, но крайней мере в самом начале, стояли Евсевий Никомидийский и известный церковный историк – Евсевий Кесарийский³². Последний из них хотя и подписал никейский символ, но понимал его своеобразно и выступил сторонником партии, оспаривавшей учение св. Афанасия. С одной стороны, он отвергал арианское учение о творении Сына Божия из ничего и во времени: Логос, по его представлению, есть Бог от Бога, рожденный из существа Отца; но, с другой стороны, он не хотел признать и того, что Сын Божий единосущен Отцу: по его мнению, Он – существо, посредствующее между Богом и миром; Он -только образ Божий и подобен Ему³³. Отсюда – аналогия света и луча, так часто выставляемая св. Афанасием для уяснения теснейшего и нераздельного бытия Сына Божия с Отцом, с точки зрения Евсевия, в данном случае не применима³⁴. Отец -говорил он – обладает совершеннейшей полнотой и есть высочайший Бог и без Сына, хотя православные отцы совершенно справедливо возражали ему, что Отец таков именно потому, что имеет Сына и отношение к Сыну заключает в своем существе. Точно также Евсевий утверждал, что Сын получил бытие по воле Отца³⁵, на что св. Афанасий справедливо ему замечал, что это выражение неопределенное и непонятное, и что рождение Сына от Отца необходимо отличать от свободного проявления Бога во вне. В подтверждение своих догматических воззрений Евсевий ссылаясь на некоторые неопределенные выражения древнейших до-никейских учителей Церкви, указывая, при этом, против никейского вероопределения на то, что выражение «ὁμοούσιος» совершенно новое, тогда как он в употребляемых им выражениях строго держался церковного предания. Далее

упомянутых положений Евсевия полуариане собственно не заходили; по крайней мере, мы не видим существенного отличия от этих положений в различных символах, составленных полуарианами на их многочисленных соборах, бывших в период времени между первым и вторым вселенскими соборами. Во всех их символах недостает одного никейского «*ὁμοούσιος*», что собственно и составляет отличительные признаки православного учения³⁶. Это выражение в них, обыкновенно, заменялось выражением «*ὁμοιούσιος*», при чем последнему, соответственно пониманию той или другой партии, давалось различное значение. Но, как бы то ни было, омиусиане или полуариане в сущности были не далеки от православного учения. Признавая Сына Божия рожденным из существа Отца прежде всех веков и пребывающим вместе с Ним, они только затруднялись в применении к Нему выражения «*ὁμοούσιος*», казавшегося им сродным с савеллианством, и заменяли его выражением «*ὁμοιούσιος*». Но смысл последнего, по словам св. Илария, собственно одинаков со значением «*ὁμοούσιος*»³⁷. Не даром св. Афанасий в одном из своих сочинений указывал на возможность возвращения в лоно православной Церкви тех полуариан, которые, расходясь с православными в понятии о Сыне Божием, в то же время не хотят признавать Логоса тварью, доказывая при этом, что «подобосущее» их в сущности то же, что «единосущие», и что, как скоро отвергнута тварность Логоса, подчинение Его Богу Отцу по существу уже невозможно. Подобными, вообще, вещи бывают не по существу своему, а только по своим свойствам: сущность же бывает или одинакова, или не одинакова. Если мы говорим о своем образе или подобии существу Божию, то только по общению с существом Божиим посредством Св. Духа; а это, очевидно, не применимо к Сыну Божию, так как, в противном случае, значило бы снова признать его тварью³⁸. В виду такой близости омиусиан к православному учению, и полемика православных отцов и учителей против этой арианской партии постепенно смягчалась и отличалась большей сдержанностью и снисходительностью, сравнительно с полемикой их против других еретиков того времени.

Более последовательное и строгое развитие, чем у полуариан, арианство получило в другой партии, последователи которой известны под разными именами – аэциан, евномиан, етерусиан, аномеев и крайних или строгих ариан. Неопределенное и темное во многих пунктах учение Ария о сотворенности Сына Божия дало повод некоторым из его последователей выразить это учение в более резкой и определенной форме. Первый это сделал антиохийский диакон Аэций в своем сочинении «О нерожденном и рожденном»³⁹. Содержание и аргументация его системы в сущности те же, что и у Ария, и все его философские доказательства, выставленные в довольно большом количестве, вращаются только около одного положения: если Сын Божий рожден, то Он получил бытие во времени и, следовательно, сотворен. Нерожденность должна составлять сущность Божества, а этим исключается всякое рождение из существа Божия. Эти аргументы, высказанные Аэцием, развил и довел до крайних выводов ученик его, Евномий, бывший сначала диаконом антиохийским, а впоследствии епископом кизикским. В своих богословских воззрениях, изложенных в двух его сочинениях: Απολόγῳ и Εκθεσίς πίστεως ⁴⁰, последний зашел уже так далеко, что разошелся не только с господствовавшими религиозными и догматическими воззрениями своего времени, но даже с воззрениями самого Ария. Главный – так сказать – нерв евномианской доктрины заключается в понятии абсолютности Божества. Всякое знание – говорил Евномий – основывается на соответствии предметам имен, какие человек получает из Откровения или окружающей его природы; соответственно же это может быть только тогда, когда мы найдем истинное, обнимающее сущность предмета, имя. По учению св. Писания и отцов, Бог един, не рождающийся ни от Себя, ни от кого другого, следовательно, Существо абсолютное и всегда Себе равное (τὸ εἶναι, ὃ ἐστίν)⁴¹. Понятие «нерождаемости» или абсолютности само собой не допускает никаких определений и ограничений высочайшего Существа, исключает в Нем всякую частичность или делимость и должно соответствовать Его субстанции или сущности. Сообразно с таким понятием о

Божестве, мы должны отвергнуть в Нем все, что называется рождением или сообщением субстанции, потому что с этим соединяется понятие делимости или сложности, вводится понятие другого существа и, следовательно, уничтожается абсолютность Божества; так как, каким бы ни было это другое существо, оно не может находиться в одной субстанции с первым, а понятие абсолютного единства Божества не дает никакой меры для выражения отношения между двумя субстанциями⁴². Единство существа Божия исключает собой всякое различие в Божестве, а потому, как невозможно допустить, чтобы какое-либо другое существо предшествовало Ему в бытии, так точно не мыслимо, чтобы какое-либо другое существо, – подобное ли Ему или происходящее от Него посредством рождения, -существовало вместе с Ним (συνυπάρχειν) или в Нем (ἐνυπάρχειν). Хотя с именем «Отца» и соединяется понятие рождения, но логика (ὁ τῆς ἀκολουθείας λόγος) не позволяет приписывать его Божеству в собственном смысле. Таким образом, Божество у Евномия является абсолютно тождественным и простым, и в своем абсолютном тождестве и простоте представляется ему вполне познаваемым: вся Его сущность выражается одним понятием «нерожденности». В страхе перед логическими противоречиями Евномий зашел уже так далеко, что стал отрицать вообще всякую трансцендентность и непостижимость божественного существа для ума человеческого. «Сам Бог знает о своем существе» – говорил он – «не более, чем мы, и Его существо известно Ему не больше, чем нам, но что мы знаем о Нем, то и Он знает, и, наоборот, что известно о нем Ему, то также известно и нам»⁴³.

На возражение православных, что человеческий дух, ограниченный плотью и омраченный грехами, не в состоянии вполне постигнуть святейшее и чистейшее Божество, Евномий отвечал: «если дух некоторых омрачен злыми помыслами, вследствие чего не может познавать ни того, что у него под ногами, ни того, что находится над его головой, то отсюда еще не следует, что и всем остальным людям невозможно постигать истинного существа⁴⁴. В этом учении Евномия о совершенной

постижимости Божества, противоположном первоначальному арианству, сходство с последним заключалось только в том, что в нем, как и в системе неоплатонизма, Божество представляется совершенно неопределенным бытием (ὄν), чуждым всяких качественных определений⁴⁵. Из такого учения Евномия о Боге вообще само собой вытекало ложное представление его и о Сыне Божиим, и об отношении Его к Отцу. В этом отношении он почти вполне согласен с Арием, и только с большей смелостью и решительностью делает выводы из принципов последнего. Идея безначального рождения Логоса от Отца казалась Евномию, как и Арию, противоречием в себе и исключала собой понятие абсолютного единства существа Божия, вводя, по его мнению, другое существо. Будучи не в состоянии, далее, стать выше форм чувственного представления, и он, подобно Арию соединял с понятием о рождении Сына Божия представление о материальном отделении от субстанции Отца, и потому, отвергнув рождение Логоса, признал Его творением Отца. Сын Божий, по учению Евномия, есть простое творение, созданное Богом из ничего и во времени для того, чтобы через Него произвести потом все остальное бытие. Как творение Отца, Он по тому самому уже не может быть единосущным Ему и отличен от Него не только по существу, но и по воле⁴⁶, иначе – ни в чем не подобен Ему (ἁνόμοιος). Но это творение выше всех других тварей, так как оно получило бытие прежде их, притом непосредственно от самого Божества, и вместе с бытием оно получило творческую силу и некоторые совершенства, приближающие его к божескому достоинству⁴⁷. Таковы результаты арианских принципов.

Нельзя не заметить, что во всех, рассмотренных нами, религиозно-философских системах, представляющих попытки человеческого разума понять и уяснить таинственнейший христианский догмат о Св. Троице, прежде всего и главным образом выступает вопрос о втором Лице Св. Троицы и отношении Его к Богу Отцу; о третьем же Лице или совсем не упоминается, или говорится только в самых общих и неопределенных выражениях. И вообще, в то время как

Личность Сына Божия с самых первых времен христианства обращала на себя всеобщее внимание, и возникшие по вопросу о Ней споры в короткое время образовали богатую и обширнейшую церковную литературу, – Личность Духа Святого долго не входила в предмет богословских рассуждений, и учение о Ней долгое время оставалось почти совсем нетронутым. Св. мужи апостольские, говоря вообще о третьем Лице Св. Троицы, при отсутствии всяких побуждений и повода к подробному и обстоятельному раскрытию учения о Нем, мало или почти вовсе не затрагивали вопросов о Его природе и отношении к двум другим Лицам Св. Троицы. Первые христианские апологеты также мало и только мимоходом касаются этих вопросов. О них – и не могло быть – речи и у первых антитринитариев как евионейского, так и патрипассианского направления. Только позднейшие из них – Павел Самосатский и Савеллий, доведшие антитринитарные доктрины до крайних логических результатов, уже ясно выразили свои еретические идеи и о Духе Святом, как о силе (δύναμις) и проявлении или действии (ἐνέργεια) единоличного Божества. В ответ на эти еретические представления, Тертуллиан, св. Ипполит, Ориген, Дионисий Александрийский и другие тогдашние церковные писатели, занятые полемикой с еретиками по вопросу о Св. Троице вообще и о Сыне Божиим в особенности, в отношении к Духу Святому ограничились только общими указаниями на Его личное и самостоятельное бытие, равенство по божеству и единосущие с Богом Отцом и Сыном, не входя при этом в подробное раскрытие и доказательства этих истин. Арианство у первых его представителей также все внимание сосредоточило на Личности Сына Божья и почти вовсе не касалось вопроса о третьем Лице Св. Троицы. В виду этого обстоятельства, и первый вселенский собор, сделав точное определение относительно второго Лица Св. Троицы, в отношении к третьему Ее Лицу ограничился только кратким изречением: (πνεύματι)" καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον"⁴⁸. Все это вполне понятно и легко объясняется самой сущностью дела, так как, для решения вопроса о Св. Троице, очевидно, необходимо было прежде всего определить природу второго Лица и

отношение Его к первому, – что, как мы видели, вызвало весьма продолжительную и напряженную деятельность богословской мысли, – и потом уже перейти к третьему Лицу. Как бы то ни было, однако, движение богословской мысли не могло остановиться на вопросе о Сыне Божиим; рано или поздно оно должно было коснуться и Личности Св. Духа. И здесь, как и в учении о Логосе, требовалось уяснить представление о третьей Ипостаси Св. Троицы и определить отношение Ее к двум другим Ипостасям. При кратком и не вполне ясном учении св. Писания о Св. Духе, сравнительно с учением о Сыне Божиим, и при отсутствии точного догматического церковного определения о Нем, очевидно, не легко было говорить прямо и положительно о природе и существе третьей Ипостаси Св. Троицы и Ее отношении к Отцу и Сыну. Вот почему, при возникновении этого вопроса, в христианской Церкви обнаружилось то разнообразие мнений, который так метко и ясно характеризует св. Григорий Богослов в одном из своих слов⁴⁹, написанном им перед временем второго вселенского собора (около 380 г.). Упомянув о саддукеях, отрицавших само бытие Духа Святого, и языческих мудрецах, глубже смотревших на сущность божественных вещей (Ελλήνων οἱ θεολογικώτεροι) и признававших Его, по крайней мере, мировым Умом (νοῦς τοῦ παῦτος), св. отец говорит: «что же касается современных нам мудрецов, то одни считали Его действием, другие тварью, иные Богом, а иные не решались сказать о Нем ни того, ни другого⁵⁰, из уважения, как они говорят, к Писанию, в котором, будто бы относительно этого ясно не сказано ничего, и, таким образом, они ни почитают Духа, ни лишают Его достоинства, оставаясь в отношении к Нему в каком-то среднем или, вернее, весьма жалком положении. И из тех, которые признавали Его Богом, одни благочестивы только в сердце, а другие осмеливаются исповедовать и устами. Слышал я и о других, еще более мудрых измерителях Божества, которые, признавая, вместе с нами, трех Умопредставляемых, различают Их между Собой так: одного считают беспредельным и по существу, и по силе, другого – беспредельным по силе, но не по существу, а третьего – ограниченным в том и другом, подражая, только в другом

виде, тем, которые называют Их: одного – Творцом, другого – Сотрудником, а третьего – Служителем»⁵¹.

Среди этого разнообразия воззрений на Личность Св. Духа, указываемых Григорием Богословом, нельзя не узнать тех субординационистических идей, которые так прочно утвердились и с такой резкостью выразились в современных Богослову арианских системах по вопросу о втором Лице Св. Троицы. Продолжая строго-логически развивать учение о Лицах Св. Троицы, сторонники арианских принципов, весьма естественно, должны были применить эти последние и к третьему Лицу Св. Троицы. И действительно, св. Афанасий Великий знал о таких арианах, которые, признавая Сына Божия творением Отца, и о Духе Святом говорили, что Он сотворен из ничего⁵². Он же позднее упоминает о другой арианской партии, последователи которой, отвергая арианское учение о тварности Сына Божия и признавая, вместе с православными, единосущие Его с Отцом, в то же время низводили Святого Духа в разряд тварей и считали Его за одного из служебных духов (Евр. 1:14)⁵³. Но самое полное и широкое применение к учению о Духе Святом арианские начала получили в системе Македония, который стал во главе известной еретической партии, получившей от него свое имя «македониан» или «духоборцев» (πνευματομάχοι). Держась в отношении к Личности Сына Божия полуарианского образа мыслей и считая Его «подобным» Отцу, Македоний в то же время решительно отрицал божеское достоинство Духа Святого и равенство Его с Богом Отцом и Сыном; по его мнению, Дух Святой, будучи тварью (κτίστος) Сына, не более, как только помощник и служитель Его, и Ему можно приписать не больше того, что принадлежит ангелам⁵⁴. Как продолжение и логический вывод арианства, македонианство, в сущности, было одинаково с ним противно христианскому догмату о Св. Троице и представляло не менее опасности для Церкви. Поэтому и встретило со стороны последней такое же сильное и решительное противодействие, какое мы видели и в отношении к арианству: созван был второй вселенский собор (381 г.), который, осудив ересь Македония, в то же время сделал точное догматическое определение о Духе

Святом, признав Его Лицом божественными, исходящим от Бога Отца и, по своему достоинству, совершенно равным двум первым Лицам Пресвятой Троицы⁵⁵.

Таким образом, решение вопроса о Св. Троице в 4 веке приняло совершенно иное направление, чем в предыдущем столетии. Как в монархианских системах все внимание было сосредоточено на идее единства Божества и, в видах сохранения этой идеи в абсолютном смысле, отрицалась идея троичности и ипостасного различия в Божестве, так, напротив, в арианских системах выступала идея троичности, – в смысле существенного различия между Лицами Св. Троицы, – при чем, в видах сохранения христианской монотеистической идеи, Божеством в собственном смысле признавалось только одно первое Лицо Св. Троицы, два же других Лица являлись Его тварями, несравненно низшими и совершенно чуждыми Ему по существу. Те и другие системы – и монархианские и арианские – одинаково были противны церковному учению о Св. Троице, и потому, очень естественно, встретили себе сильную оппозицию со стороны Церкви. Монархианство, – как мы уже заметили выше, – со всей подробностью и обстоятельностью было разобрано и опровергнуто церковными писателями 3 века. Против же арианства направлена была вся догматическая деятельность Церкви 4 века. В этом отношении, прежде всего, – как мы уже видели, – сделаны были краткие, но точные вероопределения двух первых вселенских соборов. Но само собой разумеется, что такого рода вероопределения, имевшие значение несомненных догматических истин только для сторонников церковного учения, не могли вполне удовлетворить людей с убеждениями противными церковной истине и желавших проникнуть в самую глубь интересовавших в то время догматических вопросов. При живом догматическом интересе, при том брожении религиозно-философских идей, неудержимом стремлении человеческого разума проникнуть в самую сущность христианских догматов и, наконец, при той массе различных религиозно-философских еретических систем, какие мы видим в 4 веке христианства, – церковно-догматическая деятельность, очевидно, не могла ограничиться

только простыми и краткими вероопределениями, заключенными в символы: задача ее была гораздо шире. Чтобы удовлетворить современным религиозным потребностям и успокоить взволнованные религиозными спорами умы, нужно было стать на современную почву: чтобы опровергнуть ложные религиозно-философские теории и успешно отразить все нападения еретиков, строившиеся на началах разума и науки, нужно было вооружиться тем же оружием, и, чтобы спасти христианскую истину, нужно было противопоставить ложному знанию истинное знание, ложным еретическим системам истинную систему христианского знания, словом – нужно было раскрыть и уяснить сущность христианского вероучения и представить его в такой форме, в которой бы оно могло вполне удовлетворить религиозно-философским интересам и требованиям тогдашнего христианского общества. Не смотря на всю трудность этой задачи, нашлось немало церковных писателей, которые взяли на себя и с успехом выполнили ее. Между ними особенно славны имена свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова, которые, по всей справедливости, считаются самыми блестящими представителями и наилучшими выразителями современной им церковно-догматической деятельности, и которые приобрели себе в этой области вселенское значение.

Высокообразованный, обладавший глубоким умом, тонким остроумием и сильной диалектикой, св. Афанасий показал себя горячим поборником православия и опасным врагом арианства еще на первом вселенском соборе. Заняв, в след за тем, архиепископскую кафедру в Александрии, он провел все время своей 45-летней святительской деятельности в борьбе с современным ему арианством. Он вполне понимал всю опасность и вред для Церкви, господствовавшей в его время ереси, и потому решился показать перед всеми ее несостоятельность, опровергнуть все возражения еретиков против православного учения о Сыне Божиим и, в противоположность еретическим заблуждениям, представить истинное церковное учение по данному вопросу. И в этом

отношении св. Афанасий достиг таких блестящих результатов, что в своей полемике с арианством и раскрытии положительного учения о Сыне Божиим сделался образцом для всех современных и следовавших за ним церковных писателей, боровшихся с арианскими доктринами.

В основании арианской системы лежит – как мы видели – дуалистический принцип противоположности между Богом и миром, по которому бесконечный Бог не может иметь непосредственного отношения к конечному материальному миру; чтобы создать мир, Он творить предварительно особое Существо, которое и становится посредником между Ним и конечным миром. Такое воззрение ариан св. Афанасий находит чисто языческим, совершенно противным духу христианства и давно уже опровергнутым отцами и учителями, боровшимися с гностическими ересями⁵⁶. С несостоятельностью же дуалистического принципа арианства, сама собой падает и вся теория его о посреднике между Богом и миром. Но, не останавливаясь на этом, св. Афанасий занимается специальным и подробным опровержением всей этой теории. Арианское представление о посреднике между Богом и миром он находит несостоятельным во всех отношениях: оно, прежде всего, противоречит истинному понятию о Боге, как всемогущем Творце и всеблагое Промыслителе, так как, с признанием арианского посредника, необходимо допустить, что Бог или не может, или не хочет иметь отношения к миру⁵⁷. Далее, оно заключает видимое противоречие в себе самом: арианский посредник, будучи тварью Отца, сам становится творцом и, таким образом, является «творящим творением»; между тем, по общему закону, твари, сотворенные из ничего, сами по себе вновь творить ничего не могут⁵⁸. Наконец, арианский посредник невозможен с точки зрения самих же ариан. Если непосредственное отношение между Богом и тварями, по мнению ариан, невозможно, то такого отношения не может быть и между Богом и арианским посредником, как тварью; между ними должен быть еще посредник и т. д. до бесконечности; а так как этого не может быть, – с чем согласны и сами ариане, – то невозможен и арианский посредник, невозможны,

следовательно, и твари, для которых собственно и придуман посредник⁵⁹. Кроме того, и сами представления ариан о посреднике между Богом и миром, по мнению св. Афанасия, чрезвычайно неопределенны, запутанны и противоречивы: смотря по надобности возвысить или унизить его, ариане то приписывают ему имена и свойства божественные, то, напротив, называют его творением из ничего и лишают его всех божеских свойств; признавая его тварью, в то же время утверждают, что он не то же, что прочие твари; он сотворен, по не так, как другие твари и т. д.⁶⁰

Все неправильные представления ариан о Сыне Божиим, по мнению св. Афанасия, вытекают из ложного их принципа, по которому они рассуждают о вещах сверхъестественных и божественных с точки зрения естественной, конечной. С этой последней точки зрения они никак не хотели допустить, что Сын Божий рожден из существа Бога Отца, полагая, что с понятием «рождения» соединяется идея отделения и ограничения божественной субстанции, что противно простоте и неизменяемости Божества⁶¹. Между тем, – замечает св. Афанасий, – подобного рода соображения в данном случае отнюдь не могут иметь места, так как рождение Сына Божия от Отца не имеет ничего общего с естественным человеческим рождением. Оно – рождение духовное, сверхъестественное и непостижимое – его можно сравнить, например, с происхождением света от солнца или человеческого слова от мысли⁶², хотя эти сравнения и подобия объясняют тайну божественного рождения только в очень слабой степени⁶³. В противоположность православному учению о рождении Сына Божия из существа Бога Отца, ариане выставляли учение о тварности и иносущии Логоса по отношению к Отцу. Но это учение, по словам св. Афанасия, совершенно ложно и противоречит свидетельству св. Писания, которое в многочисленных местах называет Логоса Сыном, а не тварью Отца, и Бога – не Творцом, а Отцом Его⁶⁴. Мало того; даже простые соображения человеческого разума, основанные на понятиях «отчества», «сыновства» и «рождения», прямо говорят против арианского заблуждения относительно природы Логоса:

в самих этих понятиях уже заключается идея происхождения Логоса из существа Бога Отца и единосущия Его с Ним⁶⁵. Те же самые понятия показывают также, что Сын Божий имеет бытие не случайное, вызван к бытию не свободной волей Божества, но имеет свое начало в самом божественном существе и так же необходим, как само бытие Божества. Отсюда совершенно ложно арианское положение, будто Логос есть произведение свободной воли Отца, так как, в противном случае, необходимо допустить, что Бог Отец подлежит необходимости или принуждению. Это заблуждение еретиков, по замечанию св. Афанасия, основывалось на ложной мысли, будто все, совершающееся не по воле, бывает уже по неволе или против воли и будто среднего между ними быть ничего не может. Но если эти два понятия – по воле и против воли – могут иметь отношение к действиям внешним, – каково, например, творение, – то к рождению Сына Божия от Отца не применимо ни одно из них. Здесь необходимо допустить нечто третье, что не исключает собой воли, но не подлежит и неволе, именно – природу. Следовательно, Бог Отец рождает от вечности своего Сына ни просто по воле, ни против воли, а действием высшим и внутренним, – по природе, по естеству⁶⁶. В Боге Отце нельзя, конечно, отрицать свободной воли в отношении к рождению Сына, но нельзя в то же время допустить и того, чтобы акт свободной воли Отца был причиной или началом Сына⁶⁷.

Ложное представление ариан о происхождении Сына Божия по воле Отца открывало путь к новому заблуждению: если Сын произошел по воле Отца, то, стало быть, воля Отца предшествовала Его происхождению и, следовательно, было время, когда Сына не было (ἢ ὑπὸ τῷ ὄντι οὐκ ἦν или οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι). Но на это св. Афанасий отвечает, что временное бытие и, следовательно, начало бытия имеет только мир, сотворенный из ничего⁶⁸; о Сыне же Божиим и Его рождении этого сказать нельзя. Он имеет вечное бытие, и св. Писание не в одном месте прямо приписывает Ему вечность (Иоан. 1:1; Апок. 1:4; Рим. 9:5; Евр. 1:3; Псал. 144:13), между тем как в отношении к вещам конечным ясно утверждает происхождение их во времени (Быт. 2:5; Притч. 8:23; Псал. 89:1; Дан. 13:42)⁶⁹. Не говоря уже о

прямых свидетельствах св. Писания о предвечном рождении Сына Божия от Отца (Пс. 2:7; 109:3)⁷⁰, оно, по мысли св. Афанасия, с необходимостью вытекает из предвечного бытия Бога, как Отца: Сын Божий совечен Отцу. Напрасно в этом случае ариане возражают, что если Логос совечен Отцу, то Он должен называться уже не Сыном Его, а братом. Это, по мнению св. Афанасия, не более, как софизм и игра словами. Если бы о Логосе сказано было только, что Он совечен Отцу, то тогда имело бы место подобное возражение; но Церковь в то же время учит, что Логос рождается от Отца и в Нем имеет источник, своего бытия. Между тем, с наименованием Отца и Сына совечными «братьями» должно соединяться представление о третьем высшем начале, от которого произошли Отец и Сын, что, очевидно, нелепо⁷¹. Далее, вечность рождения Сына Божия, по учению св. Афанасия, необходимо признать и на основании совершенства и полноты предвечного бытия божественного Существа. Если Сын рождается из существа Отца, а это последнее от вечности совершенно и чуждо всяких временных перемен и развития, то и Сын должен рождаться от вечности. Сын есть божественный Разум и Премудрость. Отсюда – отрицать вечность Сына – значит допускать для Бога время, когда Он существовал без разума и премудрости, когда Он был «сухим источником»⁷². Не смотря на полную несостоятельность в учении о временном происхождении Сына Божия от Отца, ариане упорно отстаивали свое заблуждение и указывали православным на то, что если Отец родил Сына, то «Рожденный» должен иметь начало своего бытия и, следовательно, было время, когда Его не было. Но это возражение ариан, как и все подобные ему возражения, очевидно, основывалось на их ложном принципе, по которому они о Бесконечном рассуждали в условиях и пределах конечного, отношения в мире конечном применяли к Бесконечному. Предлоги «до» и «после» имеют место только в конечных и временных отношениях: в отношении же к Божеству о переходе возможности в действительность во времени не может быть и речи⁷³. Бог так же не мог быть без Слова, как свет без луча. Рождение указывает только на причинное отношение

между божественными Лицами; но неизменяемость и совершенное божество Отца и Сына не допускают представления о временном рождении. Еретики в этом случае ссылались на творчество и творца, замечая, что отчество во времени так же совместимо с неизменяемостью Божества, как и творчество, а последнее получило начало и проявилось во времени. Но здесь св. Афанасию достаточно было только указать на различие между «тварью» и «Сыном» и между «Творцом» и «Отцом», чтобы обнаружить еретическую ложь. Сын Божий есть «порождение» (γέννημα) божественного Существа, а твари получили свое бытие только во времени и по свободной воле Божества⁷⁴.

Опроверяемые во всех пунктах своей системы, ариане хотели поддержать себя авторитетом св. Писания и ссылались на некоторые места Ветхого и Нового Завета, толкуя их в свою пользу и вопреки православному догмату о Сыне Божиим. Главнейшим из таких мест, приводимых еретиками в подтверждение их учения о Сыне Божиим, было место в книге Притчей (8:22), где Премудрость Божия говорит о Себе: Господь созда мя (ἔκτισέ με) начало путей своих в дела своя. Ариане видели в этих словах полное подтверждение своего учения о Сыне Божиим, как твари высшей других тварей, назначенной творить. Занимаясь подробным разбором и объяснением этого текста во многих местах своих сочинений, св. Афанасий; прежде всего, замечает, что глагол « κτίζειν» употребляется в св. Писании не всегда в значении «творить из ничего», но иногда также значит «возобновлять», «восстановлять» уже существующее (например, Псал. 99:1; 101:19; Иерем. 31:22 и др.). Потом, в рассматриваемом месте не сказано просто: созда мя, но прибавлено: начало путей своих, в дела своя. Чем, по мнению св. отца, указывается на человеческую природу Премудрости и на особенное Ее назначение, которое состоит в общем откровении Ее в мире и в особенности в чрезвычайном откровении - воплощении ипостасной Премудрости для спасения рода человеческого. Кроме указанного места из книги Притчей, ариане приводили целый ряд мест из Нового Завета, объясняя их применительно к своей теории о сотворенности и

существенном отличии Логоса от Отца⁷⁵. В отношении ко всем этим местам со своей стороны св. Афанасий, прежде всего, делает общее замечание, что они относятся не к божественной, а к человеческой природе Иисуса Христа и, следовательно, понимаются арианами совершенно неправильно; потом,— если некоторые из них, указывающие на зависимость Сына Божия от Отца, и можно относить к божеству Сына Божия, то в них выражается не более, как только то, что Сын Божий, как Лицо божественное, рождается и, следовательно, имеет источник своего бытия в Отце; иначе сказать: в этих местах указывается только на ипостасное отличие Сына Божия от Отца⁷⁶. Впрочем, не ограничиваясь этим общим замечанием, св. Афанасий предлагает некоторые и частные объяснения упомянутых мест св. Писания⁷⁷. В то же время, в опровержение арианской доктрины, он выставляет бесчисленное множество выражений св. Писания, неопровержимо свидетельствующих о божестве и единосущии Сына Божия с Отцом⁷⁸. В свою очередь и ариане старались подыскать в св. Писании такие места, в которых приписывается Логосу нечто несвойственное Его божественной природе. С этою целью они пользовались теми выражениями св. Писания, которые указывают на несовершенство и ограниченность человеческой природы в Лице Иисуса Христа. В ответ на это, св. Афанасий выставляет на вид еретикам строгое различие между двумя природами в Лице Богочеловека, и, для объяснения приводимых ими мест св. Писания, предлагает иметь в виду одно общее правило — относить их не просто к «Слову Божию», но к Слову, «воплотившемуся нашего ради спасения». Держась этого правила, св. отец потом раскрывает, как в местах Писания, по-видимому унижительных для божественного достоинства Спасителя, нет ничего недостойного для Него — Богочеловека, и как, напротив, из тех же самых мест внимательный может видеть, что в Иисусе Христе теснейшим образом соединены две природы -божеская и человеческая, из которых каждая творила дела, ей свойственные, только не отдельно от другой⁷⁹.

Несостоятельная в своих основных положениях, арианская система, по мнению св. Афанасия, несостоятельна и по

отношению к существенному христианскому догмату об искуплении. С отрицанием догмата о божестве и единосущии Сына Божия с Отцом, в ней, очевидно, отрицался и догмат об искуплении, освящении и спасении человека, отрицался союз Бога с человеком, отрицалась, таким образом, вся христианская религия. Если Христос не истинный Сын Божий, явившийся во плоти, а только конечное существо или один из высших сотворенных духов, то мы – говорит святитель – не свободны от греха, проклятия и смерти. Как творение Божие, арианский Христос, конечно, не мог совершить дела искупления, так как для общения с Богом, Он еще Сам нуждается в благодати Божией⁸⁰. Но искупление не должно было ограничиться только освобождением человека от греха, проклятия и смерти: оно должно было еще возвысить человеческую природу, восстановить в ней первоначальный образ Божий. Арианский Христос не мог совершить и этого, так как Он – существо сотворенное, чуждое божества и получающее наименование Сына Божия уже впоследствии, за свои подвиги в добродетели⁸¹. Восстановить образ Божий в человеке, без сомнения, мог только истинный Сын Божий, сотворивший этот образ: Он, воплотившись, в Лице своем возвысил и обожествил человеческую природу, соделав ее даже предметом почитания ангелов⁸². Вместе с восстановлением природы человеческой необходимо было освятить человека и воссоединить его с Богом. И это, без сомнения, не могло совершить существо сотворенное, так как тварь, сама нуждающаяся в Св. Духе, послать Его для освящения нас не могла, но Он мог быть послан только Тем, кто называет Его «своим» и всегда пребывает с Ним; воссоединены же с Богом мы могли быть только в том случае, когда истинный Сын Божий соединился с нами, принял нашу природу, соделал нас своими братьями и призвал нас к участию в сыновстве, которое принадлежит Ему от вечности⁸³. Далее, истинное понятие об искуплении соединяется с учением о свободе от всяких заблуждений и истинном познании о Боге и вещах божественных. Арианская система оказывается неудовлетворительной и с этой стороны, так как, представляя Бога существом совершенно чуждыми

мира и абсолютно непостижимым, отрицает совершеннейшее познание о Нем и во Христе и, таким образом, не видит в христианстве полноты откровения Божества, ставшего в столь близкие отношения к человеку и явившегося в его плоти. Между тем, православное учение чуждо этого недостатка: признавая Сына Божия единосущным Отцу, оно в то же время допускает и истинное познание о Боге, ибо кто видел Сына, тот видел и Отца, кто слышал Сына, слышал и Отца⁸⁴. Наконец, полное искупление, вместе с совершенным откровением, требует и совершеннейшего образца добродетели. Арианство и с этой стороны уничтожало идею искупления. Логос, явившийся во Христе, существо сотворенное и нравственно изменяемое, по арианскому представлению, достиг нравственного совершенства путем обыкновенным, путем борьбы со злом. Кто же может поручиться в том, что Он достиг высшей степени совершенства? Не то мы видим в православном учении: здесь высочайшая и неизменная святость Божества, явившегося во плоти, не только служит основанием нашего искупления, но и представляет совершеннейший образец добродетели⁸⁵.

Так как из арианского учения о тварности Логоса логически вытекало ложное учение и о третьей Ипостаси Св. Троицы, и еще при жизни св. Афанасия явились еретики, отрицавшие божество и единосущие Св. Духа с Отцом и Сыном, то, весьма естественно, великий святитель должен был коснуться учения и о третьем Лице Св. Троицы. Впрочем, в этом отношении его защита и раскрытие православного догмата далеко не представляют той полноты, обстоятельности и законченности, какие мы видели в отношении к вопросу о Сыне Божиим. Всецело занятый борьбой с господствовавшим в то время арианством по вопросу о Сыне Божиим, св. Афанасий, все свое внимание сосредоточил именно на этом вопросе; притом, еретические идеи о Св. Духе, появившиеся уже в конце его святительской деятельности, при нем еще не успели распространиться и получить определенного и систематического раскрытия. Все, что мы находим у св. Афанасия относительно третьего Лица Св. Троицы, заключается в его «письмах к Серапиону», епископу тмуитскому. Указав на то, что отвергать

божество Св. Духа может только тот, кто нечестиво мыслит о Сыне Божиим⁸⁶, святитель доказывает божеское достоинство и равенство третьего Лица с двумя первыми Лицами Св. Троицы на основании св. Писания, в котором Дух Святой не только называется Богом, (1Кор. 3:16; 2Кор. 6:16), по и представляется совершенно равным Отцу и Сыну (Матф. 28:19), и в котором Ему приписываются божеские свойства (напр., всемогущество, вездесущие и всеведение) и божеские действия (Рим. 1:4; 1Кор. 6:11; Иоан. 6:64; Рим. 8:11; 1Кор. 3:16; Тит. 3:5, 6). То же самое, по словам св. Афанасия, доказывают и писания древнейших отцов, с которыми церковное учение вполне согласно⁸⁷. Еретики возражали: Дух Св. должен быть или нерожденным, или рожденным: в первом случае Он будет вторым абсолютным началом, а во втором – Он должен быть рожден или от Отца и, таким образом, быть братом Сына, или от Сына, и, следовательно, быть внуком Отца. Но все эти представления противны св. Писанию и разумному понятию о Божестве; поэтому, Дух Святой не может быть признан Божеством. На это св. Афанасий отвечал просто: св. Писание называет Св. Духа не «Сыном», а «Духом» Отца⁸⁸; следовательно, о рожденности Св. Духа от Отца не может быть и речи; необходимо признать иной образ происхождения Его от Отца – исхождение. Происходя именно таким образом, и от вечности от Отца, Дух Святой, по учению св. Афанасия, одного с Ним существа; Он единосущен и Сыну и так же не может быть отделен от Него, как Сын не может быть отделен от Отца⁸⁹. С другой стороны, Его нельзя и смешивать или отождествлять с другими Лицами Св. Троицы; но Он -такое же самостоятельное божественное Лицо, как Отец и Сын⁹⁰.

Таким образом, по учению св. Афанасия Сын Божий есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец, и Дух Святой – такой же истинный Бог, как Отец и Сын, но все эти три божественные Лица единосущны, составляют одно существо. Посему, вера католическая должна состоять в том, чтобы почитать единого Бога в Троице и Троицу в Единице. При этом, естественно, возникал вопрос каким же образом единство и троичность могут совмещаться в понятии единого Божества? Очевидно, здесь

необходимо было выяснить, в каком именно смысле Божество едино, и в каком – троично. Церковное учение, отвечавшее на этот вопрос указанием на единство Божества по существу и троичность Его в Лицах, требовало, в свою очередь, более ясного и определенного раскрытия: нужно было установить точный смысл понятия «существа» и «лица» по отношению к Божеству, определить отношение между ними, раскрыть, насколько возможно, внутренние отношения между Лицами Божества и показать условия, при которых троичность Их не нарушает единства божеского существа. Для выражения «существа» и «лица», на Востоке, как известно, употреблялись термины: « οὐσία" и " ὑπόστασις». Но они долгое время не получали определенного значения и нередко употреблялись один вместо другого. Этим, между прочим, объясняется то обстоятельство, что отцы никейского собора отвергли арианское выражение: «Сын иного существа или иной ипостаси, (ἐτέρας ὑποστάσεως) с Отцом», считая понятия: « οὐσία" и " ὑπόστασις» тождественными. И св. Афанасий еще не старался с точностью определить эти понятия и установить их значение применительно к христианскому учению о единстве и троичности в Божестве, а употреблял их то как тождественные понятия⁹¹, то в их действительном значении⁹². Но его попытка выяснить, насколько доступно человеческому уму, таинственное отношение между Лицами Св. Троицы заслуживает полного внимания.

Полемика св. Афанасия с арианами уже сама собой указывала ту сторону, на которой он должен был сосредоточить главное внимание в вопросе о Св. Троице. С особенной подробностью и обстоятельностью он раскрывал отношение Логоса к Отцу и старался путем философским доказать, что Сыну Божию необходимо приписать личное, самостоятельное бытие, но в то же время одно существо с Богом Отцом; следовательно, признанием второй божественной ипостаси, по мысли св. отца, несколько не нарушается единство Божества. Если существует от вечности Божество, – аргументировал св. Афанасий, – то от вечности существует и Его Образ. Образ же Его не есть отпечаток чего-либо внешнего, но выражение

Самого Божества, Образ Того, который созерцает в Нем Самого Себя и при этом радуется, как говорит Сама божественная Премудрость: Аз бех, о ней же радовася (Притч. 8:30); следовательно, невозможно и помыслить, чтобы Образ Божества был тварью, созданной из ничего и во времени, как невозможно помыслить того, чтобы Бог созерцал Себя в твари и некоторое время был без образа и не радовался. Образ Божества должен быть вечным, как вечно и Само Божество, и, сверх того, тождественным с Ним⁹³. То же самое доказательство предвечного реального бытия и тождества Логоса с Отцом св. Афанасий представлял несколько иначе. Божеству, – говорит он, – без всякого сомнения, принадлежит Премудрость, Разум, Слово (Λόγος). Но Слово у Бога не есть нечто подобное человеческому слову, не есть чувственный и конечный звук; Оно должно соответствовать Началу, от которого происходит; следовательно, Он – нечто, имеющее реальное, существенное и самостоятельное бытие. Равным образом и Премудрость в Боге не есть простое свойство, так как Божество нельзя представлять состоящим из существа и свойств, но Она совершенно тождественна или, по крайней мере, одинакова с Премудрым; Она, как порождение, должна отличаться от Родившего или Премудрого, но в то же время быть одинаковой сущности с Отцом⁹⁴. Не ограничиваясь этой аргументацией, св. Афанасий, в доказательство личного реального бытия Логоса, приводит немало мест и из св. Писания, ясно свидетельствующих о том, что воплотившееся Слово существовало у Бога, как Его вечная и именно ипостасная Премудрость, а не сотворено Им во времени, как думали ариане, понимавшие вечную Премудрость, о которой говорит Писание, в смысле простого божественного свойства⁹⁵. Таким образом, и св. Писание, и простые соображения здравого разума, по мнению св. Афанасия, требуют признания безначального и личного бытия Логоса – второго Лица в Божестве, и это нисколько не противно идее единства Божества. Хотя эта последняя истина была очевидна уже из приведенного аргумента св. Афанасия, в котором он, вместе с личным бытием Премудрости или Логоса, указывает и на

единосущие Его с Богом Отцом; тем не менее св. отец старался уяснить и утвердить ее еще на новых доказательствах. Рождение Сына или личной Премудрости, по его мнению, нисколько не уничтожает единства божеского существа, потому что в Боге, простейшем и неизменяемом Существе, не может быть никакого ни деления, ни увеличения, ни уменьшения существа. Рождение в Боге – имманентный и вечный акт, совершающийся в самой неизменяемой божественной сущности. Как луч, происходящий от света, не может быть отделен от него, так точно Сын рождается от Отца без всякого отделения, и Божество остается одно, хотя Отец и Сын составляют двух⁹⁶. Если бы Сын был сотворен из ничего, как думали еретики, – то в таком случае Он составлял бы отдельное существо, мог бы быть Сыном только усыновленным и совершенно чуждым божеского существа; но, по православному учению, Рождающий и Рожденный из Его существа составляют полное единство, одно Божество. Применяя тот же самый принцип и те же соображения к третьему Лицу Божества, исходящему от Отца и в то же время тождественному с Ним и Сыном по существу, великий учитель православия, таким образом, имел полное основание утверждать, что в православном учении троичность Лиц Божества нисколько не противоречит, напротив, вполне совместима с идеей Его единства. «Мы признаем» – говорит св. Афанасий – «не три начала и не трех отцов, как это делают маркиониты и манихеи, так, как и в подобии мы выставляем не три солнца, а только одно и его сияние, один свет и его отражение... Мы признаем одного Бога Отца, в Себе и во всем существующего, но в Сыне и Св. Духе проявляющегося и все проникающего, так как Он действует во всем через Сына во Св. Духе. Таким образом, мы признаем в Троице только одного Бога»⁹⁷. Как же понимать единство между Лицами Св. Троицы? Оно, по учению св. Афанасия, не есть только моральное единство трех различных и отдельных Лиц, имеющих у себя одну общую цель и одинаково стремящихся к выполнению ее, но единство между Отцом, Сыном и Св. Духом – существенное (κατ' οὐσίαν), т. е. три божественные Лица имеют одно существо,

одно бытие. Это единство нельзя представлять, как нечто целое, разделенное на части, или нечто единое, только с различными именами, но как одну природу, одно бытие, причем что имеет одно Лицо, то принадлежит, и двум другим⁹⁸. С единством природы Лицам Св. Троицы принадлежит и единство воли и деятельности, только не такое, какое можно предполагать между тремя отдельными личностями, но такое. Какое возможно только в едином божественном Существо: когда действует одно Лицо, то необходимо мыслить действующими и двух других⁹⁹. Впрочем, вопрос о единстве деятельности Лиц Св. Троицы представляющий в своем раскрытии не мало трудностей, у св. Афанасия еще не получил полного и определенного раскрытия.

В творениях св. Афанасия мы видим не только полное и основательное опровержение арианства, но и обстоятельное раскрытие православного догмата о Сыне Божиим и отчасти – о Св. Троице. Кроме этой, бесспорно неоценимой, заслуги для Церкви, великий христианский учитель оказал весьма важную заслугу и для церковно-богословской науки вообще. Он был первым из отцов – александрийцев, с успехом выполнивших, задачу своей школы – соединение веры с знанием, религии с философией. Если первые александрийские учителя, Климент и Ориген, начертав блестящий план соединения этих двух областей в теории, на практике уклонились от него, предоставив в области богословия слишком широкое место философскому рационализму, то св. Афанасий в своих произведениях дал этому плану наилучшее практическое применение. Он первый, указав в области религии надлежащие границы для разума, сумел удержать его в этих границах. Отсюда богословская система св. Афанасия, с одной стороны, представляет чистое и неповрежденное содержание христианского вероучения, с другой – научно-философскую форму изложения христианских истин.

Ново-александрийское направление, сообщенное богословской науке св. Афанасием, прочно утвердилось в христианской Церкви и нашло себе последователей в лице лучших церковных писателей того времени. В этом отношении

особенно замечательны: св. Василий Великий, брат его – св. Григорий Нисский и св. Григорий Богослов. Эти три каппадокийца, совершенно согласные между собой в богословских воззрениях и в своих произведениях взаимно дополняющие один другого, были вполне достойными преемниками св. Афанасия на поприще церковной и литературно-богословской деятельности. Если на долю последнего выпала главным образом борьба с арианством, то упомянутые каппадокийцы взяли на себя труд опровержения других ересей, выродившихся из арианства, и точнейшего формулирования основного христианского догмата о Св. Троице. Арианские принципы в крайних своих выводах выразились – как мы видели – в системе Евномия. После полнейшего поражения арианства и обстоятельнейшего раскрытия догмата о втором Лице Св. Троицы св. Афанасием, следовавшим за ним церковным писателям по данному вопросу не оставалось делать почти ничего. Поэтому неудивительно, если в произведениях каппадокийцев по вопросу о Сыне Божиим замечается большое сходство и даже повторение того, что было сказано св. Афанасием в его полемике с арианством. Но система Евномия, как известно, заключала в себе некоторые новые идеи сравнительно с арианской системой; следовательно, и полемика с ней ставила ее противникам некоторые новые вопросы и задачи.

Прежде всего, в противоположность арианскому принципу полной противоположности между Богом и миром и абсолютной невозможности богопознания, Евномий признавал возможность полного и совершенного познания Божества в Его существе, основываясь в этом случае на том соображении, что если мы не знаем Божества, то значит поклоняемся чему-то неизвестному¹⁰⁰. На это св. Василий Великий отвечал: из того, что мы не знаем сущности Божества, еще не следует, что мы не знаем Божества; напротив, мы знаем нечто о Его деятельности; всякое знание имеет различные степени, и для знания каждого предмета не требуется непременно высшая степень знания¹⁰¹. С другой стороны, хотя человек и обладает способностью познания истины, и объектом его познания может служить

высочайшая истина или существо Божие, но отсюда еще не следует, что слабый и ограниченный человеческий ум может вполне постигать сущность Божества; мы видим, например, на небе множество светил и имеем некоторые сведения о них, но в то же время для нас остаются еще неизвестными их число, величина, расстояние, движение и т. п.; то же самое нужно сказать и относительно возможности нашего познания о Боге¹⁰². Для доказательства своего положения о безусловной постижимости существа Божия для человека, Евномий прибегал, далее, к такого рода аргументам: Божество просто, и в Нем не должно быть реального различия между сущностью и свойством; поэтому, что известно о Нем с несомненностью, то должно быть тождественно с Его сущностью или составлять Его сущность; несомненное же всего Ему принадлежит «нерожденность», так как Он не получал ни от кого своего бытия, не имеет ничего прежде Самого Себя, ни Сам не существовал прежде Самого Себя; следовательно, «нерожденность» должна составлять Его сущность¹⁰³. Но это доказательство, по словам св. Василия, не что иное, как софизм. Не смотря на простоту Божества, мы можем говорить о Его творчестве, благодати, правосудии, всеведении и других свойствах, которые в своей совокупности хотя и определяют сущность Божества и составляют с ней внутреннее единство, но в то же время не тождественны с ней и должны отличаться от нее. «Мы утверждаем, что познаем Бога из Его действий, но не знаем Его существа, потому что Его действия нисходят к нам, но Его существо для нас недоступно»¹⁰⁴. Что же касается «нерожденности» Божества, то она не может быть сущностью Его потому, что сущностью Божества не может быть то, что является по отношению к Нему следствием, – а «нерожденность» Божества, по словам самого Евномия, есть следствие Его безначалия или вечности, – и в то же время тождественно с Ним¹⁰⁵. Еще остроумнее делает замечание по поводу приведенного доказательства Евномия св. Григорий Нисский. Если давать такое значение простоте Божества, говорит он, то можно сказать, что сущность Божества есть простота. Но этого, конечно, нельзя допустить, и подобного рода

выражение в смысле евномианском так же нелепо, как и другое, что сущность Божества составляет нерожденность. Из всего доказательства ничего другого не выходит, как только то, о чем учит и Церковь, а именно, – что существо Божие просто и нерожденно, но, кроме этого, оно включает в себе еще много других качественных определений¹⁰⁶. Признавая «нерожденность» единственным понятием, выражающим сущность Божества, Евномий отвергал все другие свойства Божества и считал их не более, как только пустыми и бессодержательными словами, не заключающими в себе ничего действительного¹⁰⁷; так как, по его мнению, признание в Божестве многих свойств не совместимо с Его простотой, при которой может быть мыслим только один признак, тождественный с самой сущностью Божества. Опровергая это заблуждение еретика, св. Василий обращает его внимание на то, что Божество, в существе своем будучи просто и несложно, в действиях и отношениях к миру проявляет Себя многообразно¹⁰⁸ и что, поэтому, приписываемые Ему различные свойства и имена, на основании действительного разнообразия Его откровений в мире, не фантастические представления человеческого ума и выражают собой не одно и то же, а каждое из них имеет свое особенное и действительное значение¹⁰⁹. Этого мало. Если, при решении вопроса о совместимости многих свойств с простотой существа Божия, иметь в виду существо Божие само в себе, помимо его откровений в мире, то и в этом случае не будет никакого противоречия и несообразности; потому что приписывать существу Божию, простому и чуждому всякой сложности, различные свойства, выражающие собой одно и то же подлежащее – Бога¹¹⁰, отнюдь не значит допускать в нем сложность и делимость на части, а только указывать в нем одни отличительные признаки, без которых у нас не было бы никакого представления о Самом Боге¹¹¹. Весьма характерное замечание по поводу данного вопроса делает св. Григорий Нисский. По его словам, природа божественная в своей сущности, без сомнения, проста, единична и не может быть представляема сложенной из различного, но душа человеческая, будучи

прикреплена к земле и отягощена земной жизнью, может созерцать неизреченное естество не иначе, как в многочисленных и различных представлениях его¹¹². Напрасно также Евномий возражал, что приписывать каждому из имен и свойств Божьих свое особенное значение – значит допускать по отношению к существу Божию понятия различные и взаимно исключающие друг друга. Представлять подобное в отношении к Богу, по словам св. Григория, столько же странно и нелепо, как если бы мы стали воображать, что в одном и том же человеке не совместимы свойства: «разумный» и «мыслящий» или «знающий», и, приписывая ему одно из этих свойств, считали бы необходимым исключить в нем другое, и наоборот¹¹³. Свое ошибочное мнение о «нерожденности», как понятии тождественном с субстанцией Божества, Евномий старался доказать еще таким образом. Если Богу приписывается «нерожденность» не мысленно только (κατ' ἐπίνοiαν), не путем отрицания (κατὰ στερήσιν) и не в одном каком-либо отношении (потому что Божество не делимо на части), если это свойство не есть нечто чуждое Ему и противное Его простоте, и если рядом с ним нет ничего другого подобного (так как нерожденный один только Он), то, значит, нерожденность только и может быть сущностью Божества. Не смотря на кажущуюся логичность, какую хотел придать еретик этому доказательству, оно, по словам св. Василия, не что иное, как только софизм¹¹⁴. То же самое, что он говорит о «нерожденности» в отношении к Божеству, можно сказать и о всяком другом свойстве, принадлежащем Божеству вместе, с нерожденностью. Этого мало. «Нерожденность» не может вполне выражать сущности Божества уже потому, что она – свойство отрицательное и указывает только на то, чего в Боге нет; а так как с понятием сущности соединяется понятие бытия, или, лучше, сущность и есть само бытие, то ясно, что, если сущность Божества составляет, по Евномии, нерожденность, в Боге нет и бытия. Нерожденность или безначальность, конечно, κατ' ἐπίνοiαν может относиться к субстанции Божества, но она не может вполне выражать ее, или как говорит св. Василий – «что сущность Божества нерожденна, я еще могу утверждать, но не могу

признать, что нерожденность есть сущность Божества¹¹⁵. С несостоятельностью идеи тождества «нерожденности» и «сущности» в Боге, очевидно, падала и вся теория Евномия о безусловной постижимости Божества для человека. Другого пути к достижению человеком совершеннейшего богопознания, с точки зрения евномианской системы, нет. Рассмотрение дел Божьих в мире, которое служит средством к развитию всеобщей идеи о Боге, присущей человеческому уму, с точки зрения евномианской системы вести человека к познанию божеского существа также не может, так как, по Евномию, мир не есть непосредственное произведение высочайшего Божества; он – произведение Св. Духа, Дух Святой – творение Сына, а Сын – творение Отца. Правда, на основании тварей можно заключать о могуществе и премудрости Творца, но полного представления о них отсюда получить еще нельзя, так как в творении они проявились не вполне. Если бы при творении Бог употребил – так, сказать – всю свою силу, подобно тому, как, например, Он произвел из своего существа Сына и Духа Святого, то в таком случае можно было бы непосредственно из творения, каким Евномий считал Сына, заключать о сущности Отца или высочайшего Бога. Но такого происхождения Сына и Св. Духа из существа Отца Евномий не допускал; следовательно, с этой стороны о возможности познания существа Божия не может быть и речи¹¹⁶.

Показав несостоятельность евномианской теории о постижимости Божества в Его существе, св. братья – каппадокийцы со своей стороны представили и положительное учение Церкви о богопознании. Признавая в человеческом разуме способность к богопознанию, Церковь, по словам их, однако, никогда не допускала мысли о совершеннейшем познании существа Божья, и – вот основания для этого. Наше познание о Боге совершенно отлично от познания конечных вещей. Мы познаем последние из их свойств. Свойства же Божества не могут дать нам полного определения Его существа, так как все они взяты от конечных вещей и отношений и не могут быть понимаемы так, как мы понимаем их в отношении к конечным вещам. Божеству нельзя приписывать таких качеств,

какие мы приписываем конечными вещам; Ему принадлежит, простота существа¹¹⁷. Правда, свойства, приписываемые нами Божеству на основании Его откровений и деятельности в конечном мире, не пустые и бессодержательные отвлечения человеческого ума, но, несомненно, имеют действительное значение и соответствие в самом существе Божиим; тем не менее они служат далеко не полным и всецелым, а только отрывочным выражением божеского существа, так как Божество открывает Себя в различных отношениях к миру не вполне, а только отчасти; одни из свойств и имен Божьих указывают на то, что принадлежит божескому существу, другие же – что ему чуждо¹¹⁸. Кроме того, непостижимость для человека божеского существа, по объяснению св. Григория, имеет свою причину и основание в конечности и ограниченности человеческого разума. В силу своей природной способности человек стремится к познанию высочайшей истины, ищет причины всех вещей и, на основании внутреннего закона, познает бытие Божие. Но, как существо конечное и ограниченное, он, без сомнения, никогда не может объять Бесконечного и Неограниченного. Он не может проникнуть в сущность даже конечных вещей: ему неизвестна, например, тайна его собственной природы¹¹⁹; немало таинственного и неизвестного для него и в области окружающей его жизни¹²⁰. Насколько же таинственнее и непостижимее для него должно быть существо Божие! ... Но, недоступное для человеческого ума в настоящей – земной жизни, полное знание Божества, по учению св. Василия Великого, обещано человеку, как награда за добродетель на небесах: там мы познаем Его, как и мы познаны (1Кор. 13:12): там образ Божий или божественное начало в нас – разум вполне соединится с сродной ему природой, и образ теснейшим образом соединится с Первообразом, к познанию которого он стремится здесь – на земле¹²¹. Однако, и небесное созерцание Божества не даст человеку абсолютного познания Его, так как бесконечное божественное Существо и в вечной небесной славе будет представлять для наших конечных сил нечто непостижимое: мы никогда не будем знать Бога в такой полноте и совершенстве, как Отец знает Сына и Сын – Отца¹²².

Полемика каппадокийских отцов с Евномием не ограничивалась опровержением только одного пункта его системы – учения о постижимости существа Божия, но обращена была и на другие стороны, вытекавшие из основного принципа его религиозно-философской системы. Учение о «нерожденности», как сущности Божества, придумано было Евномием, очевидно, с той целью, чтобы ниспровергнуть православное учение о равенстве и единосущии Лиц Св. Троицы. И в самом деле, если сущность Бога Отца, по Евномию, составляет «нерожденность», а сущность Сына – «рожденность», то выходит, что их сущности не одинаковы, Сын не единосущен Отцу и не может иметь того, что принадлежит Отцу. Отец – существо безначальное и вечное; Сын не безначален и не вечен. Отец – источник своего бытия и Бог в собственном смысле; Сын получил свое начало от Отца и не Бог в собственном смысле, а творение Отца, – творение единственное, созданное Им непосредственно и для того, чтобы через Него создать все другие твари. Если же Сын существенно отличен от Отца и в то же время есть единственное непосредственное Его творение, то само собой разумеется, что Дух Святой не может быть не только единосущным Отцу, но и непосредственным Его творением, Он, по Евномию, есть не что иное, как творение Сына, и, хотя творение первое, лучшее и превосходнейшее из всех остальных тварей, но, как творение, ниже Его. К таким нелепым выводами, пришел Евномий в учении о Лицах Св. Троицы. В сущности эти выводы – то же, что арианство, только в более последовательной и резкой форме. Поэтому, и полемика с евномианством, очевидно, должна была представлять большое сходство с полемикой против арианства. После св. Афанасия, с такой подробностью и основательностью разобравшего арианскую теорию о Сыне Божием, трудно было представить в этом отношении что-либо новое и более основательное. Поэтому, полемика каппадокийцев против Евномия по вопросу о Сыне Божьем в общем мало отличается от полемики св. Афанасия и во многих пунктах представляет почти повторение сказанного св. Афанасием против Ария. Новое и обширное поприще деятельности церковным писателям

открывал собой вопрос о третьем Лице Св. Троицы, и в этом отношении каппадокийские отцы сделали то же, что было сделано св. Афанасием в отношении к вопросу о втором Лице Св. Троицы¹²³.

Противники божества и единосущия Духа Святого с Отцом и Сыном, евномиане и македониане, старались основать свои воззрения на св. Писании и свидетельствах древнейших отцов Церкви. Не находя здесь никаких ясных и определенных указаний в пользу своей теории, они прибегали к всевозможным предположениям и совершенно произвольным толкованиям. Так, указывая на то, что в св. Писании Дух Святой везде ставится на третьем месте, они заключали, что Он должен быть ниже первых двух Лиц Св. Троицы и, сравнительно с ними, иного существа. Но, не говоря уже о том, что в св. Писании есть места, в которых Дух Святой поставлен вторым и даже первым из Лиц Св. Троицы (напр., 1Кор. 12:4–6)¹²⁴, – приведенное доказательство еретиков, по мнению каппадокийских отцов, оказывается несостоятельными и в том отношении, что численный порядок божественных Лиц не указывает на степень достоинства и преимущества одного из Них перед другим. а тем более не может свидетельствовать об иносущии Их между Собой; так как число есть знак, определяющий только количество вещей, а не свидетельствующий о свойствах или сущности той или другой вещи¹²⁵. В противном случае, – т. е. если признать, вместе с еретиками, что численный порядок может служить выражением достоинства и сущности вещей, – можно прийти к самым нелепым выводам не только в отношении к Лицами Пресвятой Троицы, но и относительно обыкновенных существ и предметов. Утверждать, что Дух Святой по природе ниже Отца и Сына только потому, что имя Его стоит на третьем месте после Отца и Сына, по мнению св. Григория, значит то же, что признавать в одном из трех светильников, зажженных от одного пламени, жар сильнее, нежели во втором, а в этом сильнее, чем в третьем, который уже не называется и огнем, хотя бы он и обладал всеми свойствами огня¹²⁶. Дух Святѣй, – продолжали еретики, – по природѣ и достоинству своему, ниже Отца и Сына уже по тому

одному, что Он – творение Сына, а произведение, без сомнения, должно быть ниже своего творца. В доказательство же сотворенности Св. Духа через Сына они приводили слова св. Писания: вся тем (Сыном) быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть (Іоан. 1:3). Если все сотворено Сыном, говорили они, то и Дух сотворен Им же¹²⁷. Но это доказательство, по мнению св. отцов, имело бы значение только в том случае, если бы апостол к сказанному им присоединил: «Дух Святой», т. е. бысть. Так как Дух Святой по естеству отличен от всех тварей, -чего не отрицают и сами еретики, – то, очевидно, Он не может входить в понятие «все», под которым разумеются все твари ¹²⁸. Столь же мало, как приведенное, имеют значение и другие доказательства из св. Писания, приводимые еретиками в подтверждение их мнения о сотворенности Духа Святого и подчинении Его Сыну, места, в которых Дух Святой называется «Духом Христовым», «Духом Сына», «получающим нечто от Сына» и т. и. Все эти места указывают не на причинную зависимость Св. Духа от Сына, а только на то, что Сын есть виновник временного ниспослания Св. Духа на верующих, что Его крестные заслуги даровали людям право на получение благодатных даров Духа Святого в таинствах (Іоан. гл. 17). Между тем, на ряду с этими местами, в св. Писании Духу Святому даются такая имена и приписываются такие свойства и действия, которые никак не могут принадлежать существу сотворенному, а свойственны только природе божественной¹²⁹. Дух Святой, подобно Отцу и Сыну, называется «Господом» (2Сол. 3:5)¹³⁰. Бог называется благим; благ по природе и Св. Дух, потому что того требует Его святость¹³¹. Он называется «правым» (Пс. 91:16), потому что Он – источная истина и источная правда¹³², а во многих местах даже прямо – «Богом» (Іоан. 4:24; Деян. 5:3 и 4; 7:41 и др.). В противоположность тварям, Духу Святому приписываются в св. Писании свойства божественные. Все; твари обладают только известной степенью святости, по мере любви к Богу; они могут склоняться и к злу, так как их святость не природная, а нечто придаточное. Дух же свят по природе и есть источник святости; почему Он и называется «Святым»¹³³. Все твари, по учению Писания,

находятся в подчиненном, служебном отношении к Творцу, а служебное не может дать другому свободы и сыноположения, которых оно не имеет в своей природе. Между тем, Дух Святой дарует верующим свободу и сыноположение (Гал. 4:6)¹³⁴. Все твари изменчивы по природе своей (Амос. 5:8); Дух же Святой чужд всякого изменения: Он – Существо неизменяемое, непреложное, всегда Себе равное¹³⁵. С понятием о твари необходимо соединяется понятие об ее ограничении пространством и временем; Дух же Святой наполняет всю вселенную (Прем. 1, 7, Пс. 138:7)¹³⁶. Наконец, Духу Святому приписываются такие действия, какие принадлежат Отцу и Сыну. В Писании – говорит св. Василий Великий – упоминаются три рода творения: первый – приведение из небытия в бытие, второй – изменение из худшего в лучшее и третье – воскресение из мертвых. Дух Святой участвует вместе с Отцом и Сыном во всех этих творениях (Пс. 32:6; 2Кор. 5:17; Матф. 28:19; Пс. 103:29 и 30)¹³⁷; Он участвует, далее, в промыслении и особенно в совершении спасения (1Кор. 12:3)¹³⁸; Он освящает людей (Иоан. 16:14)¹³⁹, поставлял пророков, апостолов и благовестников и устрояет Церковь (1Кор. 12:28)¹⁴⁰, раздает по своей воле служения и дарования (1Кор. 12:4–6, 11)¹⁴¹, отпускает грехи (Иоан. 20:22 и 23)¹⁴², усыновляет людей Богу (Гал. 4:6)¹⁴³, как Дух истины, наставляет их на всякую истину (Иоан. 16:13, 14, 16 и 26), животворит (1Кор. 15:45; Рим. 8:10; Иоан. 6:63)¹⁴⁴ и т. д. Одним словом, действия Духа Святого – действия божественные; Он может совершать то же, что совершают Отец и Сын, а потому Он одинаковой с Ними сущности¹⁴⁵. Отсюда сама собой видна несостоятельность возражения духоборцев, по которому будто бы действия Духа Святого ниже действий первых двух Лиц Св. Троицы и Его природа ниже природы Их. Независимо от этого, возражение еретиков (евномиан) оказывается несостоятельным и потому, что оно противоречит их основному принципу совершенной постижимости сущности Божества: если существо Духа Святого ниже существа Отца и Сына и доступнее для понимания и определения его, то еретики должны дать ему определение; однако, оно является у них неопределимым, следовательно,

оно не может быть признано низшим существа Отца и Сына¹⁴⁶. Выходя из общего положения, принадлежавшего – по словам св. Василия – Аэцию, что «неодинаковое по существу выражается неодинаково и, наоборот, неодинаково выражаемое не одинаково по существу», – еретики, в подтверждение своей теории иносущия Духа Святого с Отцом и Сыном, указывали, далее, на употребление в св. Писании в отношении к Лицам Св. Троицы различных предлогов (например, 1Кор. 8:6). Употребляемый в отношении к Отцу предлог " ἐκ« – говорили они-указывает на творца, в отношении к Сыну » διὰ« – на слугу или орудие, в отношении к Св. Духу «ἐν» – на время или место¹⁴⁷. Как время или место отличны от природы орудий или от природы действующих орудиями, так и Дух Святой по естеству должен быть чуждым Отцу и Сыну¹⁴⁸. Но на это св. отцы отвечали, что в св. Писании употребление упомянутых предлогов строго не различается; напротив, все они употребляются к каждому Лицу Св. Троицы совершенно безразлично¹⁴⁹. Следовательно, употребление этих предлогов ведет к заключению не о различии, а тождестве Лиц Св. Троицы по естеству¹⁵⁰. Отсюда и в отношении к Духу Святому нужно сказать, что Он, имеет не иную природу, но совершенно одинаковую с Отцом и Сыном. Такому заключению о единосущии Духа Святого с Отцом и Сыном духовборцы противопоставляли свое определение сущности Св. Духа в отношении к первым двум Лицам Св. Троицы: «Дух Святой и начальствен, и подчинен» (Πνεῦμα ἡγεμονικὸν ἐστὶ καὶ ὑποχέριον) ¹⁵¹, т. е. Дух Святой – существо господствующее и в то же время подчиненное. Но это определение сущности Св. Духа, по мнению св. Григория, не имеет для себя никакого основания и заключает в себе противоречие. Понятие «господства» и «подчиненности» диаметрально противоположны друг другу и никак не совместимы в одном существе; необходимо, поэтому, признать в Св. Духе что-либо одно: Он или начальствен, или подчинен¹⁵². Точно также разум человеческий не может допустить ничего среднего между «сотворенным» и «несотворенным». Следовательно, по отношению к Св. Духу необходимо признать, что-либо одно: Он

или сотворен, или не сотворен¹⁵³. Но если Он сотворен, то нет основания отличать Его от прочих тварей и ставить Его на ряду с Отцом и Сыном, естество которых не сотворено. Если же Он сотворен, но выше всех тварей, то в Нем снова допускается внутреннее противоречие, при чем Дух Святой является в одно и то же время и раздающим различные блага другим и нуждающимся в них, что, очевидно, нелепо¹⁵⁴. Необходимо, поэтому, признать одно из двух: Дух Святой или не сообщает благ, не имея их по природе, или же сообщает и, следовательно, обладает ими. А быть источником дарования благ и не нуждаться ни в чем свойственно исключительно природе божественной. Следовательно, необходимо признать, что Дух Святой обладает божественным естеством, – таким же, какое принадлежит Отцу и Сыну¹⁵⁵.

Из учения о единосущии Духа Святого с Отцом и Сыном само собой вытекает православное учение и об одинаковом достоинстве Его с Отцом и Сыном, одинаковом поклонении и прославлении или равночестии Его с Ними. Духоборцы же, отрицая единосущие Св. Духа с двумя первыми Лицами Св. Троицы, очевидно, не могли ставить Его на ряду с Отцом и Сыном и приписывать Ему одинаковое с Ними поклонение и прославление¹⁵⁶. В доказательство необходимости признания равенства и прославления Св. Духа с Отцом и Сыном, св. Василий Великий указывал еретикам на заповедь Спасителя о крещении, где имя Духа Святого стоит на ряду с именами Отца и Сына (Матф. 28:19)¹⁵⁷. На возражение духоборцев, что в св. Писании на ряду с Отцом и Сыном иногда встречаются и тварные существа, – например, ангелы (1Тимоф. 5:21), – которым, однако, нельзя воздавать поклонения одинакового с Отцом и Сыном, и что, следовательно, заповедь о крещении не может служить основанием равенства Св. Духа с Отцом и Сыном¹⁵⁸, – тот же св. отец отвечал, что Дух Святой и ангелы упоминаются в св. Писании на ряду с Отцом и Сыном не в одинаковом смысле: Дух Святой ставится на ряду с Отцом и Сыном в заповеди о крещении, которое, будучи правильно совершено, возрождает нас в жизнь новую – святую, преобразует наше естество из тления в бессмертие;

следовательно, Он упоминается здесь, как Податель жизни, через которого мы становимся сынами Божиими; между тем ангелы упоминаются в проводимом еретиками месте (1Тим. 5:21), как «помощники подобных им рабов и как верные свидетели истины таким образом, ангелы упоминаются на ряду с Отцом и Сыном только по требованию времени и обстоятельства, а Дух Святой сопоставляется с Отцом и Сыном по общению естества, притом сопоставляется Самим Господом¹⁵⁹. Но крещение в Духа Святого – продолжали возражать духоборцы – еще не может служить доказательством того, что Его нужно почитать наравне с Богом, потому что веровали и крестились и в Моисея, однако, последнему не воздают божеского поклонения¹⁶⁰. Вера и крещение в Моисея -отвечал на это возражение св. Василий – и новозаветная вера и крещение во имя Отца и Сына и Св. Духа имеют общее только одно название, в сущности же между ними такое же различие, какое между сновидением и действительностью, между тенью и самим предметом, от которого она падает, потому что вера и крещение в Моисея были только тенью и прообразом новозаветной веры и крещения¹⁶¹. Не ограничиваясь приведенными возражениями против православного учения о равночестии Духа Святого с Отцом и Сыном, духоборцы также говорили: из Писания известно, что Отец есть творец; известно, что все произошло и через Сына; но о Духе Святом ничего подобного в Писании не говорится; следовательно, Его нельзя считать равночестным с Тем, кто через творение явил такое величие силы¹⁶². Это возражение св. Григорий Нисский устраняет православным учением о нераздельности Лиц Св. Троицы. При единстве своего существа, говорит он, Лица С в. Троицы находятся в такой тесной связи между Собой, что «ни Отец никогда не мыслится без Сына, ни Сын не представляется без Святого Духа»¹⁶³. В силу этой нераздельности Лиц Св. Троицы по бытию, нельзя отрицать участие Св. Духа в творении и нельзя строго отделять деятельность одно Лица Св. Троицы от деятельности двух других. «Всякая деятельность начинается Отцом, продолжается Сыном и совершается во Св. Духе»¹⁶⁴. Наконец, в доказательство своего мнения, еретики ссылались

на то, что св. Писание нигде не говорит о прославлении Духа Святого с Отцом и Сыном, напротив, тщательно избегает выражения: « τὸ σύν τῷ Πνεύματι δοξάζειν », предпочитая ему, как более соответствующее, выражение: τὸ ἐν τῷ Πνεύματι δοξάζειν¹⁶⁵. Но на это св. Василий Великий замечает, что в св. Писании предлоги » ἐν" и " σύν« иногда употребляются один вместо другого (напр., Псал. 65:13; Пс. 43:10). Кроме того, в св. Писании нельзя найти буквально выраженной доксологии: » Σοὶ τῷ Πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα διὰ τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἀγίῳ Πνεύματι"¹⁶⁶. Можно найти каждое выражение ее только в отдельности. В своем целостном виде она могла быть заимствована только из Предания, которое, в свою очередь, осватило давностью и другого рода доксологию: « Σοὶ τῷ Πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα μετὰ τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ σύν τῷ Πνεύματι τῷ ἀγίῳ"¹⁶⁷. Последняя нисколько не противоречит св. Писанию, так как предлог » σύν« имеет то же значение, что и союз » καὶ", которым соединяются и имена Лиц Св. Троицы (2Кор. 13:13; Рим. 15:30 и др.)¹⁶⁸. По своему же глубокому смыслу, она имеет полное право на употребление в Церкви¹⁶⁹. Вообще, по учению св. каппадокийцев, Духу Святому, единосущному и нераздельному с Отцом и Сыном, приличествует одинаковое с Ними и поклонение и прославление.

Доказывая и раскрывая единосущие и нераздельное бытие Духа Святого с Отцом и Сыном, св. отцы в то же время далеки были от слияния и смешения Его с Ними, напротив, всегда имели в виду Его ипостасную самостоятельность и старались раскрыть Его личное свойство – вечное исхождение от Отца. «Дух Святой» -пишет св. Василий – «от Бога не так, как все происходить от Бога, но как исходящий от Бога, исходящий не посредством рождения, подобно Сыну, но как Дух уст Божьих»¹⁷⁰. И св. Григорий Нисский ясно отличает это личное свойство Духа Святого в том месте, где он говорит об отличие Его от Отца и Сына: «Дух Святой», – говорит он, – «будучи одинаковым по несозданности с Отцом и Сыном, отличается от Них собственными своими свойствами... Отличительную Его особенность, сравнительно с упомянутыми Лицами, составляет то, что Он ни нерожден, ни единороден, и в то же время

существует. Будучи одно с Отцом по несозданности, Он отличается от Него тем, что не Отец, подобный этому Отцу; будучи одно с Сыном по несозданности и по причине одного с Ним источника бытия в Боге всего, Он в то же время не тождественен с Ним, потому что имеет те свои особенности, что не единокроветен, но исходит от Отца и является через Сына»¹⁷¹.

Таким образом, в учении о Лицах Св. Троицы каппадокийские отцы совершенно согласны с св. Афанасием, и если у последнего, занятого главным образом полемикой с арианством, еще не получил полного раскрытия вопрос о Духе Святом, то у них, в полемике против духоборческой ереси, он выступает уже вполне решенным и раскрытым с возможной полнотой и ясностью. Все три Лица Пресвятой Троицы, по их учению, равны между Собой и имеют одно естество и одно божество. Отсюда – Божество едино. «Троица» – говорит св. Василий Великий – «нерассекаема, неразрывна и нераздельна; в Отце, Сыне и Св. Духе одно божество, одно господство и одна святость»¹⁷². Но, при единстве природы и божества, каждое Лице Св. Троицы имеет свое личное свойство и не может быть смешиваемо или сливаемо с другими Лицами. Отсюда – Божество троично. «Естество Троицы» -учит св. Григорий – «едино; но в каждой Ипостаси личное свойство, в Ней исключительно примечаемое, не сливается (с другими Ипостасями), и отличительные свойства каждой Ипостаси не смешиваются между Собой, так что личное свойство Отца не переносится на Сына или Духа, точно также личное свойство Сына не применяется к Отцу и Духу и личное свойство Духа по проявляется в Отце и Сыне; но в общности естества усматривается и несообщимое различие особенностей»¹⁷³. Итак, единый по существу Бог, по учению св. отцов, троичен в Лицах. Если св. Афанасий в своих попытках доказать и уяснить тайну единства и троичности Божества ограничился только указанием на абсолютное тождество и нераздельность божественной сущности, как на основание единства, и на самостоятельное бытие каждого божественного Лица, как на основание троичности, – то каппадокийские отцы пошли в этом отношении гораздо далее. Они взяли на себя труд, прежде

всего, определить значение понятий, употребляемых для обозначения двух различных сторон в Божестве (οἰσία и ὑπόστασις), показать их отношение между собой вообще и, в частности, в применении к Божеству и, таким образом, установить в этом отношении точную и определенную терминологию; потом – показать основания и условия, при которых единство и троичность не только не уничтожают друг друга, напротив, вполне совместимы в Божестве, и, наконец, раскрыть, насколько доступно для человеческого ума, внутренние отношения в Божестве.

Св. Василий Великий занимается определением понятий «οἰσία» и «ὑπόστασις» во многих местах своих творений, в особенности же – в письме к своему брату, св. Григорию Нисскому¹⁷⁴. По его определению, «οἰσία» есть общее понятие, обозначающее сущность или природу многих предметов одного и того же рода; между тем как «ὑπόστασις» – понятие частное, обозначающее один предмет или существо с индивидуальными его свойствами¹⁷⁵. В области конечной различие между этими двумя понятиями такое же, какое между «общим» и «частным»¹⁷⁶. Отдельное бытие ипостаси св. Василий называет «ἰδίᾳ ὑπαρξίς»¹⁷⁷ или ипостасью в себе (ὑφεστῶσαν)¹⁷⁸; отличительные же свойства, по которым сущность получает бытие в отдельной ипостаси, – напр., место, время, черты характера и т. п., – называются у него: » ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα, σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτήρες, μόρφαи»¹⁷⁹. Понятие «πρόσωπον» у св. Василия употребляется в значении одинаковом с » ὑπόστασις». Установив такую терминологию и определив понятия «сущности» и «лица» в отношении к вещам конечным, св. отец находит возможным, путем аналогии, применять их и к божественной Троице¹⁸⁰. Но если бы он не сделал здесь никаких ограничений и разъяснений, то пришел бы к родовому единству существа в божественных Лицах и впал бы в тритеизм. Если бы божественные Лица были одинаковой сущности в том же самом смысле, в каком три человека одной человеческой природы, то единство Божества теряло бы тот смысл, в каком оно представляется в откровенном учении. Поэтому, необходимо было разъяснить, что единство существа

в Боге надобно понимать нисколько иначе, нежели единство в трех индивидуумах одного рода в области конечной, а именно: понятие сущности (οὐσία) применимо к Божеству настолько, насколько все то, что характеризует божественное существо именно таким и обще всем трем Лицам, при чем Лица только участвуют в одной сущности, сущность же эта остается в Отце, Сыне и Св. Духе нераздельной в своем единстве. В отношении к существу Лица Св. Троицы не только чужды всякого различия, но и совершенно нераздельны: Они представляют нераздельное единство (συνεχές, συνῆμ μένον). Для наглядного объяснения, св. Василий указывает на радугу, в которой один солнечный свет преломляется и как-бы разделяется на многие цвета, хотя и различные между собой, но разграниченные несчетными линиями и неуловимо переходящие один в другой¹⁸¹. Единство существа в Отце, Сыне и Св. Духе св. Василий доказывает также учением о нераздельном бытии божественных Лиц, при котором с одним из Них даются и два других, в одном познаются и два других Лица, подобно тому, как в огне заключается и свет¹⁸². В силу этого нераздельного единства Лиц Св. Троицы, «кто мыслит об Отце, тот мыслит, в то же время и о Сыне; а кто имеет в мысли Сына, тот не отделяет, от Сына и Духа...; потому что невозможно мысленно разделять Их так, чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына; но в Них существует некоторое невыразимое и непостижимое и единство и различие»¹⁸³. Доказывая таким образом единство существа в Боге, св. Василий далек был от понимания божеского существа в смысле общего понятия, получающего реальное бытие только в трех Лицах, так как в этом случае он должен был бы признать трех богов. Напротив, он ясно высказывается против подобного рода мыслей и, вообще, против применения числа к Божеству. Число может иметь отношение только к вещам материальным, ограниченным и делимым: мы можем, напр., сказать, что мир один по числу, но не по существу, так как он состоит из различных элементов и не может быть назван простым, можем также говорить об одном (по числу) человеке, но Бог один не по числу, а по существу: Ему только одному, как Существу

простому, бесконечному и непостижимому, принадлежит единство, по существу¹⁸⁴. Если бы мы стали считать Божество трижды, – во-первых в Отце, во-вторых в Сыне и в-третьих в Св. Духе, – то мы должны были бы представлять Его в каждом раздельным ограничили бы Его и, следовательно, уничтожили бы само понятие о Божестве. Насколько осторожен был св. Василий в употреблении числа по отношению к Божеству, можно видеть из того, что он опасался применять счет даже в отношении к Лицам в Боге¹⁸⁵. Впрочем, иногда он и допускал употребление числа в отношении к Богу и считал возможным говорить о «втором» и «третьем», относя в этом случае число, конечно, к какому-либо Лицу (ὑπόστασις или πρόσωπον), но никак не к существу Божества. «Ибо» – говорит он – «хотя Они (т. е. Отец и Сын) по числу и два, но нераздельны по естеству, и кто говорит о «двух», тот не отделяет Их одного от другого. Один Бог и Отец, один Бог и Сын, но не два бога, потому что Сын тождествен с Отцом. Не иное божество созерцаю я в Отце и не иное в Сыне, не иное естество в Отце и не иное в Сыне. Посему, чтобы тебе видеть различие Лиц, считай отдельно Отца и отдельно Сына, а, чтобы не впасть в многобожие, признавай в обоих только одно существо»¹⁸⁶. Едва ли можно представить числовое единство божеского существа яснее, чем оно выражено в приведенных местах у св. Василия. Оно видно у него также и из учения о рождении Сына от Отца. Рождение Сына от Отца, по учению св. Василия, нельзя понимать в смысле отделения от существа или удвоения и изменения; точно также Сын приходит не отвне, но рождается из существа Отца, как Образ Его, «Совершенный возсиявает от Совершенного»¹⁸⁷. К тому же заключению, т. е. к признанию единства существа в Боге, приводит учение св. Василия и о единстве деятельности божественных Лиц во-вне. Не в состоянии будучи вполне познать и выразить существо Божие, мы, по словам св. отца, можем познавать Бога только по Его действиям и проявлениям в мире, и все наименования, какие мы приписываем Ему, заимствуются от Его действий и отношений к миру. Само слово «Божество» (Θεότης), которое мы, обыкновенно, употребляем для обозначения божественной

сущности, заимствовано также из откровения Бога во внешнем мире (от «Θέειν» – бежать или «Θεῖσθαι» – смотреть). Но так как всякая деятельность Божества вовне только одна и принадлежит вместе Отцу и Сыну и Св. Духу, то отсюда сама собой следует и общность существа (κοινότης οὐσίας), или – лучше сказать – в Отце, Сыне, и Св. Духе только одно Божество¹⁸⁸. Еще яснее о единстве деятельности божественных Лиц говорит св. Григорий Нисский, сравнивая ее с деятельностью трех человек: «как у последних она различается, так, напротив, в Лицах божественных, в силу единства Их существа, она является тождественной». «Так как у людей», – говорит он, – «при одних и тех же занятиях, деятельность каждого отдельна, то они в собственном смысле называются многими, потому что каждый из них, по особенностям своей деятельности, отделяется от других, в особый круг. Но относительно природы божественной нам известно не то: Отец Сам по Себе не творит чего-либо такого, в чем не принимал, бы участия Сын; точно также Сын не производит чего-либо без Духа, но всякое действие Божества, простирающееся на тварь и называемое, по различным о Нем понятиям различным, исходит от Отца, проходит через Сына и совершается Св. Духом. Поэтому, имя действия не делится на множество действующих, потому что деятельность не усваивается каждому Лицу отдельно от других Лиц; напротив, все, что происходит относительно промысла о нас, домостроительства и порядка во всем, производится тремя, впрочем, не так, чтобы было три произведения»¹⁸⁹. Это единство деятельности в Божестве, при троичности в Нем Ипостасей, конечно, для нас непостижимая тайна, так как конечный мир не представляет нам вполне соответствующей этому аналогии. «Троица» – говорит св. Василий Великий – «есть свитая вервь (отπειρα) и досточтимая в одной вечной славе, всегда одна и та же и содержащая в Себе одно Божество, неразрывная, нерассекаемая и нераздельная, все наполняющая, во всем пребывающая, созидаящая, управляющая, освящающая и обновляющая»¹⁹⁰. Рядом с указанием на степень деятельности в триипостасном Боге св. Григорий, подобно своему брату, предлагает и другие

доказательства единства существа в трех божественных Лицах. Но в общем все эти доказательства сходны с приведенными доказательствами св. Василия, и только относительно применимости числа к конечным вещам он идет несколько далее своего брата. Говоря о числе в отношении к Божеству, св. Василий замечает, что его нельзя безусловно и без всяких ограничений переносить на божественные Лица и о последних нельзя говорить так же, как о трех человеческих индивидуумах. Григорий же не допускает счисления в отношении к сущности и в конечных вещах. «Мы утверждаем», – говорит он, – «что на практике существует некоторое неправильное словоупотребление: нераздельных по природе называют во множественном числе одним и тем же именем естества, говоря: «многие человеки»; это равно тому, как если бы мы сказали: «многие человеческие природы». А что это действительно так, – для нас будет ясно из следующего. Когда мы кого-нибудь зовем, то называем его не по природе, чтобы общность имени не произвела какой-либо ошибки, при чем каждый слышащий мог бы подумать, что зовут его, потому что зовут не собственным именем, но общим именем природы; напротив, мы произносим собственное имя, принадлежащее вызываемому лицу, т. е. то слово, которым обозначается отдельный субъект, и, таким образом, отличаем его от многих, так что, хотя много людей, имеющих эту природу, – например, учеников, апостолов, мучеников, – но этот человек один из всех, потому что, как сказано, «человек» есть название не каждого в отдельности, а общей природы... И как словами: народ, толпа, войско, собрание, все называется в единственном числе, хотя каждое понятие обнимает множество, так точно и человеком в точнейшем смысле может быть назван собственно один, хотя принадлежащих к этой природе оказывается много, так что было бы гораздо лучше исправить этот ошибочный у нас обычай и название природы не простирать на множество, или же, подчинившись ему, не переносить происходящей отсюда ошибки на божественный догмат¹⁹¹. Если уже в вещах конечных сущность должна быть одна и не допускает никакого счисления и множественности, то тем более, по мнению св. Григория, в

отношении к Лицам божественным необходимо признать божественную сущность одну, особенно, если еще при этом принять во внимание то, что слово « Θεός » (от θεᾶσθαι – смотреть) обозначает не сущность Божества, а указывает на Его деятельность, которая всегда остается одной, хотя при этом Лица божественные и различаются¹⁹².

Каким же образом в одном божественном существе могут быть три Лица, в каком отношении Они находятся к сущности и как различаются между Собой? Вот еще вопросы, которые необходимо было решить и раскрыть каппадокийцам. И здесь, как и в рассмотренных пунктах догмата о С в. Троице, они обращаются к области конечных вещей и стараются доказать и раскрыть отношение Лиц Св. Троицы к единству существа Божия путем аналогии, конечно с необходимыми ограничениями. В мире конечном, по св. Василию, сущность, как отдельная субстанция, получает реальное бытие посредством особенных свойств. В отношении же к божественной сущности нельзя допустить, что она получает реальное бытие через проявление в Лицах Св. Троицы: она реальна сама в себе. Далее, личными свойствами у людей часто бывают какие-либо особенные преимущества или случайные качества, которые реально отличны от сущности и в то же время различны между собой; например, одни из людей отличаются остроумием, другие – памятью, третьи – высокими добродетелями и т. д. Но можно ли сказать то же самое в отношении к Божеству? Решить этот вопрос, по мнению св. Василия невозможно, так как мы не можем вполне ни познать, ни, тем более, определить существа Божия. Но если и допустить, что свойства божественных Лиц реально отличны от существа, то отсюда еще не следует различия существа в Отце, Сыне и Св. Духе. Как, например, Адам, созданный Богом, Ева, сотворенная из ребра Адамова, и Авель, родившийся естественным образом, будучи различны между собой в отношении к происхождению, в то же время были одинаковой природы (ὁμοούσιοι), так точно необходимо признать и Лица Св. Троицы единосущными, хотя бы Их личные свойства и были реально отличны от Их существа. Их личные свойства – нерожденность и рожденность – указывают не на

сущность Божества, а только на образ бытия (τρόπος ὑπάρξεως)¹⁹³, а потому, при трех различных именах – Отце, Сыне и Св. Духе, необходимо признать только одну субстанцию, и это так же понятно, как и то, что в области конечной для различных субстанций существует только одно имя¹⁹⁴. Но каким образом три божественные Лица, различные между Собой по своим личным свойствам, составляют одно в существе своем, – на этот вопрос, по недостатку точной и определенной терминологии, св. Василий не дает ясного ответа. Полемизируя не только с арианами, но и савеллианами, он должен был выставлять различие между сущностью Божества и божественными Лицами, и, отвергая савеллианское -номинальное различие между сущностью и Лицом (πρόσωπον)¹⁹⁵, со своей стороны еще не раскрыл, как именно нужно представлять это различие, а ограничился только указанием на бытие в одном божеском Существе трех Лиц, различие между которыми определяется отношением Их свойств к сущности. Этих свойств св. Василий находит три, именно – для каждого Лица одно: отчество (πατήρ), сыновство (υἱός) и освящение (ἁγιασμός)¹⁹⁶. Свойство Духа Святого, обозначенное здесь, очевидно, имеет свое основание во внешнем откровении Божества, а не во внутренней Его жизни. Поэтому, в другом месте, где св. Василий говорит о различии между Лицами Св. Троицы по образу Их бытия и по способу происхождения, он представляет это свойство иначе. Так, как – говорит он – Дух Святой, которым подаются тварям всякие блага, соединен с Сыном и представляется с Ним нераздельно, но имеет бытие от Отца, от которого Он исходит, то Его личное свойство состоит в том, что Он по Сыне и с Сыном познается и исходит от Отца¹⁹⁷. Таким образом, личные свойства в Боге совершенно иного рода, нежели в людях. Они не заключают в себе, как и там, субстанциального определения, чего, как известно, хотели евномиане, чтобы признать субстанциальное различие между нерожденным Отцом и рожденным Сыном: понятия «Отец» и «Сын» не выражают субстанции в себе самой¹⁹⁸. Но Богу личные свойства приписываются не на основании каких-либо случайных

признаков, как это бывает у людей: сущность Божества проста и чужда всякой сложности и изменений¹⁹⁹. Личные свойства в Божестве относятся к порядку между Лицами, образу Их происхождения или взаимному Их отношению, так, что в этом отношении Отца можно назвать «большим» Сына, так, как по крайней мере в мыслях, виновнику необходимо приписывать бытие прежде его произведения²⁰⁰. С этим пониманием св. Василия личных свойств в Боге совершенно согласен и св. Григорий Нисский: различие между Лицами Св. Троицы он определяет различным отношением Их между Собой; естество же во всех Их признает одним, неизменным и нераздельным²⁰¹.

Среди догматических движений по вопросу о Св. Троице, среди напряженной борьбы Церкви с еретиками – противниками этого главного и существенного христианского догмата, мало по малу выдвигался и вскоре сделался предметом серьезных обсуждений другой вопрос – вопрос из области христологической. Личность воплотившегося Сына Божия глубоко интересовала богословские умы еще в предыдущем периоде христианской истории. Но, между тем как почти вся тогдашняя богословская мысль сосредоточивалась только на самом факте воплощения и достоинстве Воплотившегося, теперь выступал вопрос более глубокий и таинственный, -вопрос о способе соединения двух естеств в одном Лице Иисуса Христа. Арианская система, занятая почти исключительно учением об отношении Сына Божия к Отцу, по-видимому, не касалась этого вопроса. Но ее основной принцип тварности Сына Божия, очевидно, вел к ложным заключениям и в отношении к учению о воплощении и Личности Искупителя. Если Сын Божий – творение, хотя и высшее сравнительно с людьми²⁰², то, очевидно, принимая человеческое тело, Он Сам же должен был заступить место оживлявшей его души, потому что, при тварности и ограниченности воплотившегося Логоса, нельзя допустить в воспринятом Им теле еще другую тварную и ограниченную духовную субстанцию со всеми свойствами духовно-разумной человеческой природы. Не трудно было сделать подобного рода вывод из арианской системы. И действительно, некоторые из строгих ариан или евномиан

учили, что Сын Божий, при своем воплощении, принял только одну плоть человеческую и, заступив Собой место души, Сам своим существом страдал и действовал в этом теле²⁰³. В ответ на это христологическое лжеучение, защитники православного учения указывали на то, что для искупления рода человеческого недостаточно было ни одного Божества, ни одного простого человечества²⁰⁴, или какого-либо высшего творения²⁰⁵, но что Сам Сын Божий соделался человеком и в одном Лице своем представил совершенного Бога и совершенного человека²⁰⁶. Две природы – божеская и человеческая – соединены в Его Лице нераздельно, и потому, живя на земле, Он действует как Бог и как человек²⁰⁷. Но, представляя это положительное учение Церкви о воплощении Сына Божия, православные отцы, очевидно, еще не раскрывали вопроса об отношении между Божеством и человечеством в Лице Богочеловека, а только указывали на факт воплощения. Между тем, при всеобщем внимании и интересе тогдашнего христианского общества к догматам, при всеобщем стремлении проникнуть в самую сущность христианских истин, ограничиться этим было нельзя: необходимо было раскрыть, каким именно образом соединились две природы в Лице Иисуса Христа, в каком отношении они находятся между собой и как, при соединении двух самостоятельных естеств, сохраняется единство Лица Богочеловека; словом – требовалось раскрыть и уяснить вопрос о способе соединения божеского и человеческого естества в Лице Иисуса Христа. Решение и раскрытие этого трудного и таинственного вопроса взял на себя в 4 веке Аполлинарий младший, епископ лаодикийский²⁰⁸.

Исходным пунктом системы Аполлинария служит его взгляд на природу человеческую вообще и грех, как ее необходимую принадлежность. Под влиянием антропологических воззрений Платона и, ближайшим образом, неоплатоника Плотина, он признавал человека состоящим из духа, души и тела (νοῦς, ψυχή, σῶμα). Душа и тело составляют низшую, животную, чувственную и несамодвижимую сторону человеческой природы²⁰⁹. Дух же или ум – начало высшее, свободное, самодвижимое и управляющее плотью, делающее ее

человеческой жизнью, отличной от жизни животной²¹⁰. Будучи по природе своей ограниченным и изменчивым, ум человеческий не способен только к одной добродетели²¹¹ и не в состоянии преодолевать плотских, страстей, напротив, сам измышляя грех, приводит его в исполнение посредством плоти и, таким образом, становится действительным виновником греха²¹². Последний, передаваясь наследственно вместе с телесными свойствами человеческой природы, постоянно живет в человечестве и составляет как-бы необходимую принадлежность человеческой природы²¹³. Сообразно с такими воззрениями на человеческую природу и нравственное ее состояние. Аполлинарий считал невозможным признать соединение совершенного Божества с совершенным человеком. Две природы, бесконечно различные между собой, казалось ему, не могут соединяться в одном лице и представлять в нем нераздельное единство и гармонию. Допустить управление и воздействие этих двух начал на одну и ту же плоть значило, по мнению Аполлинария, допустить между ними постоянную борьбу²¹⁴. Притом, так как ум человеческий, и при единении с умом божественным, не может быть свободным от унаследованной им склонности ко греху, то, допуская принятие Сыном Божиим полной человеческой природы, необходимо будет для Него признать нужду в очищении от живущего в Нем греха и освящении²¹⁵. Правда, борьба и грех в Лице Иисуса Христа могут быть уничтожены посредством ограничения ума человеческого; но это было бы насилием и ограничением свободы живого существа²¹⁶, что, конечно, противно воле Творца, создавшего свободными и ангелов, и людей²¹⁷. Уничтожение же борьбы и греха в Лице Богочеловека посредством возвышения человеческого ума до неизменности ума божественного соединено с необходимостью уничтожения в Нем естества человеческого²¹⁸, или же, наоборот, с идеей усыновления и обоготворения воспринятого Сыном Божиим естества человеческого и вознесения его с Ним на небо²¹⁹; в последнем случае явилась бы необходимость к трем Лицам Божества присоединить еще четвертое – обоготворенного человека²²⁰. Вообще, с признанием в Лице Иисуса Христа

полного человечества, по мнению Аполлинария, Божество является в Нем уже четвертой, совершенно чуждой, частью человеческого естества²²¹, при чем оно соединяется с человечеством не ипостасно, а только нравственно, как просвещающая его божественная сила; человечество служит временным вместилищем для Божества, и последнее обитает в нем так же, как некогда обитало, в качестве просвещающей мудрости в ветхозаветных пророках²²². Но такое учение, очевидно, противно учению Церкви. Обойти же его можно, по мнению Аполлинария, не иначе, как только отвергнув в воспринятом Сыном Божиим человеческом естестве высшую его сторону – самодвижимый ум и заменив его Божеством²²³. Так он и поступил. Единство Лица Богочеловека, при двойстве естеств, в православном учении, по его мнению, может быть понимаемо не иначе, как только в смысле единения божественного ума с человеческой плотью, как совокупностью души и тела, при чем божественный ум заступает место человеческого²²⁴. Только при этом условии, по словам Аполлинария, и открывается вся тайна Боговоплощения. Сын Божий, предвечный и соестественный Отцу, во времени принимая на Себя душу и тело человека и заменяя Собой человеческий ум, образует одно целое и совершенное трехчастное существо, в котором одна часть делается собственной другой и, таким образом, дает место особенной истинно богочеловеческой жизни²²⁵. Однако, единение Божества с человечеством в Лице Иисуса Христа не сопровождается слиянием или изменением свойств той и другой природы, подобно тому, как плоть и дух в человеке, составляя в совокупности одно существо, не теряют и не изменяют своих естественных свойств²²⁶. Напротив, каждое из соединившихся естеств остается в целостности и неизменности²²⁷. Свойства той или другой природы в Богочеловеке не сливаются и не уничтожаются, а только растворяются, так что каждое из них, взятое само в себе, может обнаруживать особенности, только ему принадлежащие²²⁸. Таким образом, воплощение Сына Божия, по воззрению Аполлинария, не есть превращение бесстрастного Божества в страстное человечество и человечества в бесстрастное Божество, а только соединение

несамодвижимой плоти человеческой с божественным умом в одном самодвижимом существе, по подобию человека²²⁹. Отсюда понятно, как нужно смотреть на все действия Иисуса Христа во время земной Его жизни, на Его страдания и смерть. Сын Божий, по бесконечной любви к роду человеческому, добровольно является в человеческой плоти, испытывает свойственные последней состояния и даже подвергается страданиям и смерти²³⁰. Но так как, при воплощении, Божество нисколько не изменилось и не утратило своих божественных свойств, то необходимо признать, что Оно не было доступно всему, что происходило с плотью: божественная сила Сына Божия оставалась бесстрастной и неизменной в продолжение всей Его земной жизни и, следовательно, не участвовала в страданиях и смерти Искупителя²³¹. Отсюда, однако, не следует, что жизнь и страдания Иисуса Христа не имеют за собой искупительного значения. Сын Божий, соединяя со своим самодвижным умом несамодвижимую человеческую плоть и через то во всем уподобляясь человеку, тем самым усваивает Себе, как Божеству, все, что совершается с этой плотью²³². В силу единения двух естеств в одном Лице Богочеловека, Он действует в одно и то же время, как человек и как Бог²³³, и то, что совершается Им по плоти, делается собственным и Его духу, т. е. Божеству. Но как совершается Спасителем само дело искупления рода человеческого от греха и его обновление? Ответ на этот вопрос вытекает уже из самого учения Аполлинария о воплощении Сына Божия. Приняв на Себя несамодвижную человеческую плоть, как орган, который сам по себе грешить не может, Сын Божий, как высочайший самодвижный и неизменный божественный ум, без всякого насилия покоряет Себе ее со всеми греховными ее влечениями, делает ее органом совершенной добродетели и святости²³⁴ и, таким образом, в своем Лице уничтожает грех²³⁵. Со стороны же спасаемого человечества требуется только подражание Христу в добродетели и победе над грехом²³⁶. Но так как сам человек, при своем изменчивом и склонном к греху уме, не может вполне подражать Христу²³⁷ и достигать полной свободы от греха и полного нравственного совершенства²³⁸, то только одна вера во

Христа может сделать его свободным от греха и участником добродетели, низводя на него благодатную силу божественного ума или благодать Св. Духа²³⁹; вера, без всяких заслуг со стороны христианина, очищает его от грехов и усовершенствует его в добродетели и, таким образом, приводит его к вечному спасению²⁴⁰.

Такова в сущности еретическая система Аполлинария. Главная ошибка ее заключается, как видно, в замене человеческого ума в Лице Иисуса Христа Божеством; все же остальное, по-видимому, не представляет существенных отклонений от церковного учения о воплощении и искупительной деятельности Сына Божия. Но, как система новая, заключающая в себе немало остроумия и оригинальности и привлекавшая к себе многочисленных последователей, система эта не избежала участи общей всем подобного рода системам. Постепенно распространяясь и развиваясь в сочинениях различных учеников Аполлинария, она была доведена до таких нелепых выводов, при которых, казалось, превосходила всякое еретическое учение. Поводом к тому послужили некоторые неопределенные и двусмысленные выражения Аполлинария, например, о Сыне Божиим, как плотяном Боге (ἔνσαρκος Θεός, Θεός σαρκινός), о небесном человечестве (ἄνθρωπος ἐπουράνιος), о едином естестве (μία φύσις) Богочеловека, о страданиях и смерти Сына Божия – истинного Бога и т. п. Не поняв действительного значения этих выражений Аполлинария, одни из его последователей ввели в его систему учение о небесной плоти Иисуса Христа, другие -единосущие этой плоти Божеству, а иные допустили идею страстности самого Божества²⁴¹. Между тем, сам Аполлинарий далек был от подобных мыслей и в свое оправдание открыто заявлял, что он никогда не признавал плоти Спасителя небесной и не считал ее единосущной Божеству²⁴²; называя такое учение величайшим безумием²⁴³, он даже открыто анафематствовал проповедующих принятие Сыном Божиим плоти с неба, а не от св. Девы, равно как и признающих эту плоть единосущной Божеству, а отсюда и само Божество – страстным²⁴⁴. Как бы то ни было, возникшее в Церкви лжеучение о Лице Иисуса Христа

и сделавшееся известным под общим именем аполлинаризма, не могло не обратить на себя внимания приверженцев православного учения и встретило со стороны их сильное и решительное опровержение.

Исходный пункт Аполлинариевой доктрины – учение о трехчастном составе человеческой природы, по мнению св. отцов, сам по себе еще не заключает противоречия православному учению: можно какими угодно именами называть части человека, так, как и в св. Писании встречаются три различных названия человеческого существа²⁴⁵. Но ложно понимание Аполлинарием допускаемых им частей человеческой природы и выводы, сделанные им из этого понимания. Прежде всего, совершенно несправедливо Аполлинарий, выделяя из человеческой природы ум, приписывает ему отдельное и самостоятельное бытие, понимает его в смысле самостоятельной личности человека; между тем как он – не ипостась, а только сила или способность человеческой души, как и всякая другая способность души²⁴⁶. Сообразно с этим, и Божество, заменяющее собой человеческий ум, как только силу или способность души, с точки зрения Аполлинария, должно представлять Собой не целую божественную Ипостась, а только выражение «воли, или совета, или на что-либо обращенной деятельности» Сына Божия²⁴⁷. Таким образом, Богочеловек-Христос Аполлинария, по мнению св. отцов, не может быть признан ни полным человеком, состоящим из тела и разумной души, ни полной божественной Личностью, а чем-то «средним между человеческим и божеским естеством; Он – ни Бог, ни человек, а нечто среднее, причастное тому и другому»²⁴⁸. Напрасно Аполлинарий думал, что, заменив в воспринятой Сыном Божиим человеческой природе ум умом божественным, он достиг истинного представления о бытии Сына Божия во плоти, по подобию человека, как существа трехчастного. Совершенное человеческое естество состоит не из одной только плоти, хотя и небездушной (οὐκ ἄψυχον), но и из разумной души; разумность и способность мышления составляет даже отличительный признак его, сравнительно с природой животных²⁴⁹. Поэтому, исключая из воспринятого Сыном Божиим

человеческого естества его отличительную особенность, Аполлинарий должен был признать соединение Сына Божия не с истинной природой человеческой, а с природой только животной²⁵⁰. Таким образом, Сын Божий, и по Божеству своему и по воспринятой Им плоти, является в системе Аполлинария Лицом, совершенно чуждым спасаемого Им человеческого естества²⁵¹. Если же так, если по существу своему Иисус Христос был не человек, а только по-видимому принял на Себя подобие человека, то и все действия Его во время земной Его жизни нельзя признать истинно-человеческими, а только «по подобию человеческому», т. е. мнимыми, недействительными²⁵². И сама смерть Исккупителя на кресте, согласно с представлениями Аполлинария, не может быть признана истинно-человеческой смертью; это – не разлучение души от тела, а отступление от плоти Божества²⁵³. Отсюда же само собой следует, что не было и сошествия Иисуса Христа в ад человеческой душой, для изведения оттуда душ человеческих²⁵⁴, не было и воскресения из мертвых в смысле воссоединения Его человеческой души с телом²⁵⁵, следовательно, и спасаемый человек, по своей разумной душе, по-прежнему, не свободен от смерти, и в воскресении Иисуса Христа не может видеть начала своего воскресения²⁵⁶. Но на этом св. отцы не останавливались и простирали выводы из Аполлинариевой системы еще далее. По их мнению, система эта включает в себе отрицание православного учения о разрушении Исккупителем греха и полного обновления человечества. Грех человека, без сомнения, не составляет естественного свойства человеческой природы, а есть не что иное, как свободное уклонение человека от естественно предназначенного ему пути добра²⁵⁷. Виновницей этого уклонения от добра или падения, по сознанию самого Аполлинария, не может быть признана плоть человека, потому что она, как только орган деятельности человеческого ума²⁵⁸, сама по себе не есть еще грех и не может представлять собственно падшего человеческого естества²⁵⁹; виновником же греха в человеке является ум, как начало самодвижимое, но ограниченное и изменчивое²⁶⁰. Следовательно, человеческий ум

или свободно-разумная человеческая душа прежде всего и главным образом нуждается в очищении от греха и восстановлении в своей первоначальной чистоте и святости; ее то главным образом, как виновницу греха, и необходимо было Сыну Божию воспринять на Себя для того, чтобы в Лице своем разрушить грех и представить образец добродетели и святости; а потом, конечно, и плоть, как соучастницу ума в грехе. Одним словом, для полного и всецелого восстановления человека, необходимо было принять Сыну Божию полную и совершенную его природу «Начальника и Виновника, нашего спасения» – говорит св. Григорий Нисский – «взял на рамена свои целую овцу, так как она заблудилась не одной какою-либо половиной, но всецело»²⁶¹. Между тем, Аполлинарий исключает из воспринятого Словом человеческого естества ум человеческий, заменив его умом божественным, как будто последний был причастен греху и имел нужду в победе над ним путем добродетели и святости²⁶². Таким образом, при аполлинарианском образе мыслей, грех в человеке не уничтожен Исккупителем, не воспринявшим в Себя виновника его – разумно-свободной человеческой души. Отсюда само собой не может быть речи и о возможности для человека чистейшей и совершеннейшей добродетели. Источник, добродетели человека заключается в его свободной воле, производящей выбор между добром и злом и направляющей тело к совершению добра²⁶³. Но как человек может производить свободный выбор добра, если его свободно-разумная душа не обновлена Исккупителем и продолжает находиться под тяжестью греха, а неразумная его плоть, по природе своей неспособная производить выбора между добром и злом, не может усвоить добродетели²⁶⁴? Правда, в Лице Иисуса Христа мы видим совершеннейшую добродетель и высочайшую святость, но это – не истинно-человеческая добродетель²⁶⁵, а чистота и святость божественная, совершающаяся не в человеческом естестве, а только перед людьми, и потому не разрушающая греха и не представляющая в себе образец истинно-человеческой добродетели²⁶⁶. Аполлинарий думал сделать эту добродетель собственной человеку путем подражания ей со стороны самого

человека. Но это подражание в действительности возможно было бы для него только под тем условием, если бы в Лице воплотившегося Сына Божия была обновлена не только плоть его, но и разумная душа, и, если бы в Лице Богочеловека обнаружилась истинно-человеческая, а не божественная добродетель²⁶⁷. А так как Аполлинарий не хотел допустить этого, то для его обновленного человека добродетель Христа является недостижимой, и подражание ей не имеющим спасительного значения²⁶⁸. Без внутреннего и действительного обновления в Лице Искупителя полного человека для него не может иметь спасительного значения и благодатная сила божественного ума, даруемая человеку по вере во Христа и содействующая его, по мнению Аполлинария, участником совершенной добродетели; так как она не может действовать на разумную душу, как не воспринятую Искупителем и, следовательно, не участвующую в искуплении²⁶⁹. Таким образом, лжеучение Аполлинария, по мнению св. отцов, не только не раскрывает тайны воплощения Сына Божия, но, напротив, ниспровергает все православно-догматическое учение об искуплении и спасении рода человеческого. Что же касается учения аполлинаристов о небесной плоти Иисуса Христа, единосущии плоти и Божества, и страстности Божества, то св. отцы находили его крайне нечестивым и богохульным, а по своим нелепым выводам не заслуживающим даже и исследования, и опровержения²⁷⁰.

В противоположность заблуждению Аполлинария относительно Лица Иисуса Христа, св. отцы Церкви старались, по возможности, раскрыть православное учение о Лице Богочеловека и искуплении Им рода человеческого. Как Аполлинарий признавал в Лице Иисуса Христа соединение Божества только с человеческой – хотя и «небездушно» – плотью, так, напротив, православные отцы доказывали необходимость признания в Нем и человеческого ума, вообще – двух полных естеств – совершенного Божества и совершенного человечества. Если плоть, нечто грубое, земное и вещественное, по сознанию самого Аполлинария, способна к соединению с Божеством и не нарушает единства Лица Иисуса

Христа, то тем более разумная человеческая душа нечто духовное и неосязаемое, по словам св. Григория Нисского, способна к соединению с Богом²⁷¹. Предполагаемая Аполлинарием в этом случае борьба между умом человеческим, как началом конечным, ограниченным и изменчивым, и умом божественным, бесконечным и неизменным, или ограничение естественной греховной свободы ума человеческого, в силу подчинения его уму божественному, по мнению св. отцов, здесь не может иметь места. Грех, в человеке не есть явление естественное и необходимое: он является следствием уклонения свободной воли человека от пути добра; естественно в человеке, напротив, состояние святости и безгрешности. Следовательно, если образ человека, воспринятый Богом, является чуждым греха и проявляет в себе святость и безгрешность, то он действует в этом случае не по необходимости, а по своей природе и силе²⁷²; или: как просвещаемые Духом Божиим люди, по словам св. Епифания, совершенно свободно могли следовать по пути добродетели²⁷³, так, тем более, свобода могла иметь место во взаимном отношении между волей божественной и волей человеческой при совершеннейшем единении Божества и человечества в Лице Иисуса Христа²⁷⁴. Но если в Иисусе Христе – два совершенных естества, божеское и человеческое, то каким именно образом они соединяются в одном Лице Его, в каком отношении они находятся между собой и какое отношение между двойством естеств и единством Лица в Богочеловеке? Вот вопросы, которые собственно требовалось решить и раскрыть православным отцам. Отвечая на эти вопросы, св. отцы, прежде всего, учили, что единение Божества с человечеством в Лице Иисуса Христа началось с момента зачатия Его во чреве Пресвятой Девы Марии: в самый момент зачатия человеческого естества во чреве Пресвятой Девы Марии Сын Божий воспринял это естество в свою божественную Ипостась и, таким образом, родившееся от Нее Лицо было и истинным человеком и неотделимым от него истинным Богом²⁷⁵; Божество, пребывающее от вечности и не имеющее нужды в рождении, при образовании человека, вдруг соединившись с

ним, является вместе с ним и при рождении²⁷⁶. Единение же двух естеств в родившемся от Девы Богочеловеке не было внешним нравственным единением двух личностей: Божество не обитало в человеке Иисусе подобно тому, как Оно обитало в пророках, просвещая их; но в Лице Исккупителя человек был истинно Богом и Бог истинно человеком²⁷⁷. Оба естества соединены в одном Лице всецело, и при этом ни одно из них не утратило своей реальности и самостоятельности, напротив, оба остаются всегда во всей своей целости и со всеми своими свойствами: каждое из них мыслится само по себе, не смешиваясь с другим и не заменяясь им, так что, когда мы употребляем в отношении к Лицу Иисуса Христа название «Бог», то соединяем с этим названием только то, что прилично мыслить о Боге, а когда применяем к Нему название «человек», то соединяем с этим понятием все, что свойственно естеству человеческому, и каждое из этих названий, сохраняя свой собственный смысл, никак не может быть заменено другим²⁷⁸. Но каким образом эти два самостоятельные естества, соединившись ипостасно, составляют одно Лицо Богочеловека-Христа, или – иначе сказать – в каком отношении находится двойство естеств к единству Лица Иисуса Христа? Для объяснения этого трудного вопроса св. Григорий Нисский обращается к подобию личности человеческой. Как в человеке ни душа, ни тело, взятые в отдельности, не составляют собственно человека, и только в своей совокупности образуют личное человеческое бытие, так и в Лице Иисуса Христа Божество и человечество, только с момента зачатия последнего во чреве Пресвятой Девы, соединяясь вместе, представляют выражение личного бытия Богочеловека. Правда, эта аналогия не вполне выражает сущности дела, так как в тайне единения Божества с человечеством имеется в виду не одна какая-либо часть человеческого существа, а целая личность человека соединяется с Божеством, и, следовательно, два личных бытия соединяются в одно бытие. Но, допуская ее, св. отцы при этом давали некоторые объяснения, которыми кажущаяся несообразность совершенно устраняется²⁷⁹.

Учение св. отцов о соединении в Лице Иисуса Христа двух совершенных естеств, божеского и человеческого, включает в себе полное основание для православного учения и вообще о всей тайне искупления и обновления рода человеческого через Иисуса Христа. Как теория Аполлинария не допускает обновления Искупителем полного человека, так, напротив, с чисто-православной точки зрения св. отцов, право на искупительные заслуги Иисуса Христа получает полный человек; так как в одном Лице Христа заключается истинный Бог и истинный человек. Слово, соделавшись человеком, по учению св. отцов, пребывает в то же время и Богом и, следовательно, Само Божество в образе человека спасает верующих²⁸⁰, проявляя свою божественную неизменяемость в изменяемом естестве, «чтобы собственной неизменяемостью уврачевать нашу изменяемость ко злу»²⁸¹, в Себе Самом очищая нашу нечистоту²⁸², для совершеннейшего проявления правды и разрушения греха²⁸³. Приняв на Себя наше естество со всеми его немощами, Сын Божий живет и действует сообразно немощам этого естества, проявляя в то же время и превысшее его Божество, так что в одном Лице Христа совершается и деятельность божественная и деятельность человеческая²⁸⁴. Впрочем, приняв на Себя полную человеческую природу со всеми ее немощами, Сын Божий, по учению св. отцов, был совершенно чужд греха, но, имея истинную человеческую плоть и действуя, как истинный и совершенный человек, Он «только не совершал дела плоти, а творил то, что свято и сообразно с Его Божеством»²⁸⁵. Таким образом, один и тот же Христос является и Богом, и человеком. Он – «Бог в вечности и создании твари, человек в рождении от жены и возрастании с годами, Бог в животворных благодеяниях и чудотворениях, человек в подобных нашим страданиях и немощах. Как Бог, Он проявляет бессмертие, нетление и непреложность, как человек, пригвождается ко кресту, проливает свою кровь, погребается, нисходит во ад и воскресает из мертвых»²⁸⁶. Ипостасно соединившись с душой и телом человека и не разлучаясь с ними, Слово в Лице Иисуса Христа совершает наше оправдание на кресте «не в плоти только, но и в Божестве, принося Само

Себя в жертву Отцу»²⁸⁷, при чем, конечно, Божество не умирает и не разрушается, но пребывает нераздельно с разлученными смертью душой и телом, животворит их и воскрешает силой своего Божества²⁸⁸. Поэтому, и поклонение, воздаваемое нами Господу Иисусу Христу, как истинному Богу и истинному человеку, относится к одному и тому же Сыну Божию, а не к двум сынам, как думал Аполлинарий²⁸⁹. На этом и остановились св. отцы и учителя 4 века в раскрытии и изложении положительного учения о воплощении Сына Божия и совершенного Им дела искупления рода человеческого. Недостаток в развитии богословского языка и отсутствие точных терминов для обозначения различных моментов и отношений в данном догмате лишали их возможности входить в более подробное раскрытие его. Дальнейшей труд в этом отношении выпал на долю последующих веков.

Среди таких религиозно-философских движений, происходивших в особенности на Востоке, – когда в христианском обществе пробудился необычайный интерес и стремление к научному объяснению высочайших и таинственных истин веры, когда лжеименный гносис возродился в еретических доктринах Ария, Евномия, Македония, Аполлинария и других лжеучителей, и когда Церковь вела упорную и ожесточенную борьбу с этими опасными врагами, раскрывая и утверждая в то же время свое истинное учение, – в ряду первых поборников и учителей православия явился человек с редкими дарованиями ума, глубоким и основательным знанием, св. Писания и отеческих творений, богатым запасом самых разнообразных сведений, блестящим и величественным красноречием. Это был св. Григорий Назианзин, прозванный за свое глубокое богомудрие «Богословом». Призванный путями Промысла Божия к защите и утверждению православной истины, попираемой еретиками, св. Григорий Богослов посвятил этому делу всю свою жизнь и деятельность, и своими подвигами в этом отношении приобрел себе такую же славу, как и другие тогдашние великие отцы и учителя: св. Афанасий Александрийский, св. Василий Великий и св. Григорий Нисский. Одно время, одинаковые условия и

обстоятельства общественной жизни, одни и те же религиозные интересы и убеждения всех этих церковных деятелей, без сомнения, должны были наложить одну общую печать на их произведения. И действительно, творения св. Григория Богослова заключают в себе немало общего с творениями упомянутых св. отцов. В его обширной догматической системе с особенной ясностью и рельефностью выступают те же вопросы времени, та же полемика против тогдашних еретиков, те же приемы в полемике и раскрытии различных догматических истин, какие мы видим у св. Афанасия и двух каппадокийцев, и т. п. Но, при всем сходстве, догматическая система св. Григория Богослова, со своей положительной стороны, является весьма важным дополнением к учению названных церковных писателей, – в особенности по вопросам о Боге вообще и о троичности Лиц в Божестве, при единстве Его существа, – и представляет некоторые особенности в характере и способе раскрытия и уяснения различных догматических истин, – особенности, обуславливаемые, без сомнения, личным характером автора, особым складом его ума, а также условиями и обстоятельствами его жизни и деятельности.

Сын Григория и Нонны, благородных и глубоко-религиозных назианзян, св. Григорий провел свои первые годы под непосредственным и почти исключительным влиянием своей матери – благочестивой христианки²⁹⁰. Дитя пламенных ее молитв и посвященный Богу еще до рождения²⁹¹, он был предметом ее особенной любви и попечений: она воспитывала его в строгой вере и благочестии и употребляла все свои старания к тому, чтобы сделать его достойным своего обета. Обет матери, постоянное чтение под руководством ее св. Писания и других назидательных писаний, и сказаний о святых мужах, высокие образцы святой и чистой жизни, окружавшие отрока Григория, настроили его душу так, что он, вступая в юношеский возраст, уже пылал любовью к Господу и, готовый отрешиться от плоти и мира, желал всецело посвятить себя одному Богу. Ночные видения²⁹², бывшие, вероятно, плодом такого настроения юного Григория, еще более укрепили его в святом желании, и он принял твердое намерение, избегнув

брачных уз и мирской жизни, искать себе уединения. Пустыня и в ней спокойное созерцание умом божественных предметов с этого времени сделались предметом неотразимого его стремления в продолжении всей его жизни.

При таком настроении Григория, всего естественнее было ожидать, что он, оставив родительский кров, скоро переселится в общество христианских подвижников. Но на деле было не так. С глубоким и неотразимым влечением к уединенной и созерцательной жизни в юноше Григории соединялось необыкновенно сильное стремление к знанию. Одаренный от природы богатыми способностями и необыкновенно пытливым умом, он хотел непременно познакомиться со всей тогдашней мудростью и соединить знание вещей божественных с науками человеческими. Впрочем, Григорий жаждал знания не для самого знания, а руководился при этом другими – высшими целями: он хотел посвятить все свои дарования и образование той Церкви, которой в то время служил его отец²⁹³, и которой он всей душой принадлежал и сам, не будучи пока еще освящен водой крещения. Он видел в каком трудном положении находилась современная ему Церковь Христова, и какая опасность угрожала ей со стороны многочисленных и разнообразных ересей, волновавших ее, и в то же время хорошо понимал, что, для защиты и сохранения истины, необходимо было ложному знанию и превратному богомыслию противопоставить истинное знание и чистое богومудрие. Для достижения этой цели, он решился, по примеру образованных людей своего времени, пройти школу полного тогдашнего образования. Поэтому, окончив домашнее обучение, он едет сначала в Кесарию каппадокийскую, – эту -как он ее называет – тогдашнюю «митрополию наук»²⁹⁴. Непродолжительное пребывание его здесь имело для него весьма важное значение в том отношении, что доставило ему знакомство с Василием Великим, с которым впоследствии он вместе довершал свое образование и с которым связан был узами самой тесной дружбы до конца своей жизни. Не удовлетворившись образованием в Кесарии каппадокийской, Григорий испрашивает благословения у своих родителей отправиться в отдаленные

училища, славившиеся своими учителями и науками. Желание образоваться в красноречии, столь необходимом в борьбе с еретиками, блиставшими диалектикой и софизмами, побудило его отправиться в Кесарию палестинскую, где он и слушал знаменитого в то время ритора Феспесия²⁹⁵. Но и эта Кесария не могла удовлетворить жажды знания в Григории, и он, оставив ее, идет в Александрию, бывшую некогда центром всемирной образованности и средоточием всех наук. Цветущее время Птолемея – время процветания наук, правда, тогда здесь уже кончилось, тем не менее Александрия все еще продолжала служить местом, где находили себе приют всевозможные религиозные и философские учения, литература и различные отрасли естественных наук. Пребывание здесь Григория, хотя и непродолжительное, не прошло для него бесследно и, несомненно, имело весьма значительное влияние на его религиозно-философское образование и, вообще, на весь его умственный строй и направление. Здесь, вероятно, он впервые познакомился с философией Платона; здесь он узнал также богословскую школу знаменитых александрийских учителей: Пантена, Климента и Оригена, имевших в то время достойного себе преемника в лице Дидима; здесь, можно полагать, он воспитал в себе симпатию к Оригену и беспредельное уважение к св. Афанасию²⁹⁶; здесь же, наконец, он имел возможность лично видеть знаменитого в то время подвижника – св. Антония. Эти два последние мужа, можно думать, произвели на него сильное действие и своими примерами, – один самоотверженной борьбой с арианами, а другой строгим аскетизмом, – окончательно утвердили его в принятых им намерениях – всецело посвятить себя Богу и в то же время служить благу Церкви Христовой в ее борьбе с ересями²⁹⁷. Но образование Григория не закончилось и в Александрии. Следуя общему обычаю тогдашних юношей, искавших высшего образования, он идет в Афины – средоточие греческой образованности. Правда, и здесь, как и в Александрии, цветущее время наук давно уже миновало, но город еще сохранил свою прежнюю славу, и едва ли какой-либо другой город мог спорить с ним в оживленной ученой деятельности.

Сюда стекались юноши не только из ближайших греческих городов, но и из далекой Армении и других азиатских провинций, и в огромном числе толпились около знаменитых учителей философии и красноречия. К сожалению, философы и риторы тогдашних Афин были совершенно чужды духа Сократа, Платона и Демосфена. То были софисты, не имевшие почти ничего общего с древнейшей серьезной и глубокомысленной философией и выставлявшие, вместо прежней простоты и естественности, искусственность и эффект, притом преследовавшие не столько научные, сколько материальные цели²⁹⁸. Вслед за Григорием в Афины прибыл и св. Василий. Землячество, прежнее знакомство (в Кесарии), сходство в религиозных верованиях и убеждениях, общность целей образования и жизни, а также некоторые услуги Григория Василию в его спорах с товарищами по школе скоро так сблизили их между собой, что они стали друг для друга всем, – и товарищами, и сотрапезниками, и родными²⁹⁹, постепенно возрастающая, затем, в них взаимная любовь соединила их в столь тесную дружбу, что, казалось, по выражению св. Григория, – «в их двух телах была только одна душа»³⁰⁰. Друзья избирают себе общих учителей и со всей ревностью отдаются изучению тогдашних наук – грамматики, риторики, диалектики, философии и математики, не пренебрегая и музыкой и медициной, насколько последние казались им полезными³⁰¹. Пребывание в блестящей и полной жизни еллинской столице, доставлявшее юношам возможность в совершенстве изучить интересовавшие их науки, представляло, однако, величайшую опасность для чистоты их религиозно-нравственных убеждений. Кругом их, на холмах и долинах, высились великолепные храмы языческих богов и величественные изображения последних, которым торжественно воздавалось поклонение и всевозможные почести. Их почтенные учителя были язычники, которые употребляли все искусство красноречия, чтобы придать своей религии наилучший и привлекательный вид, облекая древнейшие мифы в философскую – мистическую форму и скрывая всю нелепость и неприглядность их под покровом метафор и аллегорий. И вообще, едва ли где-либо в другом

месте было столько друзей и почитателей умиравшего уже тогда язычества, сколько их было в Афинах. Но Григорий и Василий оставались твердыми и недоступными ни для каких соблазнов: ни поэтический блеск, ни философское остроумие не в состоянии были затмить и уничтожить христианских начал, вложенных в них домашним воспитанием. Они знали там только две дороги, – одну, которая вела к священным храмам и тамошним училищам (т. е. в которых обучали христианскому вероучению), и другую, которая вела к наставникам наук внешних; остальные дороги – на праздники, зрелища, народные собрания и пиршества – они предоставляли желающим; сами же строго и неуклонно следовали одному правилу – «называться и действительно быть христианами»³⁰². И сами занятия их науками были направлены к одной цели, – чтобы, собрав сокровища земной мудрости, они могли потом повергнуть их к стопам Христовым и употребить во благо св. Церкви³⁰³. В этом отношении пребывание их в греческой столице сопровождалось блестящими результатами: оба они с одинаковым совершенством изучили все так называемые *artes liberales*, и уже в то время своими обширными познаниями и добродетельной жизнью достигли такой славы в Элладе и даже за ее пределами, что «всякий, кто слышал и говорил об их учителях, говорил и о них»³⁰⁴. На 30-м году своей жизни Григорий, вместе с другом своим, закончили, высшее образование и, хотя, по неотступным просьбам товарищей, остался в Афинах, но ненадолго: ничто, даже обещание лучшей кафедры словесности, не могло удержать его здесь, так как предлагаемая профессия не соответствовала ни его характеру, ни его стремлениям.

Достигнув 30-летнего возраста, Григорий, по обычаю своего времени, все еще не был крещен. Опасение умереть непросвещенным, сказавшееся в нем особенно во время его морского путешествия из Александрии в Афины и во время страшных землетрясений при нем в столице Аттики, побудило его поспешить освятиться водой св. крещения немедленно по возвращении его к родителям. После этого он тотчас приступил к решению задачи своей жизни и деятельности. Здесь то и

должен был обнаружиться со всей ясностью внутренний характер св. Григория, его настроение и стремления, успевшие уже к тому времени окрепнуть в нем и окончательно утвердиться.

Стремление к познанию и постоянному созерцанию Бога и чувство безусловной преданности и готовности посвятить себя на служение Ему, словом -стремление к единению с высочайшим Существом обнаружилось в нем под влиянием домашнего воспитания, – как мы видели, – уже в очень раннюю пору его жизни. Тогда же определился и характер этого стремления. Надо заметить, что мистическое стремление к единению с Божеством, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ – как оно называлось древними – было почти всеобщим явлением древности. Оно встречается не только в христианстве самых первых веков, но и в язычестве, именно – в школе неоплатонической. Но в то время как в язычестве стремление к единению с верховным началом ограничивалось только научной спекуляцией, теоретическим знанием, было совершенно чуждо практической добродетели и выражалось в жалких и уродливых формах, – в христианстве, напротив, оно не останавливалось на одной теории, а переходило в практику и выражалось в многочисленных примерах духовного совершенства. Св. Григорий Богослов был проникнут мыслью о единении с Богом именно в этом – христианском смысле: стремление к теоретическому знанию, философскому созерцанию высочайшего Существа, у него тесно и неразрывно было соединено со склонностью к подвигам в добродетели и благочестивому самоотречению. Одно знание, без добродетели, по его твердому убеждению, не может привести человека к достижению высочайшей из всех целей его жизни – единения с Божеством: оно необходимо должно быть соединено с добродетелью³⁰⁵. Даже более: « $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ » по его собственному выражению – « $\epsilon\pi\iota\beta\alpha\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ »³⁰⁶, т. е. «добродетель есть ступень, ведущая к созерцанию» (Божества); следовательно, без нее невозможно даже самое теоретическое знание или созерцание Божества, и только душа чистая и святая может созерцать и приближаться к Богу, как подобное к подобному. Вот почему св. Григорий в продолжении всей своей

жизни не переставал стремиться в пустыню, и это стремление в нем было так сильно, что иногда никакие препятствия не могли удержать его в мире. Там, вдали от мира с его житейскими заботами и тревожностями, среди подвигов аскетизма, он спокойно хотел предаться христианскому созерцанию и найти единение с высочайшим и непостижимым Существом. Но, вместе с этим неотразимым влечением к уединенной созерцательной жизни, в св. Григории очень рано явилось и никогда его не оставляло желание в то же самое время служить благу той Церкви, к которой он принадлежал. Сын епископа, он – как мы и выше заметили – имел полную возможность рано познакомиться с положением Церкви своего времени и прийти к сознанию ее нужд среди напряженной борьбы ее с господствовавшими в то время ересями, особенно с арианством. Желание удовлетворить этим нуждам и послужить славе и торжеству православной веры было главным мотивом предпринятого им путешествия по разным городам для изучения тогдашних наук, особенно красноречия. По крайней мере, он сам не раз заявлял, что собирал богатства мудрости с тем, чтобы «повергнуть их перед Богом»³⁰⁷, или как он иначе выражался – «успехи в слове принести в дар единому премудрому Слову»³⁰⁸. Эти два стремления св. Григория, выходя из одного основания – глубоко религиозного и благочестивого настроения его души, и будучи направлены к одной высокой цели – служению Богу, в своем практическом осуществлении являлись, очевидно, далеко не совместимыми и должны были идти двумя совершенно различными путями: одно требовало пустыни и совершенного отречения от мира, другое, напротив, открытой общественной деятельности. Отсюда в продолжение почти всей своей жизни св. Григорий испытывал тяжелую внутреннюю борьбу: с одной стороны, пустыня неотразимо влекла его к себе обещанием мира и спокойной созерцательной жизни, с другой – сознание необходимости служения благу Церкви побуждало его оставаться в мире или нередко вызывало его из уединения, и он, с глубоким сожалением о нем, выступал на поприще церковной деятельности.

Когда, утолив жажду знания, св. Григорий приступил к решению задачи своей жизни, то в нем открылись именно эти два желания, – посвятить себя на служение Богу и в то же время принести Ему в жертву добытые им познания. Ему предстояли, таким образом, два пути жизни: жизнь в пустыне с ее суровыми подвигами и созерцанием божественных вещей и жизнь в обществе с трудами во благо св. Церкви и непрерывным памятованием о последней цели земной жизни – спасении души. Та и другая жизнь представляла ему свои удобства и неудобства. Жизнь отшельническая, свободная от всяких житейских забот и удовлетворявшая его стремление к безмолвию и уединению, казалась ему неудовлетворительной по своей замкнутости, исключительной сосредоточенности в себе самом и тесноте круга, которым ограничивалась христианская любовь, между тем как он чувствовал в себе непреодолимое желание приносить пользу ближним своими богатыми дарованиями и обширными познаниями; кроме того, в пустыни – ему представлялось – должна была остаться без удовлетворения его необычайная «любовь к божественным книгам»³⁰⁹. Жизнь в обществе, удовлетворявшая его стремлению трудиться на пользу ближних и питать свою душу словом Божиим, не обещала ему внутреннего мира – высшего блага для подвижника³¹⁰. Эту трудную задачу жизни помогла ему решить, как он говорит, любовь или, лучше, жалость к престарелым родителям, никак не хотевшим расстаться со своим возлюбленным сыном³¹¹. Оставшись у своих родителей, св. Григорий помогает им в устройении домашних дел, в то же время подвергает себя суровым подвигам аскетизма и упражняется в чтении слова Божия. Но, как ни свята, как ни добродетельна была его жизнь под кровом родительским, он не довольствовался ею и никак не мог заглушить в себе стремления в пустыню. Голос его друга, Василия, сильнее и сильнее раздававшийся из пустыни и напоминавший ему о прежнем его обещании разделить с ним отшельническую жизнь, еще более усиливал в нем это стремление, и только любовь и сознание сыновних обязанностей по отношению к престарелым родителям удерживала еще его в мире. Наконец, усиленные и

неотступные просьбы друга, к которым присоединено было описание прекрасной местности, избранной им для подвижнической жизни, и самого образа жизни превозмогли и эти святые чувства в Григории, и он решается, оставив на время родителей, идти в пустыню. Встретившись, после долгой разлуки, с невыразимой радостью, друзья с одинаковым рвением предаются подвигам сурового аскетизма, занимаясь в то же время чтением слова Божия и изучением произведений знаменитых церковных писателей³¹². Но не долго пришлось Григорию наслаждаться пустынной жизнью в сообществе с Василием. Возникшие в назианзской церкви волнения по поводу неосторожной подписи его отцом полуарианского символа вызывают его снова в Назианз, где он примиряет паству с епископом и помогает отцу в управлении его церковью. Между тем, престарелый епископ, видя в своем сыне силу красноречия, обширные познания как в светских науках, так и в слове Божиим, в особенности же его крепкую веру, ясное понимание церковных догматов и способность к борьбе с еретиками, но в то же время хорошо зная его склонность к пустынной жизни и нежелание связывать себя узами пастырского служения, решается в одно время, -это было в 361 г. в праздник Рождества Христова, – неожиданно представив народу, посвятить его в сан пресвитера³¹³. Григорий повинуется воле отца – епископа. Но этот неожиданный поступок или – как называет его сам Григорий³¹⁴ – «принуждение» отца повергает его в глубокую скорбь. Ему представляется, что новое звание никак не совместимо с пустынной жизнью и что, следовательно, он должен навсегда расстаться с мыслью об уединении. В этом тяжелом настроении он ищет себе утешения в пустыни и тайно бежит в Понт к Василию. Но смущение назианзской паствы, произведенное его бегством, усиленные просьбы отца и боязнь навлечь на себя гнев со стороны последнего заставляют его возвратиться в Назианз, где он примиряется с паствой, объясняя в особом слове³¹⁵ причины своего бегства.

С возвращением св. Григория в Назианз и принятием пастырского звания, началось его открытое служение св. Церкви. Разделяя труды своего отца по управлению вверенной

ему паствой, он заботился об окончательном уничтожении раскола, произведенного в назианзской церкви неосторожной подписью отца полуарианского символа³¹⁶, занимался наставлением в истинной вере оглашенных, защитой и ограждением своей церкви от нападений еретиков и – чего особенно желала от него назианзская паства – проповедованием слова Божия³¹⁷. Вместе с заботами о благе церкви назианзской, св. Григорий в то же самое время принимал живое участие в положении церкви кесарийской, которой угрожала опасность со стороны ариан. Возведенный против своей воли в сан пресвитера и уже примирившийся с этим званием, доставившим ему возможность посвятить свои дарования и познания на служение Церкви, он склоняет к тому же и своего друга, св. Василия, который так же, как и он, будучи против воли рукоположен в пресвитера, удалился в пустыню³¹⁸. Точно также, когда между Василием и его архиепископом, Евсевием, возникли несогласия, грозившие кесарийской церкви разделением и вторжением в нее арианства, св. Григорий и письменно и личными беседами примиряет их между собой и, в лице св. Василия, возвращает архиепископу незаменимого помощника, а кесарийской церкви – твердого защитника православия против нападений еретиков³¹⁹.

Но, как ни обширна и плодотворна была деятельность св. Григория в звании назианзского пресвитера, она все-таки не могла доставить ему полного душевного спокойствия. При всем сознании возможности и необходимости своего открытого служения Церкви, он никак не мог расстаться с мыслью об уединенной и созерцательной жизни. Пустыня влекла его к себе так же, как и прежде; между тем, забота о доме престарелых родителей и многочисленные обязанности, возложенные на него церковной должностью, никак не позволяли ему удовлетворить этому душевному влечению. Отсюда в душе его возникает глубокая скорбь. К этой скорби присоединяется у него еще другая, – скорбь о тяжелых потерях, которые он должен был понести, живя в доме своих родителей. В 369-м году он лишился единственного своего брата, Кесария, а через несколько месяцев после того – любимой своей сестры,

Горгонии³²⁰. Среди этих несчастий жизни св. Григорий невольно переносился мыслью к тому счастливому времени, когда он жил в понтийской пустыни в сообществе со своим другом и, сопоставляя то блаженное время с испытываемыми им огорчениями жизни, естественно, скорбел и жаловался на неисполнение прежних влечений своего сердца. Написанное им «Стихотворение о своей жизни» в изображении душевного настроения его в данный момент носит на себе следы именно этой скорби. Следовавшие затем некоторые печальные обстоятельства его жизни и пастырской деятельности весьма много способствовали развитию в св. Григории этого скорбного чувства, отразившегося, как известно, на многих его стихотворениях и сообщившего им особенный – элегический характер³²¹.

В то время как св. Григорий, привязанный послушанием родителям и заботами о благе назианзской церкви, жил в Назианзе, в Кесарии умирает Евсевий. Между всеми кандидатами на кесарийскую кафедру достойнейшим был, без сомнения, св. Василий, в то время уже прославившийся своим высоким образованием, чистотой веры, строгим благочестием и борьбой против еретиков. Выбор, естественно, должен был пасть на него. Между тем, возникшие споры между различными партиями, из которых каждая выставляла своего кандидата, замедляли дело избрания епископа. Для прекращения споров и отвращения опасности, угрожавшей кесарийской церкви со стороны ариан, Василий прибегает к своему другу и просит его прибыть к нему, надеясь в лице его найти себе надежного помощника в избрании нового архиепископа, или намереваясь указать на него, как достойнейшего архипастыря для Кесарии. Но св. Григорий, избегая неприятностей, какие при избрании новых епископов, вообще, были нередки и в виду которых он советовал и другу своему уклониться от участия в избрании архиепископа, или, быть может, угадывая намерение Василия выставить его кандидатом на кесарийскую кафедру, – отказывается прийти к нему. В 370-м году стараниями православной партии св. Василий, однако, был возведен на архиепископскую кафедру Кесарии, и с этого времени

отношения между ним и Григорием принимают несколько иной характер, нежели прежде, хотя дружба между ними не ослабевала до самой смерти св. Василия (379 г.). С этого времени св. Григорий, как назианзский пресвитер, становится в некоторую зависимость от своего друга – архиепископа той области, к которой относился Назианз. Василий зовет его к себе; он медлит своим прибытием в Кесарию, оправдываясь тем, что его замедление – необходимая мера к предотвращению нелепых толков о них со стороны противников, – будто один, сделавшись архиепископом, хочет окружить себя своими приверженцами, а другой хочет воспользоваться высоким положением своего друга³²². Главным же мотивом замедления св. Григория, как можно предполагать, было его опасение встретить со стороны своего архиепископа предложение остаться у него в качестве помощника по управлению кесарийской церковью или занять какую-либо из епископских кафедр в его области, что, конечно, заставило бы его оставить родительский дом и совсем отказаться от его заветного стремления в пустыню. Это предположение тем более вероятно, что когда, через несколько времени, Григорий прибыл в Кесарию, то Василий, действительно, предложил ему почетное место в своей епархии, хотя Григорий не только отказался от него³²³, но даже поспешил возвратиться в Назианз, откуда вызвала его к Василию только одна опасность, угрожавшая кесарийской церкви со стороны императора – арианина, Валента.

Но если до сего времени св. Григорий пользовался некоторым спокойствием и не терял еще надежды на удовлетворение своего непреодолимого влечения к безмолвию и уединению, то следующее обстоятельство сильно встревожило его, поколебало в нем сладостную надежду и поставило, по-видимому, в неблагоприятные отношения к неизменному его другу. Василий назначил его епископом в Сасимы – бедный и незначительный городок в кесарийской области³²⁴. Конечно, не охлаждение дружественных чувств и не желание отмстить Григорию за его отказы прибыть в Кесарию при избрании архиепископа и по занятию кесарийской кафедры

Василием руководили последним в столь обидном для его друга назначении, хотя сам Григорий смотрел на этот поступок Василия, как на выражение далеко не дружественных чувств, и жестоко порицал его³²⁵. Побуждением со стороны Василия к назначению друга епископом в Сасимы было то, что когда, по разделении одной Каппадокии на две в гражданском отношении (371 г.), образовались здесь два митрополичьих престола – в Кесарии и Тиане, то между двумя митрополитами возникли некоторые недоразумения и споры относительно принадлежности Сасимов к митрополии кесарийской и тианской, -споры, перешедшие даже в открытую вражду. Чтобы удержать за собой Сасимы, Василию приходилось вести упорную борьбу с властолюбивым архиепископом тианским, Анфимом, для чего, конечно, ему необходимо было назначить туда человека сильного в слове, мужественного и готового на всякие лишения. Такого именно человека он видел в лице своего друга Григория, которого и решился, во что бы то ни стало, посвятить в епископы Сасимов³²⁶. Как же отнесся Григорийк предложению Василия? Против воли, по одному безусловному послушанию, возведенный в пресвитера и, среди служения родителям и назианзской пастве, утешавший себя надеждой хотя по смерти родителей, освободившись от возложенных на него обязанностей, «сделаться гражданином всякого места»³²⁷, он теперь видел, что, с принятием епископства, он может лишиться и этой последней надежды. Поэтому, он всеми силами противится предложению своего друга, и только тогда уступает ему, когда его отец, приняв сторону Василия, настойчиво требует от него безусловной покорности себе, как отцу, и Василию, как его архиепископу: тут он, по его собственному выражению, «не преклонившись духом, преклоняет главу свою под руки святителей»³²⁸, не преминув при этом заметить своему другу, что он «уступил в этом не убежденно, а принужденно»³²⁹. После посвящения в епископа (372 г.), Григорий должен был отправиться к месту своего назначения. Но тут скорбь и сожаление об уединении снова овладевают им. Посещение его братом Василия, св. Григорием Нисским, по-видимому, мало утешает его³³⁰. К внутренней скорби Григория присоединяются

еще другие соображения, удерживающие его от принятия сасимской кафедры. Сасимы, по словам Григория, был городок бедный, лишенный всяких удобств жизни, скучный и тесный; жители его – чужеземцы и бродяги. «Здесь» – говорит он – «не было бы у меня хлеба, чтобы разломить его с пришельцем, здесь я – нищий принял бы в управление народ также нищенствующий, не видя никакого средства оказать ему услугу»³³¹. Между тем, с какими усилиями приходилось ему занять эту кафедру и что ожидало его там! Митрополит тианский, Анфим, считая Сасимы принадлежащими к своей митрополии, объявил посвящение Григория незаконным, ссылаясь на то, что оно совершено без согласия сасимских жителей, помимо воли его – митрополита, чужим митрополитом и на чужой территории³³². Очевидно, Григорию предстояла борьба, столь противная кроткому и миролюбивому его характеру и недостойная епископов, и – борьба из-за городка, который не представлял ни внешних выгод, ни условий для более или менее полезной деятельности епископа. Эти соображения усиливают в нем внутреннюю борьбу, и он, не в состоянии будучи ее выдержать, решается удалиться в одну гору³³³. Огорченный бегством своего друга, св. Василий снова просит его отправиться в Сасимы. Григорий отвечает отказом. Между друзьями возникает переписка, наполненная взаимными укоризнами и порицаниями³³⁴. Убедившись в безуспешности своих просьб, св. Василий отправляется в Назианз и уже отсюда, при содействии отца Григория, вызывает своего друга из уединения. Склоненный неотступными просьбами отца и архиепископа, св. Григорий, наконец, изъявляет свою готовность отправиться в Сасимы, видя в желании своего друга действие Духа³³⁵. Но угрозы митрополита тианского воспрепятствовать ему в занятии сасимской кафедры открытой силой снова останавливают его в Назианзе, пока, наконец, не приезжает к нему сам Анфим и, после некоторых совещаний с ним, изъявляет свое намерение примириться с Василием, при чем последний уступает ему оспариваемую им половину каппадокийской области вместе с Сасимами³³⁶. Таким образом, Григорию не пришлось принять на себя управление сасимской

паствой. Он даже не побывал в Сасимах, ни однажды не совершил там богослужения, не молился с народом и не возложил рук ни на одного из клириков³³⁷.

Освободившись от сасимской кафедры, св. Григорий хотел последовать давнему влечению своего сердца – искать уединения. Но отец стал просить его «подарить немногие дни остатку его жизни» – разделить его бремя правления назианзской паствой³³⁸, и он, видя в этом новое призвание Духа к открытому служению Церкви, снова решается исполнить просьбу отца, надеясь, что по смерти его уже ничто не помешает ему в исполнении его желания³³⁹. Почти двухлетнее пребывание его в Назианзе прошло в усердной пастырской деятельности и непрестанных заботах о благе духовном и внешнем спокойствии назианзской паствы³⁴⁰. Весной 374 года скончался 100-летним старцем отец Григория; а спустя несколько месяцев после того не стало и Нонны³⁴¹. Благодарный сын почтил одного из них похвальным надгробным словом³⁴², а другую – целым рядом небольших стихотворений, в которых восхвалял ее благочестие и славную кончину³⁴³.

Смерть родителей возвратила Григорию надежду на тихую, уединенную и созерцательную жизнь. Но не вдруг ему удалось выполнить эту сладостную надежду. Назианзская паства, привыкшая к нему за время управления его вместе с отцом, никак не хотела расстаться с ним и просила его не покидать ее до избрания нового епископа. В душе Григория снова происходит борьба между влечением в пустыню и сознанием долга служить благу Церкви. Память об отце, любовь и жалость к назианзской пастве, понесшей в умершем престарелом ее епископе невоснаградимую потерю, а также опасное положение ее, в виду постоянных нападений ариан, располагают его еще раз пожертвовать своим заветным желанием благу Церкви, и он решается остаться в Назианзе до избрания законного епископа, не связывая себя, впрочем, никакими формальными обязательствами. Но болезнь, постигшая его, заставила его оставить Назианз еще до назначения сюда епископа³⁴⁴. Избрав своим местопребыванием монастырь св. Феклы в отдаленной от Назианза Селевкии, св. Григорий думал найти себе здесь

полное спокойствие, ничем ненарушимое безмолвие и созерцание. Но дела и друзья следовали за ним³⁴⁵. Среди различных бедствий и еретических волнений друзья его постоянно обращались к нему за помощью и утешением, и он, ревнуя о благе Церкви, не мог оставаться равнодушным и безответным. Здесь же он должен был пережить тяжелую скорбь по поводу кончины его неизменного друга, св. Василия Великого, «обнять священный прах которого», к величайшему его прискорбию, не позволила ему тяжкая болезнь³⁴⁶. Как бы то ни было, казалось, что здесь, в уединении, св. Григорий должен был кончить свою трудовую и скорбную жизнь. Но не так угодно было Промыслу. Тихая, уединенная и созерцательная четырехлетняя его жизнь в Селевкии была только отдыхом и приготовлением к предстоявшим ему подвигам. В 379-м году он был вызван в Константинополь, где открылось обширное поприще его пастырской деятельности.

Церковно-общественная жизнь современного Григорию Константинополя представляла поразительную картину. Новый Рим, – как тогда называли столицу восточной империи, – казалось, был вместилищем богатств и сокровищ всего тогдашнего мира, и жизнь проявлялась здесь во всей своей полноте и разнообразии. Древняя простота и чистота нравов исчезли почти бесследно и сменились небывалой роскошью и внешним блеском. Изобретение удовольствий разного рода и страсть к ним, казалось, не знали для себя никаких границ. Подобно Римлянам, и здесь требовали больше всего «хлеба и зрелищ». Театры, цирки, игры, публичные речи и т. п. составляли насущную потребность всех классов общества. Как все вообще, так, в частности, и религия сделалась предметом забавы и удовольствия. Высота личности и лучшие христианские чувства выставлялись нередко в театрах и народных собраниях на всеобщее посмеяние³⁴⁷. Но, что всего хуже, страсть к публичным зрелищам и удовольствиям искала себе удовлетворения даже в таких священных местах, как христианские храмы, стараясь превратить последние в театры, а церковных проповедников в актеров или публичных ораторов. Блестящие, напыщенные и ласкающие слух речи, любопытное

их содержание и театральные приемы церковных ораторов, – вот что нравилось тогдашней публике, которая нередко тут же – в храме, как в театре, выражала свое одобрение ораторам громкими рукоплесканиями. И, к сожалению, между пастырями-проповедниками находилось немало таких, которые заботились не столько об удовлетворении духовных нужд своих пасомых, сколько об угождении вкусу слушателей и приобретению себе их благоволения³⁴⁸. Предметы веры, правда, возбуждали к себе всеобщее внимание и живой интерес, но это был интерес не горячего сердца, а холодного, пытливого рассудка. Евангельские практические истины, направленные к преобразованию и обновлению всего внутреннего человека, оставались в стороне и почти без всякого внимания. Вместо них, с необычайным интересом и усилиями занимались все, начиная с императора и кончая рабом, некоторыми немногими теоретическими истинами. В то время, по справедливому замечанию Ульмана, «казалось важнее утверждать троичность Божества, чем любить Бога всей душой, признавать единосущие Сына Божия с Отцом, чем подражать Ему в смирении и самоотвержении, защищать Личность Св. Духа, чем приносить дары Духа – любовь, мир и правду»³⁴⁹. Догматы о Св. Троице, о Сыне Божием и Духе Святом, волновавшие весь тогдашний Восток, всецело овладели умами константинопольского общества, и едва ли где в другом месте догматические движения достигали таких размеров, как в самой столице Востока. Константинополь был полон всякого рода еретиков: там были ариане, евномиане, македониане, аполлинаристы и другие еретики. Все эти еретики, разногласия между собой в своих заблуждениях, были единодушны в борьбе против православных. Наиболее же сильной и опасной для православной Церкви из всех еретических партий была партия арианская, нередко стоявшая под покровительством самих императоров. В продолжение 40-летнего господства этой парии в Константинополе архиепископская кафедра была почти постоянно занимаема арианскими епископами, все христианские храмы перешли во владение еретиков; наконец, жестокие преследования со стороны ариан, выражавшиеся в

ссылке и заточении православных епископов, конфискации церковного и частного имущества, даже умерщвлении наиболее твердых приверженцев никейского символа, довели православных до того, что они, по словам Григория Богослова, «составляли уже народ малочисленный», хотя это были души совершенные, драгоценный остаток³⁵⁰.

Таково было положение константинопольской церкви, когда пал в войне с готами (378 г.) последний покровитель и горячий поборник арианства, император Валент. Со вступлением на престол императора Феодосия обстоятельства должны были измениться. Новый император был сторонником никейского вероопределения; поэтому, весьма естественно, явилась надежда на восстановление угнетенного православия. Но, для восстановления и торжества православия над всеми еретическими париями, малочисленному православному обществу недоставало человека, который, обладая сильным умом и словом, чистым и ясным пониманием православных догматов и всецелой преданностью божественной истине, способен бы был мужественно и с полным самоотвержением вести борьбу с врагами православной Церкви. Таким именно был св. Григорий Назианзин, живший в то время в селевкийском уединении, но гремевший своей славой на всем Востоке. На него то и было обращено внимание константинопольского православного общества в критический момент его жизни: его «приглашали многие и из пастырей, и из овец быть помощником народу, защитником Слову, души безводные, но еще зеленеющие освежить струями благочестия, подлить елея в угасавший светильник веры и разрушить все хитросплетения еретических языков»³⁵¹.

Приглашение на константинопольскую кафедру сильно встревожило св. Григория. Ему снова предстояло расстаться с безмолвием и уединением, которые ему достались после столь усиленных стараний и тяжелых испытаний жизни; в Константинополе же он не предвидел ничего, кроме трудов, борьбы и скорбей. Поэтому, можно было ожидать, что он на приглашение константинопольских православных ответит отказом. Но, как ни сильно было в нем влечение в уединении и

как ни тяжело было ему расстаться с тихой созерцательной жизнью в Селевкии, сознание необходимости служить благу Церкви Христовой одержало верх над всеми другими его стремлениями. Он, без сомнения, хорошо знал положение православия в столице Востока и вполне понимал, какие важные заслуги он может оказать Церкви своей самоотверженной деятельностью. Теперь предстояла ему уже не бесплодная борьба за иерархические права, какая ожидала его некогда в Сасимах, а борьба за существование православия, защита божественной истины, которая была для него всего дороже, и которая в то время так безбожно была попираема еретиками. Приглашение православных епископов и константинопольского народа в такое тяжелое для Церкви время Григорий принял за голос Духа, призывавший его к служению Церкви, и потому, не смотря на свою любовь к уединению и слабость своего здоровья, он поспешил в Константинополь. Прибыв в Константинополь (379 г.), св. Григорий поселяется в доме своего родственника, Никовула. Сюда, за неимением своих храмов, православные жители столицы стали собираться для слушания проповедей нового своего епископа. Личность Григория, человека незнатного происхождения, в простой и бедной одежде, с станом несколько сгорбленным, с головой, почти непокрытой волосами, с некрасивым складом лица, изнуренного слезами, постом и бдением, с руками загрубевшими от черных работ, с грубым каппадокийским произношением³⁵², по-видимому, не могла привлекать к себе жителей роскошной столицы, окруженных богатством и внешним блеском, увлекавшихся наружной красотой и знатностью происхождения своих пастырей и привыкших к блестящим, напыщенным их речам. Однако, когда раздалось его сильное слово, к нему стали стекаться не только все православные, но и весьма многие из еретиков, так что дом, в котором он жил и проповедовал, скоро обратился в обширный храм, названный потом «Анастасией»³⁵³. Приняв на себя тяжелый труд восстановления православия в Константинополе, св. Григорий повел дело с тактом мудрого и опытного пастыря. Не вступая пока в открытую борьбу с врагами православия, он

сначала обращает внимание на состояние своей православной паствы. Он замечает, что и это малочисленное общество не свободно от всеобщего в то время недостатка – спорить и рассуждать о высочайших и непостижимых предметах христианской веры, и потому старается внушить своей пастве оставить всякие диалектические споры, как бесполезные и, при неопытности защитников истины, даже вредные, а, вместо того, позаботиться о нравственной чистоте и добродетельной жизни³⁵⁴. Водворив мир и порядок в своей пастве, святитель направляет свою деятельность против врагов православия, в особенности против ариан, и евномиан, и в то же время занимается раскрытием догматических вопросов, волновавших современное ему общество. Здесь то и пришлось ему воспользоваться громадным запасом сведений, добытых им в юношеские годы, и возвышенными религиозными созерцаниями уединенной жизни. Основательное знание и глубокое понимание св. Писания и отеческих творений, блестящее философское и риторическое образование, полученное им в Александрии и Афинах, и необыкновенный ораторский талант давали ему решительный перевес над его противниками. В своих, церковных «словах» он с замечательным искусством разрешал все их софистические возражения, направленные против православного учения, разоблачать всю ложь и нелепость их еретических теорий и, в противоположность им, доказывал и со всей ясностью раскрывал истинное учение о Боге, о Св. Троице вообще и, в частности, о каждом Лице Ее и т. п. В этом отношении особенно замечательны у него «пять слов о богословии» которые главным образом и доставили ему наименование «Богослова». Увлекательное красноречие, с каким говорил св. Григорий, живость и современный интерес его проповедей, величественная важность и смелость его проповедования привлекали к нему огромные массы всякого рода слушателей, из которых одни жаждали слышать из уст его в чистом виде божественные истины, затемненные и извращенные в различных еретических доктринах, других привлекало красноречие и внешняя форма его проповедей, а некоторые приходили с намерением уловить его в слове и

обвинить его в лжеучении. Но все одинаково приходило от слов его в такое восхищение, что нередко в самом храме не могли удержаться от выражения своего одобрения проповеднику посредством рукоплесканий³⁵⁵; очень многие из слушателей даже записывали его слова и явно, и тайно³⁵⁶. И не одним словом св. Григорий привлекал к себе жителей Константинополя, но и своей жизнью. Блестящая и пышная столица Востока нисколько не увлекала его своей роскошью и внешним блеском. Он жил жизнью подвижника. Его пища, одежда и, вообще, весь образ жизни отличались такой простотой, что нередко служили его противникам предметом насмешек, упреков и порицаний. Его постоянными занятиями были обязанности по управлению вверенной ему паствы, защита и уяснение православных догматов, интересовавших тогдашнее общество, чтение божественных писаний, попечение о бедных и забота об обращении к истине заблудших. И действительно, благодаря его энергичной и неусыпной деятельности, его паства, сначала весьма малочисленная, спустя несколько месяцев по прибытии его в Константинополь, увеличилась уже настолько, что подавала надежды скоро превзойти числом арианствующих. Это обстоятельство возбудило во врагах православия страшную злобу против Григория, и они причиняют ему целый ряд неприятностей и огорчений. Чтобы отвлечь от него народ и задержать быстрые успехи его проповеди, они сначала насмеваются над его некрасивой наружностью, грубым произношением, бедностью и чрезмерной строгостью жизни, выставляют на вид не знатность его происхождения, незначительность управляемого им общества и т. п.³⁵⁷. А когда все это оказывается бессильным поколебать в народе глубокое уважение к святителю, они прибегают к клевете, распространяя всюду, что он проповедует многобожие, привлекают его в суд, как возмутителя общественного спокойствия, и т. п.³⁵⁸. Но правота учения и святость жизни Григория были слишком известны всем, чтобы рассеять эту клевету и лишить ее всякого значения. Не довольствуясь этим, враги его составляют заговор даже на его жизнь. В ночь на св. Пасху (21 апр. 379 г.), когда святитель

Григорий готовился к крещению оглашенных в храм Анастасии врывається толпа заговорщиков, вооруженных камнями. Тут были монахи, нищие и распутные женщины. Трудно представить, говорит сам святитель, что произошло тогда в том священном месте. «Поруганы жертвенники, прервано тайнодействие, забыты стыдливость дев, скромность монахов, бедствие нищих». Град камней сыпался на православных; сам Григорий «стоял посреди священнодействующих и мечущих в него камнями, употребляя в защиту от камней молитвы»; один из ревнителей истины (Феодор, епископ тианский) среди города едва не был убит палками³⁵⁹. Но все обиды и оскорбления врагов св. Григорий переносил с величайшим терпением. Мстить за них путем справедливого наказания он и не думал, надеясь победить злобу врагов и доставить торжество святой Церкви скорее кротостью, нежели гневом³⁶⁰.

Гораздо тяжелее, чем угрозы и оскорбления врагов, ему было переносить несогласия в своей пастве и обиды со стороны некоторых пастырей. Спор из-за антиохийской кафедры между Мелетием и Павлином, разделивший в то время Восток и Запад на две враждебные друг другу стороны, произвел сильные волнения и в Константинополе. Григорию стоило немалых усилий успокоить свою паству и, в виду постоянно угрожавших опасностей со стороны еретиков, прекратить несогласие и вражду, недостойные истинных чад Церкви. Своим благоразумием, настойчивостью и красноречием он, впрочем, примиряет враждующие стороны и достигает соглашения их предоставить сначала антиохийскую кафедру Мелетию, а после его смерти – Павлину³⁶¹. Новые затруднения и огорчения представила ему борьба с некоторыми из православных епископов, которые, держась еретических убеждений, только из страха лишения своих кафедр и преследований вследствие указа императора (28 февраля 380 г.) именовали себя «православными». Что это были за люди, -можно видеть из одного стихотворения св. Григория – «К епископам»³⁶². Преданные всевозможным порокам и своими нравственными качествами нисколько не соответствовавшие своему высокому званию, епископы эти не только не служили благу

православного общества, напротив, явно причиняли ему вред. Грозные обличения св. Григория, вызванные их возмутительным поведением, естественно, возбудили в них страшную ненависть к святителю, и они решились даже изгнать его из Константинополя. Правда, сами они не в силах были достигнуть этого. Но вот является человек, который, пользуясь распрей и несогласием между Григорием и константинопольскими епископами, замышляет отнять у него кафедру и удалить его из Константинополя. Это был некто Максим-философ.

Александриец по происхождению, по вере христианин, по внешнему виду и поведению ученик школы киников, Максим является сначала в Коринфе; ходит по улицам города в белом плаще, с палкой в руках и с распущенными по плечам волосами, окрашенными в модный золотисто-русый цвет и тщательно подвитыми в локоны³⁶³; говорит обо всем и без всякого разбора, ест что придется и спит под открытым небом; в отношениях к другим смел и безбоязнен. Проводя скитальческую жизнь, он переходит с одного места на другое, из одной страны в другую. Наконец, он является в Константинополь и, пользуясь затруднительным положением здешнего православного общества, замышляет овладеть епископской кафедрой, блюстителем которой был в то время св. Григорий. С этой целью он знакомится с Григорием, притворяется перед ним ревностным защитником православия и ярым врагом ариан, строгим исполнителем правил христианского благочестия, хвалит усердную и самоотверженную деятельность Григория на пользу православной Церкви, удивляется его высокой образованности, восхищается его проповедями и в особенности его чистым учением о Св. Троице и т. п. Св. Григорий, не подозревая в нем никакого лукавства, по своей доброте к простодушию, приближает его к себе и вступает с ним в дружбу: он принимает его к себе, нередко приглашает даже к своему столу, читает с ним, рассуждает о предметах веры и мерах против еретиков, чтит в нем исповедника веры и даже посвящает его имени похвальное слово³⁶⁴. Между тем Максим делает тайные приготовления к занятию константинопольской кафедры. Он

вступает в сношения с одним из преданных Григорию пресвитеров, склоняет на свою сторону александрийского архиепископа, Петра, выманивает у одного пресвитера, прибывшего в Константинополь за покупкой проконнийского мрамора, значительную сумму денег, подкупает египетских епископов, и в одну ночь, пользуясь болезненным состоянием Григория, готовится уже принять посвящение от своих единомышленников – епископов, как вдруг собравшийся в храме клир и народ разгоняет его сообщников, и прерванное посвящение было довершено в доме одного свирельщика³⁶⁵.

Хотя этот вероломный поступок Максима и не имел никаких серьезных последствий, так как константинопольская паства, неизменно преданная своему пастырю, изгнала самозванца из Константинополя вон; тем не менее известие о нем сильно встревожило св. Григория. Открывшееся лукавство человека, которого он так приблизил к себе, измена самого близкого к нему пресвитера, смущение, произведенное в его церкви, злорадство и торжество врагов православия, – все это так тяжело подействовало на него, и без того уже удрученного летами и болезнями, что он принял твердое намерение тайно оставить Константинополь. Но одно – как он говорит – «прощальное слово» к пастве выдало тайну его сердца³⁶⁶, и крепко привязанная к нему паства никак не хотела отпустить его от себя. Св. Григорий долго противится ее мольбам не покидать ее, но когда кто-то из толпы сказал: «ты вместе с собой изводишь и Троицу!» – он соглашается остаться в Константинополе до прибытия сюда некоторых епископов, надеясь в скором времени передать свое бремя другому³⁶⁷. Так дорожил Григорий истинным учением о Св. Троице! Впрочем, слабость здоровья, усилившаяся вследствие напряженной его деятельности и тяжелых огорчений, заставила его на время оставить Константинополь, и он выбирает себе уединенное место на морском берегу. Тихая, созерцательная и свободная от всяких трудов и огорчений жизнь здесь возвратила ему то блаженное состояние, какое ему удалось некогда испытать на берегах Ириса и в селевкийской пустыни. Он готов был остаться здесь навсегда. Но заботы о благе возрожденной им церкви и

опасения нападения на нее еретиков или появления каких-либо внутренних в ней нестроений снова побуждают его расстаться с уединением, и он, повинаясь внутреннему своему голосу и голосу друзей, снова спешит в Константинополь.

Своим мудрым управлением и увлекательными проповедями, вполне удовлетворявшими религиозно-догматическим интересами того времени, св. Григорий продолжал расширять и утверждать свою церковь. Ей недоставало только внешней – правительственной поддержки, чтобы взять решительный перевес над арианством. Наконец, явилась и эта поддержка. Император Феодосий, ставший на сторону православия еще при самом восшествии на престол, по прибытии в Константинополь (в ноябре 380 года), принял решительные меры к ослаблению еретиков и торжеству православной Церкви. Он приближает к себе Григория, часто беседует с ним и под влиянием его советов передает православным сначала храм Софийский, а потом и все прочие храмы, находившиеся в руках ариан. Сам Григорий, по воле императора и по неотступным просьбам народа, принимает на себя звание константинопольского архиепископа и получает возможность действовать с большей свободой и смелостью, нежели прежде. Злоба врагов его не знала границ. Жизнь святителя снова подвергается опасности, от которой, впрочем, он чудесно спасается³⁶⁸. Не смотря на все злоумышления со стороны своих врагов, он действует по отношению к ним в духе величайшей кротости и снисходительности. В интересах религиозных он точно также избегает принудительных и стеснительных мер: слово, как и прежде, было главным оружием, которым он побеждал своих противников и обращал их к истине. Такой образ действий св. Григория по отношению к противникам православия как нельзя более способствовал водворению мира и быстрого увеличения константинопольского православного общества.

Столь плодотворной деятельности св. Григория, однако, суждено было продолжаться недолго, и церковь, собранная и устроенная неимоверными усилиями великого труженика, должна была перейти в управление к другому. Избранный на

константинопольскую кафедру императором и народом, св. Григорий канонически еще не был утвержден в звании ее архиепископа. Следовательно, вопрос о замещении столичной кафедры достойным кандидатом оставался еще нерешенным. Решение его должно было состояться на втором вселенском соборе, созванном императором (в мае 381 г.) в Константинополе для восстановления церковного мира, нарушенного арианами и македонианами, и устранения некоторых несогласий, возникших между православными церквями.

Известно, при каких обстоятельствах происходил этот собор. Восточные епископы, за исключением македонских, собравшись в столицу, согласно с желанием императора, открыли заседания под председательством Мелетия, архиепископа антиохийского. Здесь, по удалении македонианских епископов, не хотевших соединиться с Церковью, они занялись прежде всего делами местной церкви. Попытка Максима утвердиться на столичной кафедре и посвящение его александрийскими епископами, казавшиеся отцам собора явным нарушением чужих прав и дерзким попранием церковных канонов и обычаев, были признаны незаконными, и сам Максим лишен был всех епископских прав³⁶⁹. Возникший вслед затем вопрос о замещении константинопольской кафедры не потребовал долгих рассуждений. Внимание всех членов собора обращено было на св. Григория. Его высший ум, обширные познания, блестящее красноречие, чистота учения, святость жизни, самоотверженная пастырская деятельность и заслуги для константинопольской церкви, с одной стороны, с другой – расположение к нему императора и горячая привязанность народа были уже слишком известны всему Востоку, чтобы касательно его избрания на столичную кафедру могло быть какое-либо сомнение или колебание. Св. Григорий единогласно был утвержден в звании константинопольского архиепископа. Сам он, никогда не искавший этой чести и с принятием ее не ожидавший ничего, кроме новых трудов и потери надежды на тихую и уединенную жизнь, согласился принять предложенное ему звание,

побуждаемый к тому единственно искренним желанием послужить еще благу Церкви и в особенности – надеждой, в качестве столичного епископа, без труда достигнуть заветного своего желания – прекратить распри между Востоком и Западом по антиохийскому вопросу³⁷⁰. Дело о замещении константинопольской кафедры, можно полагать, так и кончилось бы. Но неожиданная смерть св. Мелетия дала ему иной оборот. На соборе тотчас же возник вопрос о замещении вакантной антиохийской кафедры. Св. Григорий, заступивший место Мелетия на соборе, считая данный момент самым удобным для примирения Востока и Запада, предложил привести в исполнение, заключенное в Антиохии условие, – признать Павлина законным антиохийским епископом. Но предложение его не встретило сочувствия в большинстве членов собора, во главе, которого (большинства), стояла, по выражению Григория, «буйная толпа молодых людей»³⁷¹. Будучи не в состоянии возвыситься до понимания истинных интересов Церкви и действуя под влиянием самолюбия и эгоизма, противники Григория, игнорируя примирительные стремления Григория, усматривали в его предложении только унижительную уступку Востока Западу и сознание своей прежней несправедливости в антиохийском деле. Искренно преданный благу Церкви и действовавший исключительно во имя этого блага, св. Григорий, вместе с немногими сочувствовавшими ему епископами, был глубоко возмущен таким отношением собора к его предложению. Потеряв всякую надежду провести свой проект, он под предлогом болезни, которая нередко, действительно, держала его безвыходно дома, даже перестал являться на заседания собора. Между тем, прибывшие на собор епископы македонские и египетские еще более усилили соборные нестроения. Не согласившись с мнением большинства относительно антиохийской кафедры, они в то же время опротестовали и выбор св. Григория на константинопольскую кафедру, хотя сделали это не по вражде к нему и не с целью доставить эту кафедру кому-либо из своих, а единственно для того, – как они тайно уверяли Григория, – «чтобы привести в затруднение епископов, возводивших его на престол»³⁷².

Ссылаясь на 15-е правило никейского собора, они утверждали, что Григорий, имея у себя данную ему некогда кафедру сасимскую, не имеет права быть архиепископом константинопольским. Защитники Григория, в свою очередь, указывали на то, что упомянутое правило никейского собора не применимо к Григорию, так, как оно имеет целью устранить «один из поводов к расчетам честолюбия», а этих последних у Григория не было; потом, права его на занимаемую им кафедру, по мнению их, бесспорны на том основании, что он утвержден на ней целым собором, определение которого равносильно постановлению никейского собора; наконец, он даже не был переведен, с одной кафедры на другую, так как никогда не был действительным сасимским епископом, как не был и назианзским. Сам же Григорий доказывал права на константинопольскую кафедру недействительностью самого правила, называя его законом устаревшим и «давно уже не действующим»³⁷³. Но видя, что противники не оставляют своего протеста и волнение не утихает, он, решается пожертвовать собой, чтобы только прекратить споры и водворить между епископами мир и согласие. Выбрав удобный момент, он выступил на середину собрания и, между прочим, сказал отцам собора «подайте с усердием друг другу десницу общения. А я буду пророком Ионой и, хотя невиновен в буре, жертвую собой для спасения корабля»³⁷⁴.

Со смешанным чувством Григорий оставил собрание. Он радовался открывавшейся теперь возможности освободиться от тяжелых трудов, соединенных с должностью столичного епископа, и в то же время скорбел при мысли о том, что теперь будет с его сиротеющей паствой³⁷⁵. Император, к которому Григорий вскоре явился просить отпустить его из столицы, не без труда согласился на его просьбу. Между тем собор, в присутствии Григория затруднившийся или, лучше, стыдившийся принять его отказ от занимаемой им кафедры, сделал это тотчас же по удалении его из собрания, хотя некоторые из епископов, искренно преданных Григорию, с трудом и только по усиленным просьбам самого Григория согласились отпустить его. Не вдруг, однако, св. Григорий

оставил Константинополь. Слишком много знаков любви и участия видел он со стороны своей паствы, а потому ему хотелось торжественно, как прилично уважаемому пастырю, проститься с ней. Потом ему нужно было публично оправдаться в своем поведении и действиях в звании столичного епископа. Посему он еще раз явился в храм св. Софии и здесь перед собором и перед паствой произнес свою прощальную речь, исполненную особенной силы и красноречия. Изобразил печальное состояние, в каком он нашел константинопольскую православную общину, и показав, в каком цветущем состоянии он оставляет ее, он очевидным для всех образом доказывает, как важна была здесь его пастырская деятельность и как безукоризненно было его поведение, а в заключение всего просит, отпустив его с молитвами, возратить ему уединение и трогательно прощается со всем, что только дорого ему в царственном городе³⁷⁶. После этой речи, можно полагать, он вскоре оставил столицу. Так кончил св. Григорий свою многотрудную и плодотворнейшую пастырскую деятельность. Напитав свою паству словом истины и научив ее чистой жизни, он, в заключение, преподал урок и пастырям, представив в лице своем высочайший образец пастырского смирения и самопожертвования для сохранения мира и благосостояния св. Церкви.

Сложив с себя должность столичного епископа, св. Григорий получил возможность снова предаться тихой и уединенной жизни. После усиленных трудов и душевных волнений, пережитых им в Константинополе, он чувствовал потребность отдохнуть и поправить свое расстроенное здоровье и с этой целью поселился в своем отцовском поместье – Арианзе. Но, среди спокойной и уединенной жизни, его живой и деятельный дух не мог равнодушно относиться к пережитому им состоянию, не мог порвать связи с близкими к нему лицами и безучастно смотреть на совершавшаяся события в церковной жизни. Поэтому, не связывая себя никакими формальными обязательствами открытого служения Церкви, св. Григорий и теперь давал о себе знать из своего уединения не менее прежнего. В этот последний период своей жизни, по требованию

различных условий и обстоятельств, он написал огромное количество писем и стихотворений, в которых ясно отразилось как его внутренне состояние, так и отношение к окружавшей его жизни.

Радостное чувство, прежде всего овладевшее Григорием в сознании свободы от трудов и скорбей столичной жизни и возвращения к жизни спокойной и уединенной, соединяется у него с глубоким размышлением о последних событиях в Константинополе и его собственном образе действий, – и он, выражая свое удовольствие по поводу удаления из Константинополя одному из своих друзей³⁷⁷, в то же время спешит другому другу объяснить свой поступок по отношению к отцам собора и константинопольской пастве³⁷⁸. Воспоминание же о последних событиях в Константинополе необходимо вызывало в нем образы епископов, с которыми ему пришлось столкнуться на соборе. Глубоко проникнутый сознанием правоты своего требования по вопросу об антиохийской кафедре, как единственного средства к водворению мира в православной Церкви, в основании же противного мнения не видя ничего, кроме узких эгоистических расчетов, противных интересам Церкви, он, естественно, не мог не возмущаться и не раздражаться поведением несогласных с ним епископов. Под влиянием этого настроения он пишет сатирическое стихотворение «На епископов», в котором рисует весьма непривлекательную картину нравственного состояния современных ему епископов и, в том числе, отцов второго вселенского собора³⁷⁹. Затем, так как, по удалении Григория из Константинополя, враги его старались распространять разные нелепые слухи относительно его жизни и деятельности, то он счел необходимым представить действительную картину своей многотрудной и скорбной жизни и деятельности и опровергнуть различную клевету и обвинения, возводимые на него противниками. С этой целью он пишет «Стихотворение о своей жизни»³⁸⁰. Но не одна клевета возмущала и раздражала благородную и чистую душу св. Григория. Слишком чувствительна была для него и та несправедливость «недружелюбных к нему служителей Божьих», вследствие

которой он должен был оставить и передать другому священных чад своих, которых он озарял небесным учением и для которых он перенес столько труда и опасностей, – и он изливает свои жалобы на эту несправедливость в особых стихотворениях³⁸¹. Для него тяжела была, далее, разлука с любимой его паствой, за которую он имел основания опасаться, в виду постоянных нападений на нее различных еретиков и в виду ограниченности богословских сведений и бессилия в слове его преемника (Нектария). Скорбел он также о храме, в котором воскрешено было им православие и о котором он сохранил стол живые воспоминания, что и теперь, вдали от этого храма, иногда воображал себя стоящим в нем и проповедующим среди огромного собрания слушателей всякого рода³⁸². Наконец, тяготила его и разлука с друзьями, которых у него осталось в Константинополе немало и с которыми он мог теперь поддерживать общение только посредством писем³⁸³. Но, не смотря на все эти скорби и лишения, тихая уединенная жизнь в Арианзе, чуждая всяких забот и тревог, казалась Григорию гораздо лучшей, чем беспокойная жизнь в шумной столице. Он был чрезвычайно доволен тем, что удалился из Константинополя, взяв с собой в уединение все, что только им сделано полезного для Церкви, и оставив там зависть и борьбу человеческих страстей³⁸⁴. В виду этого, он не только не питает вражды к своим противникам, но даже выражает им свою благодарность³⁸⁵. А как мало теперь он желал возвратиться в столицу и принять там участие в церковных делах, – это он доказал тем, что отклонил не раз сделанное ему императором приглашение прибыть в Константинополь³⁸⁶.

Но, при всей свободе и независимости своего положения, св. Григорий далек был от того, чтобы заботиться только об устройстве своего личного спокойствия и благополучия. Напротив, он внимательно следил и принимал горячее участие во всех делах и лицах близких его сердцу. Возвратившись из Константинополя в Назианз, он нашел, что его отечественная церковь со времени смерти его отца оставалась без епископа. Еретики-аполлинаристы, пользуясь этим обстоятельством, свободно сеяли в ней семена своего лжеучения. Такое

печальное положение церкви, которой некогда управлял его отец и он сам, возбудило в нем глубокую скорбь и заставило его, не смотря на слабость сил и здоровья, позаботиться о ее спасении. Он настойчиво просит епископов о назначении сюда епископа³⁸⁷, хлопочет перед гражданской властью о прекращении злоупотреблений и беспорядков, производимых здесь еретиками³⁸⁸, а до назначения законного епископа поручает временный надзор за церковью пресвитеру Кледонию и, содействуя последнему в борьбе с еретиками, пишет ему два послания, в которых со всей ясностью и полнотой опровергает аполлинарианские заблуждения, и т. п. Вместе с родной церковью предметом заботь и стараний для св. Григория были также целые семейства и отдельные лица, с которыми он был связан узами родства или дружбы. Огромное количество самых разнообразных писем, оставленных им служит самым красноречивым, доказательством и наилучшим памятником его глубокой и бескорыстной любви к людям. Одних спешит он утешить в скорбях и несчастьях³⁸⁹, других научит истине и добру³⁹⁰, иным исходатайствовать милость и снисхождение властей³⁹¹ и т. д. Наконец, среди забот о друзьях живых, он не забыл исполнить своего долга почтить похвальным словом и умершего своего друга, св. Василия Великого³⁹², присутствовать при погребении которого – как мы видели -ему помешала болезнь.

Как ни широка и разнообразна была духовная жизнь и деятельность св. Григория, как ни щедро он рассыпал свои духовные богатства, однако, в глубине его души скрывалось еще одно богатое сокровище, которое во всей своей полноте и блеске обнаружилось уже в последние годы его жизни. Мы разумеем его поэтический талант. Богато одаренный этим талантом от природы, св. Григорий, как видно из его поэтических произведений, не пренебрег им, но посредством основательного изучения древне-классической художественной литературы постарался дать ему то высокое развитие, при котором он получил у него выражение в блестящих формах, не уступающих своими достоинствами иногда даже первоклассным образцам поэтического творчества. Если первоначальная жизнь

Григория, полная непрерывных трудов и забот о благе Церкви, совсем не благоприятствовала мирным занятиям поэзией, то последний период его жизни, проведенный им в тишине и уединении, давал ему полную возможность посвящать часы досуга свободному выражению его поэтического вдохновения. Побуждаемый отчасти желанием противопоставить поэтическим произведениям некоторых еретиков православную истину в художественной – поэтической форме³⁹³, отчасти желанием «предложить молодым людям и вообще всем любителям словесного искусства убеждение к полезному, как-бы некоторое приятное лекарство, подсластить горечь заповедей искусством»³⁹⁴, отчасти же доставить себе самому, среди старческой болезни, некоторую отраду в стихах³⁹⁵, – он приступает к занятию поэзией, и его религиозно-лирическое настроение выливается в самых разнообразных формах поэтического творчества и с самым разнообразным содержанием. Песнопения таинственные (догматические), стихотворения гномические (ифические), исторические, дидактические, сатирические и т. п., вышедшие в эту пору его жизни в огромном количестве, и были именно теми произведениями, которые присоединили к его славе христианского богослова славу христианского поэта.

Утомленный напряженной деятельностью, сокрушенный житейскими скорбями и удрученный старостью и болезнями, св. Григорий, живя в арианском уединении, видимо приближался уже к блаженной кончине, которую он задолго предвидел и о которой усердно молил Бога. В 390-м³⁹⁶ он с миром отошел в небесные обители Пресвятой Троицы, которую он воспевал в продолжение всей своей жизни, оставив в наследие св. Церкви свои бессмертные творения и славу своего имени.

Общий характер богословия св. Григория Назианзина

Памятником своей церковно-литературной деятельности св. Григорий Богослов оставил после себя огромное количество разнообразнейших произведений. Первое место между ними, по своей обширности, высоте содержания, глубине, возвышенности и силе мыслей, чистоте, изяществу и точности выражений, бесспорно, занимают его 45 «слов» (λόγοι,

orationes), сказанных им по разным случаям в его пастырской деятельности. За ними следуют «письма» (ἐπίστολοι, epistolae), в количестве 244-х, которые, по своему остроумию, силе и оригинальности мыслей и полноте содержания, при лаконической форме, относятся, без сомнения, к наилучшим произведениям словесности. Наконец, третий род произведений св. Григория составляют его «стихотворения» (ἑπη, carmina), числом до 408, по полноте поэтического вдохновения, глубине и пламенности чувства, роскошности и увлекательности картин, приятности и легкости стиха, стоящие на ряду с классическими произведениями поэтического творчества³⁹⁷.

Если вся жизнь св. Григория была посвящена Христовой истине, ее защите и утверждению, то тому же высокому и святому делу должно было служить и его слово. Все творения св. Назианзина запечатлены религиозным-богословским характером. Нечего и говорить, конечно, о его «словах»: все они, от первого до последнего, направленные к одной цели – защите, раскрытию и уяснению христианских догматических истин, проникнуты строго богословским-догматическим характером. То же самое нужно сказать и относительно многих писем Григория, посвященных рассуждениям по поводу тех или других догматических вопросов. Даже в поэтических произведениях богословски-настроенный ум Григория не мог отрешиться от любимейших предметов своего созерцания и, возносясь благоговейной мыслью в область сверхъестественного и божественного, нередко в поэтических олицетворениях и образах предлагал высокое учение веры. Словом, богословское или точнее, догматическое умозрение проходит через все творения св. Григория и, сообщая им свой характер и содержание, в то же время определяет главное и преимущественное значение их автора, как богослова-догматиста.

По характеру и направлению своего богословия, св. Григорий Назианзин принадлежит александрийской школе, во главе которой стоят имена знаменитых Климента, Оригена, св. Афанасия, Василия и других отцов, и учителей Церкви. Философская отвлеченность мышления, аллегоризм и

таинственность в понимании и изъяснении св. Писания составляют, как известно, главнейшие характеристические особенности церковных писателей этой школы, взявших на себя трудную задачу соединить веру с знанием и представить содержание христианской религии и в научной, философской форме. Но эти отличительные черты александрийской школы выступают у различных ее представителей далеко не в одинаковой степени. У первых ее знаменитостей, Климента и Оригена, создавших, в интересах христианской богословской науки, теорию, по которой «знание должно быть верующим и вера должна быть знанием»³⁹⁸, вопреки принятому ими условию подчинения разума вере³⁹⁹, как известно, предоставлено было слишком широкое место философскому знанию и аллегоризму, результатом чего явились, в особенности у Оригена, отклонения от религиозной истины и искажения некоторых пунктов христианского вероучения. В противодействие такому рационалистическому направлению и неумеренному аллегоризму, у других александрийцев явилось стремление осуществить теорию соединения философии с религией под условием ограничения разума и строгого подчинения его авторитету веры, причем знание должно было не преобладать над верой, а служить ее интересам, помогать в исследовании и решении вопросов христианского вероучения, давая последнему только форму, не касаясь сущности его содержания. С таким характером христианское богословие впервые нашло себе место в произведениях св. Афанасия, который, по всей справедливости, считается отцом и главным представителем ново-александрийского направления. Этому направлению следовали затем все лучшие христианские богословы не только в Александрии, но и вне ее. Строгий ревнитель христианской истины и горячий почитатель св. Афанасия, св. Григорий Богослов, естественно, склонился к тому же ново-александрийскому направлению. Благоговев перед Оригеном, его необыкновенным умом и богатой эрудицией, и с большей тщательностью изучив его многочисленные и обширные произведения⁴⁰⁰, он тем не менее глубоко сознавал необходимость, в интересах православной

истины, избрать своим руководителем в богословском умозрении св. Афанасия, догматы которого он считал «законами православия»⁴⁰¹. После того как теория об отношении между знанием и верой, философией и религией, со всей ясностью и определенностью была выражена первыми александрийскими учителями, Климентом и Оригеном, а в произведениях св. Афанасия нашла себе наилучшее практическое применение, едва ли нужно было снова развивать ее и специально заниматься определением и разъяснением способа исследования и раскрытия христианского вероучения. Поэтому неудивительно, если св. Григорий Богослов в своих произведениях нигде прямо не говорит об этом предмете. Только на основании некоторых отдельных его выражений и на основании практического изложения и раскрытия им христианских истин можно заключать, что в своих теологических изысканиях он всюду остается вполне верным направлению, указанному его великими предшественниками, александрийскими учителями. Вера и знание, религия и наука, всюду являются необходимыми элементами его богословия, но при этом главное и преобладающее значение он отдает вере: она служит основанием его знания, руководит и управляет его философским мышлением и созерцанием. Не раз и с особенной силой св. Григорий настаивает в своих произведениях на необходимости и обязательности для каждого христианина прежде всего простой веры. Вера, как основание и корень христианского знания и деятельности, необходима, по его мнению, как для научно-образованного, так и для простого христианина; но продолжать строение на этом здании – добавляет он – может только ученый богослов, простой же христианин должен довольствоваться только одним верованием. «Не любопытствуй», говорит св. Богослов, «о природе Отца, происхождении Единородного, славе и силе Духа, о едином в трех Божестве и светлости... Держись учений, которые даны тебе с воспитанием; научные же основания предоставь мудрейшим»⁴⁰². Показывая превосходство веры над знанием в вещах божественных, в другом месте св. Григорий прямо говорит: «человек ограниченный в слове и знании,

основывающийся на простых словах и спасающийся на них, как на малой ладье, выше борзого на язык глупца, который в невежестве доверяет научным доказательствам, а крест Христов, лучший всякого слова, упраздняет силой слова, в котором слабость доказательства служит умалением истины»⁴⁰³. И это уважение к вере и предпочтение ее разуму св. Григорий считал нисколько не унижительным для христианского знания, напротив, совершенно естественным и, при божественном достоинстве и несомненности христианских истин, даже необходимым. Христианское «веруй» (πῶτευσον), над которым так злостно издеваются язычники, говорит он, то же, что пифагорейское «сам сказал» (αὐτὸς ἔφα). Если же в языческой философии существуют принципы, одинаковые с христианским принципом веры, то нет никакого основания отвергать их и в области христианского ведения. «Ибо это выражение» (т. е. πῶτευσον) показывает, что несправедливо не доверять словам богоносных мужей, и что, напротив, авторитет их доказывает справедливость их учения сильнее, нежели всякое логическое доказательство и противоположение»⁴⁰⁴. Если здесь св. Назианзин основывает истинность христианского учения на авторитете его провозвестников, то в другом месте, в доказательство божественности и несомненности его, он указывает на другие внешние его достоинства, – пророчества, которые относятся к божественному его Основателю, чудеса, которыми сопровождалось его явление, и согласно хранимое, по преданию, церковное благоустройство⁴⁰⁵.

Приписывая столь важное значение вере в деле богопознания и христианского знания вообще, св. Григорий, естественно, должен был искать главных источников и оснований этого знания в самой христианской религии. Такими источниками и основаниями ему и служили именно св. Писание и церковное Предание. «Я выслушал свое учение», – говорит он в одном месте, – «в слове Божиим и научился у св. отцов»⁴⁰⁶. Оба эти источника, без сомнения, имели и для него одинаковое значение, как произведение одного и того же Духа. Однако, при внимательном рассмотрении его догматической методы, нельзя не заметить, что он сравнительно меньшую часть своего учения

основывает на авторитете св. Писания и гораздо большую часть его представляет данной в церковном Предании, основанной на всеобщем сознании и освященной соборами, между которыми он придавал особенное значение никейскому вселенскому. Но при этом, без сомнения, он имел в виду, что церковное учение есть в то же самое время и библейское, и только в очень редких и исключительных случаях ему могло представляться, что защищаемое им церковное учение в Библии прямо не указывается и должно быть признано только в силу авторитета Церкви, непрерывно руководимой Духом Святым⁴⁰⁷. Как бы то ни было, положив в основание своего умозрения св. Писание и Предание, св. Григорий всюду остается верным этим источникам христианского знания. Не считая форм передаваемого церковного учения безусловно обязательными, он, тем не менее, придавал им весьма важное значение и в своем богословском умозрении строго держался их, опасаясь, чтобы более или менее заметное отклонение от них не могло показаться отклонением от истины. Равным образом и в понимании и изъяснении св. Писания, избегая прямого, буквального и исторического смысла и, подобно всем другим александрийским богословам, держась по преимуществу аллегорического, таинственного смысла, он в то же время был чужд увлечения крайним аллегоризмом и даже называл преувеличенные аллегории «снотолкованием» (ὀνειροκρίτικόν)⁴⁰⁸. Если св. Григорий держался такого принципа в своем богословии вообще, то с особенной силой он выступает у него в изложении и раскрытии таких таинственных и непостижимых истин, каковы, например, догматы о Св. Троице, рождении Сына Божия и исхождении Духа Святого от Отца, воплощении Сына Божия и т. п., где он, при всей высоте своего умозрения, отнюдь не решается проникнуть своим умом в сущность сокровенных божественных тайн и сказать что-либо такое, чего не было бы в Писании или творениях богопросвещенных и почитаемых им святых отцов и учителей Церкви. На этом основании он с полным правом мог открыто заявить, что «в продолжение всей своей жизни он носил именно то божественное учение, которое он выслушал в слове Божиим,

которому научился у св. отцов, которому учил одинаково во всякое время, не сообразуясь с обстоятельствами, с которым он родился и умрет⁴⁰⁹.

Но если принцип веры, по мнению св. Григория Богослова, имеет столь важное значение в христианском знании, и, если главнейшими основаниями и источниками христианского богословия должны служить св. Писание и церковное Предание, то, с другой стороны, великий учитель веры был слишком далек от того, чтобы лишать в этом отношении всякого значения человеческий разум и унижать достоинство знания и науки. Напротив, он считал последние вполне совместимыми с верой в божественное Откровение, высоко ценил их и в своих богословских исследованиях не мало пользовался ими. Чтобы видеть, насколько важными и даже необходимыми для христиан считал св. Григорий светские науки и знание вообще, стоит только прочитать первое из его так – называемых «стелитевтических» (στήλιτευτική) слов против императора Юлиана⁴¹⁰. Здесь, восставая со всей силой своего красноречия против варварского и жестокого эдикта Юлиана, запрещавшего христианским учителям преподавание в языческих школах и лишавшего христианских юношей права пользоваться словесными науками и языческой литературой, св. Григорий, между прочим, доказывает, что если у язычников существование таких догматов, как пифагорейское « αὐτὸς ἕφα», уважаемое более, чем даже золотые или, вернее, свинцовые стихи⁴¹¹, нисколько не препятствовало занятию науками, то и христианское « πύτευσον» вовсе не воспрещает христианам научного образования и не мешает им заниматься науками⁴¹². Здесь же св. Богослов прямо заявляет о своем высоком уважении к науке и образованию вообще: «все остальное я предоставляю желающим: богатство, знатность происхождения, славу, власть и все прочее, что льстит тщеславию людей и доставляет суетные удовольствия, похожие на сон; себе же я оставляю только искусство красноречия, и не порицаю себя за труды, утомления и опасности на море и на суше, которые доставили мне это богатство.... Науку и красноречие я считал и считаю главнейшим благом после того,

что есть главнейшее, т. е. после божественного и сверхъестественного мира»⁴¹³. В глубоком сознании важности и значения науки и образования для христианского знания, св. Григорий, как известно, в течение трех лет сряду посылал учиться светским наукам у языческих учителей юных своих родственников – христиан, которые, по его собственным словам, были для него дороже всего в мире и всего ближе по крови⁴¹⁴. Но едва ли где-либо выражена с большей силой и красноречием любовь и уважение св. Григория к науке и знанию, как именно в его двух стихотворениях, из которых в одном, написанном от имени юного Никовула, Богослов-поэт старается убедить Никовула-отца отправить мальчика для утоления благородной жажды знания в одну из лучших школ того времени, а в другом, составленном от имени Никовула-отца, дает ответ на просьбу юноши, восхваляя при этом в высокохудожественной поэтической форме науку и знание и изъявляя полную готовность пожертвовать для удовлетворения благороднейших стремлений юноши всеми своими средствами. Любовь и уважение к знанию и научному образованию побудила, как известно, и самого св. Григория предпринять далекие и трудные путешествия по городам, славившимся знаменитыми в то время школами, где он под руководством знаменитейших учителей прошел весь курс тогдашнего образования. Все это было предпринято им, согласно его собственному заявлению⁴¹⁵, с единственной целью – посвятить свои знания христианской науке и богумудрию. И действительно, обширное блестящее образование, полученное св. Григорием, в различных сферах тогдашнего знания, имело громадное влияние на характер его умозрения, и следы его видны на всех его произведениях. Изучение философии, особенно Платоновой, сообщило его уму, от природы необыкновенно склонному к созерцанию, высокое развитие, богатство возвышенных идей и новых понятий и помогало ему в рассуждении о предметах божественных держаться на высоте философского отвлеченного мышления. Поэтому-то св. Григорий является в своих произведениях богословом-философом и с этой стороны живо напоминает собой Оригена.

Мысль об уме и созерцании, по-видимому, никогда не оставляла его, и он, при рассуждении о предметах веры, видимо, с живейшей любовью предавался возвышенным созерцаниям ума. Под влиянием этой мысли он нередко берется за решение таких вопросов, перед трудностью которых другие отцы Церкви решительно отступают, и отказывается в своих исследованиях идти вперед только тогда, когда не видит к тому никакой возможности. Далее, благодаря знакомству с диалектикой, имевшей своим предметом логические доказательства, опровержения и диспуты⁴¹⁶, св. Григорий приобрел необыкновенное искусство в слове. Отсюда у него та изумительная ловкость, с какой он распутывает все хитросплетения и софизмы своих противников, приводит их в замешательство и с таким умением пользуется логическими доказательствами, что, употребим его собственное выражение о св. Василии в том же отношении, – «легче было бы выйти из лабиринта, чем избежать сетей его доказательств»⁴¹⁷. Красноречие, которое также входило в круг тогдашнего высшего образования, и которым с таким усердием занимался св. Григорий, сделало его блестящим оратором и наложило на все его произведения печать изящества и увлекательности. Обилие метафор, аллегорий, поэтических сравнений, игры слов, вообще всего, что характеризует слог древних ораторов и поэтов и составляет отличительную черту тогдашнего красноречия, нашло себе весьма широкое место и в произведениях нашего Богослова. Вообще, высоко ценя науку и литературу, св. Григорий Богослов, подобно другим высокообразованным отцам и учителям Церкви, считал не только позволительным, но даже необходимым для христианского знания пользоваться произведениями человеческого разума, и человеческое знание, по его убеждению, не только не должно быть вредным и опасным, но, напротив, должно служить интересам божественной истины.

Но, при всем том, св. Григорий относился к произведениям языческой мудрости с величайшей осторожностью и внимательностью. Вполне разделяя взгляд своих предшественников и александрийских учителей на языческую

философию, по которому последней, при всей массе в ней заблуждений человеческого разума, не чужды некоторые элементы истины, он с правильным тактом умел всюду отличить эти элементы и дать им соответствующее место в системе христианского знания. Из всех современных ему философских доктрин, без сомнения, ему наиболее нравилась философия неоплатоников, как философия, отличающаяся возвышенностью идей и блестящей формой изложения. Но, при всем ее достоинстве, от пронизательного ума св. Григория не могло ускользнуть противоречия между ее идеями и христианскими воззрениями, а потому он, пользуясь ее услугами, в то же время умел держаться на высоте христианского умозрения и, заимствуя из нее некоторые понятия и идеи, путем самостоятельного мышления перерабатывал их и давал им чисто христианский смысл и значение. Потому-то, обнаруживая в своих произведениях обширное знакомство с языческой мудростью, св. Григорий всюду сохраняет чистоту христианского учения и всюду является строго-христианским мыслителем. И в самом христианском умозрении он чужд крайностей и увлечений, какие мы видим, например, у Оригена, так как, при рассуждении о догматах веры, он всюду остается в надлежащих границах умозрения⁴¹⁸, и – без сомнения, потому, что, по его собственным словам, он «постоянно имел руководителем Духа и с Ним, как искренним участником и собеседником, проходил настоящий век»⁴¹⁹. В глубоком благоговении к истинам божественным, он держался того правила, что философствовать о них можно, прежде всего, не всякому: к тому способны только люди, испытавшие себя, прошедшие жизнь в созерцании, чистые душой и телом; потом, философствовать можно только тогда, когда мы испытываем внутреннее спокойствие и свободны от впечатления окружающего; наконец – столько, сколько сами постигаем и можем быть постигаемы⁴²⁰. При всей своей склонности к созерцанию и спекулятивному мышлению, св. Григорий старался в раскрытии и уяснении христианских истин держать свой ум в должных границах, пленяя его, где нужно, в

послушание вере. Он хорошо понимал, что не все предметы христианского вероучения доступны человеческому рассуждению и пониманию, и потому, находя философствование об одних безопасным и не бесполезным, рассуждение о других он считал возможным только до известной границы, за которой права разума кончаются и за которой они переходят уже в область веры. «Философствуй», говорит он, «о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных – добрых и злых существах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях; относительно этих предметов и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не иметь успеха не опасно⁴²¹. Но исследование таких высочайших и таинственных предметов, как учение о сущности Божества, Св. Троице, рождении Сына, исхождение Св. Духа и т. п., св. Григорий признавал недоступным для человеческого ума и, в смиренном сознании недостаточности своего ведения и слабости своих сил, почитал за лучшее оставить всякие попытки к уяснению этих предметов и довольствоваться в отношении к ним только тем, что дано в Откровении.

На основании такого способа исследования и раскрытия св. Григорием богословских истин, можно уже заключать, как мало он был склонен к изобретению каких-либо новых форм вероучения, и как мало вообще нужно искать в его системе чего-либо нового в отношении к основным пунктам христианского вероучения. И действительно, при внимательном рассмотрении догматического учения св. Григория, нельзя не видеть, что оно не отличается какими-либо новостями и особенностями со стороны основоположений христианской догматической системы. Элементы его богословия заключаются отчасти в св. Писании, отчасти в творениях, предшествовавших св. Григорию отцов и учителей Церкви, в особенности в творениях св. Афанасия Александрийского и ближайших его последователей, отчасти в системе Оригена, отчасти вообще в церковном Предании, как оно образовалось из суждений знаменитых учителей церкви и соборных определений. Что касается формы богословского учения св. Григория, то можно полагать, что он выработал ее под влиянием тех направлений,

какие господствовали в философских и риторических школах, где он получил свое образование, хотя в этом случае трудно указать, какому именно учителю он обязан своим философским формальным образованием⁴²². Но отсутствие новости и оригинальности в богословии св. Григория со стороны его основоположений не дает права заключать о его несамостоятельности. Напротив, св. Григорий является в своем богословии сколько зависимым, столько же и самостоятельным. Пламенный и необыкновенно даровитый любитель созерцания, св. Григорий, по словам одного ученого исследователя его учения, «не мог довольствоваться только усвоением готовых уже форм христианского учения и ограничиваться только внешним суждением о христианских догматах; он старался проникнуть в самую глубь их и, насколько доступно человеческому пониманию, обнять их своим умом. Дух божественных писаний – живое начало его учения, и из этого духа он извлекает каждую мысль; но он в то же время глубоко сознавал, что в человеке есть еще ум – сила высшая, есть образ Божий – отпечаток свойств Божьих и, следовательно, лучший источник ведения о Боге, хотя этот источник в падшем человеке довольно мутен⁴²³. Мысль об уме и созерцании никогда не оставляла его, и он с особенным наслаждением углублялся умом в божественные истины и старался возвышаться умом до понимания их. Возвышенность мыслей, восходящих во внутреннее святилище божественных истин, – такая особенность св. Григория, которой, по крайней мере в одинаковой степени с ним, едва ли кто другой обладал. Во все, что он находил в слове Божьем, в творениях отеческих и светской литературе, он глубоко вдумывался, все это перерабатывал своим любознательным умом и усвоил до того, что его учение, будучи вселенским, есть в то же время его собственное учение, будучи плодом Духа, в то же время есть плод и его собственного умозрения. Встречающиеся по местам положения языческих философов, в особенности Платона, поставлены у него не отрывочно, а связаны и объединены самостоятельной работой его христиански-философской мысли»⁴²⁴. Недаром еще в древности называли св. Григория

«умом» (νοῦς)⁴²⁵. И действительно, после Богослова-апостола, он первый постигал столько высокими и вместе точными помыслами глубины божественных истин, сколько можно постигать их человеку, при свете Откровения. Глубокий и самостоятельный мыслитель, св. Григорий Богослов является самостоятельным и в форме или выражении своих богословских умозрений. Проникнутый сознанием важности и высоты предметов своего созерцания, он старался дать им соответствующее выражение и в слове. «Я орган Божий», говорит он, «и в благозвучных песнопениях приношу славословие Царю, перед которым трепещет все. Я пою не Трою, не счастливое плавание какого-нибудь корабля Арго, не свиную голову, не могучего Иракла, не обширный круг земли, как он опоясан морями, не блеск камней, не пути небесных светил. Пою не неистовство страстей, не красоту юношей, в честь которых бряцала изнеженная лира древних. Нет, я воспеваю царствующего горе великого Бога, или же сияние пресветлой моей во едино сочетаемой Троицы. Воспеваю высокие громогласные песни ангельских ликов, какие они, предстоя Богу, возглашают попеременно. Воспеваю стройность мира, еще более совершенную, нежели какова настоящая, -стройность, которой я ожидаю, потому что все стремится к единству. Воспеваю нетленную славу Христовых страданий, которыми Христос обожил меня, соединив человеческий образ с небесным. Воспеваю смешение, усматриваемое во мне, так как я не какое-нибудь легко объяснимое произведение: я – произведение, в котором смертный соединен с небесным. Воспеваю закон Божий, данный людям, и все дела мира, также цели и конец того и другого, чтобы ты одно соблюдал в сердце своем, а от другого бежал дальше прочь и трепетал грядущего дня. Для всего этого язык мой должен быть, как гусли»⁴²⁶. В соответствие столь высоким и важным предметам своих песнопений, св. Григорий выработал и особенный язык, отличающийся необыкновенной возвышенностью и силой мысли, дышащий пламенем чувств, изобилующий игрой образов и сравнений, по чистоте же, точности и выбору слов и выражений несравнимый с языком никакого другого автора и

весьма трудно переводимый на другие языки. Эти качества, замечаемые вообще во всех произведениях св. Григория, с особенной ясностью и рельефностью выступают в его словах и свидетельствует, о том, что великий Богослов-оратор относился к делу проповеди с величайшей строгостью и говорил свои слова не иначе, как тщательно к ним подготовившись. До какой степени простиралась его заботливость о форме речи, точности и соответствии слов выражаемым ими идеям, – это видно из того, что раз придуманные им выражения, даже целые периоды, он нередко повторял буквально в различных «словах» и по разным случаям и – только именно в интересах соблюдения точности языка⁴²⁷. За то с какой смелостью он всегда говорил и писал, будучи вполне уверен, что ему нечего опасаться за свои слова, которых не в силах опровергнуть или упрекнуть в чем-либо никакой диалектик или красноречивый софист! Вообще, с формальной стороны в своих произведениях св. Григорий весьма оригинален и, по достоинству ораторской речи, занимает место на ряду с лучшими классическими ораторами⁴²⁸.

Что касается способа изложения богословского учения св. Григория, то он может быть назван полемико-догматическим, какой, без сомнения, наиболее соответствовал условиям и требованиям его времени. Богослову 4 века приходилось раскрывать и излагать христианские истины в виду еретических заблуждений и нападений на православное учение. Поэтому, необходимо было не только представлять положительное учение Церкви, но и опровергать противные ему теории и защищать его от еретических возражений. Св. Григорий вполне сознавал эту задачу православного богослова, и потому в соответствие ей, установил особый метод для своего богословия. «Так как», говорит он, «речь бывает двоякого рода, – ей или утверждается собственное мнение, или опровергается мнение противное, – то и я, предложив, сначала собственное учение, попытаюсь потом опровергать учение противников»⁴²⁹. Посему, говорит ли он о Боге, о Св. Троице, о воплощении Сына Божия, искуплении и т. п., – всегда на ряду с изложением и раскрытием православного догмата опровергает еретические места, или, наоборот, опровергая заблуждения еретиков

касательно той или другой догматической истины, в противоположность им, выставляет и раскрывает православное учение. Само собой разумеется, что такой метод богословия мог иметь применение только в отношении к тем догматам, которые подвергались отрицанию или искажению со стороны еретиков. В отношении же к тем пунктам христианского вероучения, которых еретические доктрины специально не касались, св. Григорий ограничивается простым рассуждением или изложением православного учения, указывая только по местам те или другие ошибочные мнения различных мудрецов и учителей⁴³⁰. И вообще, надо заметить, в своих богословских исследованиях св. Григорий с особенным вниманием останавливается только на тех христианских догматах, которые отличаются особенной таинственностью и которые служили предметом всеобщего интереса современного ему христианского общества, каковы, например, догматы о Боге, о Св. Троице, о Лице Богочеловека и другие, тесно связанные с ними, догматы; другие же, каковы, напр., догматы о мире, о человеке и его падении, о Церкви, благодати и т. п., которые, по обстоятельствам того времени, не требовали подробного раскрытия и доказательства, представляются у него в кратком и отрывочном виде.

Таков общий характер богословия св. Григория. Ближайшее и подробное знакомство с ним даст нам рассмотрение каждого догмата в отдельности.

Часть первая. Учение о Боге в самом себе

Глава I. Учение о Боге в Его существе. (о непостижимости существа Божия и о свойствах Божьих)

«Конечная цель бытия есть познание о Боге. Но чтобы стать богословом и достойным Божества, необходимо соблюдать заповеди и поступать по их предписаниям, так как ступень, ведущая к созерцанию Божества, есть нравственная деятельность»⁴³¹. Таков принцип, положенный св. Григорием в основу его богословия, очевидно, в противовес тому обычаю его современников, по которому многие из них весьма легко относились к делу богопознания и считали совершенно достаточным только захотеть, чтобы стать богословами. Вопреки этому убеждению своих современников, св. Богослов учит, что только посредством святой и чистой жизни человек приближается к Богу, только чистая душа может созерцать чистейшее Божество, потому что, как, вообще, в живом отношении может находиться только сродное с сродным, так, в частности, в таком отношении с Божеством может находиться только богоподобное, и чем чище и свободнее от грехов душа, тем совершеннее может быть и ее познание о Боге, тем теснее может быть и ее союз с Ним. А так как чистота души и святость жизни – далеко не обыкновенные качества у людей, то отсюда само собой следует, что далеко не все люди способны к созерцанию Божества, не все могут мудрствовать о Боге. Сам св. Григорий, благодаря глубоко-религиозному и благочестивому воспитанию, благодаря строгому самообразованию, продолжительному нравственному самоиспытанию и постоянному послушанию воле божественной, без сомнения, чувствовал себя в близком и живом отношении к высочайшему Существу и, следовательно, способным к созерцанию Его. «Представив себя в живую жертву Богу», – как он сам говорит о себе, – «или, лучше, соделавшись святым и живым храмом Бога живого», он и приступает к проповедованию учения о Боге⁴³².

Если св. Григорий представлял себя храмом живого Бога и, следовательно, находился в ближайшем внутреннем общении с

Божеством, то отсюда уже само собой понятно, как он должен был относиться, прежде всего, к истине бытия Божьего. Идея бытия Божия, присущая всякому человеку, у него являлась, так сказать, постулатом всего его нравственного существа, и потому истина бытия Существа высочайшего была для него выше всякого сомнения. Это внутреннее убеждение в бытии Божиим делало для св. Григория излишними в данном отношении всякие логические доводы и философские доказательства. Современное ему богословское умозрение, почти совсем не касавшееся этого пункта, также не давало повода распространяться о нем православному богослову. Поэтому неудивительно, если св. Григорий в своих теологических исследованиях доказательствами бытия Божьего специально нигде не занимается, а ограничивается только краткими и случайными замечаниями о них. Все, что он дает в этом отношении, может быть названо доказательством космологическим в связи с физико-телеологическим. «Что Бог существует», – говорит он во 2-м своем слове «о богословии», – «и что Он – творческая и промыслительная первопричина всего, – этому нас учит и внешний опыт (ὁψις) и естественный закон; – внешний опыт, когда (наш) взор обращается к видимому, которое так прекрасно устроено и совершает свой путь, или, так сказать, неподвижно движется и несется; -естественный закон, когда он побуждает от видимого и благоустроенного заключать к их Виновнику. Ибо как могло бы все это явиться и существовать, если бы не Бог вызвал, все к бытию и управлял? Кто видит красиво отделанные гусли, их превосходное устройство и расположение, или слышит саму игру на гусях, тот ничего другого не представляет, кроме художника или игрока на гусях, и к нему обращает мысль, хотя, быть может, и не знает его лично. Так точно и для нас видна сила творческая, движущая и сохраняющая творение, хотя мыслью она и не постигается⁴³³.

Главное, что обращало на себя внимание св. Григория в учении о Боге вообще и чем он по преимуществу занимается, – это вопрос о непостижимости существа Божия. Раскрытие и уяснение им последнего, без сомнения, было вызвано современным ему положением этого вопроса и появлением

еретических (евномианских) мнений, извращавших его в самом основании. В противоположность еретическим заблуждениям, св. Григорий доказывает непостижимость существа Божия для человека в настоящем, земном его состоянии и в то же время раскрывает степень человеческого познания о Боге. Чтобы познать Бога, для этого, по мнению св. Григория, человеку необходим Дух Божий, при содействии которого только и можно о Боге и мыслить, и говорить, и слушать, ибо к Чистому должно прикоснуться одно чистое и Ему подобное»⁴³⁴. Бог сообщает человеку как бытие, так и познание о Себе и все, что мы приносим Ему⁴³⁵. Сам же человек одними собственными силами не может достигнуть истинного познания о Боге. Правда, в нем есть нечто богоподобное и сродное с Божеством, именно -разум⁴³⁶; но последний не есть источник истинного богопознания, а только орган понимания предметов божественных и может познавать Божество только в той мере, в какой Оно Само сообщает ему о Себе через свое откровение; сам собой этот богодарованный и всем врожденный орган может только возводить человека к Богу, т. е. к признанию Его бытия⁴³⁷, но не может постигнуть и определить, что такое Бог по своей природе и существу⁴³⁸. Все попытки его в данном случае напрасны и не приводят ни к каким положительным результатам. Мало того: предоставленный самому себе, разум человеческий в своих исследованиях природы Божества может уклоняться от истины и впадать в грубые заблуждения, как это ясно засвидетельствовало язычество с его многоразличными религиозными культами⁴³⁹. Эти главные мысли о богопознании св. Григорий развил с особенной подробностью и обстоятельностью в полемике с Евномием по вопросу о постижимости существа Божия.

Одним из существенных пунктов диалектической богословской системы Евномия было, как известно, положение, что Божество познаваемо силой мышления. Основываясь на этом положении, Евномий учил, что сущность Божества вполне доступна пониманию человеческого разума и вполне может быть выражена посредством его логических понятий и определений. С этой точки зрения православное учение о

непостижимости существа Божия ему представлялось совершенно несправедливым. Сверх того, понимая православное учение о непостижимости сущности Божества в абсолютном смысле, в смысле невозможности для человека познания о Боге вообще, Евномий упрекал православных в том, что они поклоняются Божеству, которого совсем не знают, и что, поэтому, они не заслуживают даже названия «христиан». Защитникам православия, очевидно, не трудно было опровергнуть это возражение Евномия, вытекавшее из неправильного его понимания православного учения о непостижимости существа Божия и, в то же время – разоблачить нелепость его горделивого убеждения в возможности полного познания и определения божественной природы. Св. Григорий Богослов с полной основательностью доказывает неприменимость к православному учению поставленного Евномием возражения и, в противоположность евномианскому заблуждению, раскрывает, в чем именно состоит истинное учение о существе Божиим. По его учению, Божество не есть нечто абсолютно-непостижимое для человека; но Оно в то же время не может быть и вполне постигнуто и обнято человеческой мыслью. Для нас, прежде всего, постижимо, что Бог *существует*; мы познаем отчасти и то, что такое Бог. Но это знание несовершенно, далеко не *исчерпывает всего божеского* существа и ограничивается только тем, что Сам Бог открывает и сообщает нам о Себе⁴⁴⁰. В существе Божиим более или менее открыта для нашего наблюдения и разумения именно та сторона, которой Божество проявляет Себя в мире, отображая в конечной форме свои свойства, по которым мы отчасти и гадательно можем судить о Его внутренних совершенствах; словом, «для нас видна Его сила творческая, движущая и сохраняющая твари»⁴⁴¹. Но это, по выражению св. Григория, только «тонкая струя и как-бы малый отблеск великого света; так что если кто и познал Бога или засвидетельствовано, что он познал, то это познание приписывается ему в том отношении, что сравнительно с другим, не столько просвещенным, он оказался причастником большего света»⁴⁴². Само существо Божие для нас непостижимо и, следовательно, невыразимо;

«ибо», по словам св. Григория, «что постигнуто умом, то человеку, имеющему не совсем поврежденный слух и тупой ум, быть может, объяснит и слово, если не вполне, то, по крайней мере, слабо»⁴⁴³. С этой точки зрения св. Григорий не соглашается с Платоном, – этим «языческим богословом», который утверждал, что «трудно познать Бога, а выразить Его невозможно»⁴⁴⁴. По его мнению, «обнять мыслью (τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν) столь великий предмет не имеют сил и средств не только люди ограниченного ума и обращенные к земному, но даже люди весьма возвышенные и боголюбивые и вообще всякая рожденная природа, у которой этот мрак – грубая плоть служит препятствием к уразумению истины... Для нас едва ли возможно точное познание и тварей; но то естество, которое выше их и от которого они получили начало, в сравнении с ними, гораздо неуместимее и непостижимее для ума»⁴⁴⁵. Полное знание божественного Существа св. Григорий не осмеливается приписать даже природам высшим и духовным (ангелам), «которые, будучи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, быть может, видят Его, если не вполне, то совершеннее и яснее (ἐκτιπώτερον), нежели мы и притом смотря по чину, одни более, другие менее»⁴⁴⁶.

Будучи непостижимым в своем существе, Бог, по учению св. Григория, не может быть ничем и определен. Конечный человеческий разум не в силах составить себе какое-либо определенное понятие или представление о Бесконечном. В самом деле, – говорит св. Богослов, – какое понятие можно составить о Боге, если следовать по пути умозрения? Без сомнения, Он не есть тело, потому что, в противном случае, Он не был бы бесконечным, беспредельным, неограниченным, неосязаемым и невидимым; притом с понятием телесности соединяется представление о сложности, борьбе между различными ее элементами, разделении и разрушении, что, конечно, несвойственно Божеству и первому естеству⁴⁴⁷. Допустим, что Бог – тело нематериальное и притом, как некоторые думают, пятое и круговращающееся. Но к какому роду движимых будет принадлежать это тело? Приписывать ему движение одинаковое с другими телами значило бы ставить

Творца на ряду с тварями; притом здесь являются вопросы: «Чем движется это тело и чем движется вообще все? Чем движется и то, от чего движется все? А потом, что движет и это самое»? – и т. д. до бесконечности. Нельзя также представить это тело каким-либо иным, например, ангельским, потому что ни откуда неизвестно, что ангелы телесны; притом приписывать Божеству тело ангельское значило бы сравнивать Его с ангелами, служебными Ему духами. Если же, наконец, предположить в Боге тело выше ангельского, то этим открывается возможность к предположению бесчисленного количества тел «и такая бездна пустословия, в которой нельзя будет остановиться нигде»⁴⁴⁸. Остается, по мнению св. Григория, допустить одно: «Бог бестелесен»⁴⁴⁹. Но это определение отрицательное; «оно не выражает и не обнимает сущности Божества, равно как не обнимают Его сущности понятия: нерожден, безначален, неизменяем, нетленен и проч., что еще говорят о Боге и Его свойствах»⁴⁵⁰. Все эти отрицательные определения, по словам св. Григория, не выражают природы и сущности Божества, потому что, для определения последних, недостаточно только сказать, что Оно *не есть*, а, напротив, к тому, что Оно не есть, необходимо прибавить и то, что Оно *есть*. В противном случае, было бы нечто подобное тому, как «если бы кто на вопрос: сколько составит дважды пять? отвечал: не два, не три, не четыре, не пять, не двадцать, не тридцать, словом, ни одно из чисел, заключающихся в десятке или в десятках, но не сказал бы: это составит десять, т. е. не остановил бы мысли спрашивающего на самом искомом. Ибо, как всякому ясно, гораздо легче и скорее посредством того, что есть, указать в предмете и то, что он не есть, нежели посредством отрицания того, что он не есть (ἐκ τοῦ ἀνελεῖν ἢ μὴ ἔστιν), определить, что он есть»⁴⁵¹; т. е., если бы у нас было положительное знание о существе Божиим, то отсюда уже само собой получилось бы и отрицательное; между тем как самые обширные отрицательные определения никогда не дадут положительного знания о Боге. Но положительных понятий, которые бы вполне обнимали и определяли сущность и природу Божества, мы, по словам св. Григория, не имеем.

Будучи непостижимым, Божество не может быть выражено никаким словом; для него нельзя найти никакого, вполне соответствующего Ему, имени: Оно неименуемо (ἀκατονόμαστον). «Как никто и никогда не вдыхал всего воздуха», говорит Богослов, «так точно ни ум не вмещал вполне, ни голос не обнимал Божией сущности»⁴⁵². Что же касается понятий и наименований Божества, образуемых человеческим разумом, каковы, например, дух, свет, огонь, любовь, мудрость, ум, слово и т. п., то они, по мнению св. Григория, далеко несовершенны и недостаточны для полного определения и выражения Божества, так как с одними из них, – например, с понятиями света и огня, – соединяется представление о чем-то материальном, а с другими, – напр., с понятиями духа, мудрости, ума, любви и т.п., – соединяются представления антропоморфические⁴⁵³. Все эти понятия и представления – образные и символические, а потому не приложимы в собственном смысле к божескому существу. Они не могут выразить природы Божества даже и во всей своей совокупности; ибо «как единое, по природе своей несложное и неизобразимое, будет заключать все эти образы и – каждый в совершенстве»⁴⁵⁴? Как на сравнительно лучшие понятия для выражения сущности Божества, св. Григорий указывает имена: *Сый* (ὁ ὢν) и *Бог* (ὁ Θεός), причем первое наименование предпочитает последнему не потому только, что Сам Бог нарек Себе это имя (Исх. 3:14), но и потому, что наименование это мы находим более всего свойственным Богу. «Мы ищем», говорит он «имени которым выражалось бы естество Божие или Его самобытность и независимость от чего-либо другого; *Сый* же и есть на самом деле имя, собственно принадлежащее Богу, и – всецело Ему одному, а не кому-либо прежде или после Него»⁴⁵⁵. А имя «Бог», по мнению св. Григория, производное и относительное, как и имя «Господь» (κύριος), принадлежащее также к наименованиям Божьим⁴⁵⁶.

Показав, таким образом, невозможность для человека полного познания существа Божия и определения его посредством логических понятий, св. Григорий старался также представить некоторые доказательства в пользу православного

учения о непостижимости существа Божия. Раскрытием и уяснением этого вопроса, правда, нигде специально он не занимается, но из некоторых мест его произведений нельзя не видеть, какие соображения в данном отношении служили ему основанием. Прежде всего, невозможность полного и совершенного познания бесконечного Существа, по его мнению, обуславливается уже самой природой *конечного* человеческого духа. Конечное никогда не может вполне обнять бесконечного; в противном случае, бесконечное должно ограничиться и, таким образом, не будет уже бесконечным. Поэтому, нет никакого основания приписывать конечному человеческому разуму полное и совершенное познание Божества. «Божество», говорит св. Григорий, «необходимо будет ограничено, если будет постигнуто мыслью, ибо и постижимость есть вид ограничения⁴⁵⁷. В силу своей конечности и ограниченности, дух человеческий, по воззрению св. Григория, не может проникнуть не только в сущность Бесконечного, но и в сущность многих конечных вещей. Сколько непонятого и необъяснимого для него представляет видимая природа! Как мало, например, он знает о естестве человеческом, в котором смертное соединено с бессмертным! Как много непонятных для него явлений в царстве животном, растительном, в пространстве воздушном, на небесах и в мире духов, где водит человека более вера, нежели разум!.. Если же -заключает Богослов – выше человеческого ума естество вторичных существ, то тем более должно быть непостижимым для него естества Первого и Единого⁴⁵⁸. Другим препятствием к полному и совершенному богопознанию человеческому духу служит, по мнению св. Григория, *связь его с телом*. В силу этой связи человеческий дух приобретает всякое знание не иначе, как путем наблюдения и чувственного опыта; Бог же, как Существо сверхчувственное, не может быть предметом опыта и наблюдения, а потому в существе своем и не может быть познаваем. Тело, находясь между конечным духом и чуждым всякой материальности Божеством, препятствует духовному оку воспринимать в совершенной ясности лучи божественного света⁴⁵⁹, и, как бы ни старался человеческий ум в своем созерцании Божества выйти

из круга конечности и материальности, он никогда не может освободиться от влияния чувственного опыта и связанных с ним форм мышления. «Как невозможно», говорит св. Григорий, «обогнать свою тень, сколько бы кто ни спешил, потому что она настолько же подается вперед, насколько бывает достигнута, или как зрение не может войти в соприкосновение с видимыми предметами без посредства света и воздуха, как рыбы не могут жить вне воды, – так и находящемуся в теле нет никакой возможности входить в общение с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного, потому что, сколько бы ни усиливался ум прилепиться к сродному и невидимому, отрешаясь как можно более от видимого и сосредотачиваясь в самом себе, всегда превзойдет что-нибудь наше»⁴⁶⁰. Наконец, существенным препятствием к совершеннейшему богопознанию св. Григорий признавал и *грехи* человеческие. Так как, по его воззрению, только чистый и святой ум может мудрствовать о Боге, «для нечистого же, быть может, не безопасно и прикоснуться к Чистому»⁴⁶¹, а духовная природа у всех людей омрачена грехами, то отсюда с необходимостью следует, что полное и совершеннейшее познание о Боге для людей невозможно.

Впрочем, отрицая возможность полного и совершеннейшего познания о Боге для человека в настоящем его состоянии, св. Григорий далек был от мысли, что человек уже навсегда лишен возможности этого богопознания. Напротив, он вместе с апостолом Павлом (1Кор. 13:12) учил, что если совершеннейшее познание о Боге для человека невозможно в земном его состоянии, то он достигнет его, насколько это для него возможно, в будущей, загробной жизни, когда душа, освободившись от грехов и от уз тела, вознесется к свободному и бесконечному бытию. Только участниками этого познания могут быть одни праведники: обещанное им небесное царство, по мнению св. Григория, и состоит именно в достижении совершеннейшего познания и чистейшего созерцания Бога⁴⁶². «Что такое Бог по своей природе и существу», говорит Богослов в одном месте, указывая на возможность полного богопознания для человека на небесах, – «этого никто из людей никогда не

постигал и, конечно, не постигнет; а если и постигнет, когда-нибудь, то об этом пусть исследуют и философствуют желающие. А по моему мнению, он постигнет тогда, когда это богоподобное и божественное, т. е. наш разум и слово, соединится с сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к которому теперь он стремится. Это-то, мне кажется, и выражается в том мудром учении, по которому мы познаем некогда, сколько сами познаны» (1Кор. 13:12)⁴⁶³.

Кроме указанных причин невозможности для человека в его настоящей, земной жизни постигнуть существо Божие, св. Григорий Богослов высказывает и некоторые другие причины – чисто уже морального свойства. Причина непостижимости для людей высочайшего Существа заключается, по его мнению, не в зависти Божества, потому что в бесстрастном, едином благе и высшем естестве не может быть зависти, и особенно – к такой твари, которая для Бога дороже всех других тварей. Причиной непостижимости Божества, далее, не может быть честь и слава Его, потому что непостижимость не может придать высоты и величия, и пролагать себе путь к достоинству тем, чтобы быть для других непостижимым, не свойственно не только Богу, но и, хотя сколько-нибудь благонравному человеку. Основания непостижимости существа Божия, по мнению св. Григория, заключаются в свойствах самой природы человека. Она необходима, по словам Богослова, во-первых, для того, «чтобы удобство приобретения не делало удобной и потерю приобретенного, так как, обыкновенно, с трудом приобретенное мы легче у себя удерживаем, а легко приобретенным скорее пренебрегаем, по самой возможности приобрести снова». Потом, непостижимость божественного существа, по словам св. Богослова, нужна и в тех видах, «чтобы нам не подвергнуться одной участи с падшим денницей, чтобы, восприняв свет во всей полноте, нам не ожесточить *выи пред Господем Вседержителем* (Иов. 15:25) и вследствие гордости не пасть самым жалким падением». Наконец, она необходима, по мнению св. Григория, и потому, чтобы «людям, здесь очистившимся и терпеливо ожидавшим исполнения желаемого,

и там оставалось нечто в награду за трудолюбие и чистую жизнь»⁴⁶⁴.

Но если Бог непостижим в своем существе, то, с другой стороны, по учению св. Григория, в Нем есть нечто такое, что Он открывает нам в мире, в чем проявляет Себя и посредством чего мы можем составить о Нем, хотя слабое и далеко несовершенное представление⁴⁶⁵. Это – свойства Его, о которых мы узнаем из отношений Его к конечному миру и о которых мы можем составить себе некоторое понятие на основании конечных отношений. Напрасно мы стали бы искать у св. Григория полного и подробного раскрытия божественных свойств, упоминаемых в св. Писании. Подобно другим богословам своего времени, он ограничился только указанием на них, и только в отношении к некоторым из них мы находим у него краткие доказательства принадлежности их высочайшему Существу, или замечания о способе представления их в субстанции Божества. Главнейшие из свойств Божьих, на которых св. Григорий останавливается сравнительно дольше в своих произведениях, суть: духовность или бестелесность Божества, Его самобытность или вечность, беспредельность или независимость в пространственном отношении, благодать или любовь и совершеннейшая святость.

Духовность или *бестелесность* Божества, по учению св. Григория, должна быть приписана и действительно принадлежит Божеству, как необходимое следствие, вытекающее из понятия об абсолютном совершенстве высочайшегоущества. Абсолютно высочайшее и совершеннейшее не может быть, чем-либо таким, что сложено из различных элементов, что снова разложимо и разруσιμο, – это свойства материи; но оно должно быть выше материи. Кроме того, материальность не может быть приписана Божеству на основании других Его свойств: «Божество бесконечно, беспредельно, неосяземо и невидимо. Ужели же могут быть такие тела?»⁴⁶⁶.

Отношение Бога к пространству определяется у св. Григория, как *беспредельность* или *независимость от пространственных условий*. Что Божество чуждо всяких пространственных ограничений, – это, говорит Богослов, вполне

понятно для нашего разума, потому что, в противном случае, оно было бы существом конечным и ограниченным⁴⁶⁷. Но ближайшее и более ясное понимание и объяснение этого божественного свойства представляется св. Григорию трудным и превышающим человеческое разумение, что он и показывает в следующем софизме. На вопрос: где существует Бог? может быть дан, – говорит он – двоякий ответ: Он или нигде, или где-нибудь. В первом случае нам могут возразить; значит, Бог, то же, что несуществующее? ибо последнее также нигде не существует. А во втором случае представляются новые затруднения. Если Бог существует где-нибудь, то Он, без сомнения, или в мире, или выше мира. Если Он в мире, то или в какой-либо одной части его, или повсюду. Но в том и другом случае Он будет ограничиваться, как содержимое содержащим. Притом здесь также не мало затруднит вопрос: где был Бог, пока мира еще не было? Если же Бог существует выше мира, то где же именно? В этом случае необходим предел, который бы разделял, и разграничивал, мир и то, что выше мира; иначе сказать: необходима среда, которой бы ограничивался Бог и мир. Все эти трудности -заключает Богослов, – показывают, что свойства божественные для нас непостижимы, как скоро мы захотим составить себе о них, ясные представления; в данном случае можно утверждать одно только, что Бог выше всяких пространственных отношений⁴⁶⁸.

Отношение Бога ко времени св. Григорий обозначает *вечностью* или *самобытностью*, т. е. таким свойством, по которому Бог существует от вечности и имеет основание бытия в Себе Самом⁴⁶⁹. В определении этого свойства он выходит из понятия времени вообще и отношения его к конечным вещам, и отсюда уже, путем отрицания в Существе бесконечном всяких условий времени, приходит к признанию Его бытия вечным и абсолютным. Если время, по Аристотелю, есть мера, которой определяется движение вещей, то оно может иметь применение только именно к вещам, в которых, различаются начало и конец, и где оно может измерять это движение. Отсюда, если с понятием времени соединяется понятие о несовершенстве и ограниченности конечного, то в отношении к Существу

совершеннейшему и неограниченному оно должно быть отвергнуто, или – другими словами – Божеству необходимо приписать вечность, которая совершенно справедливо определяется, как отрицание начала и конца. Но так как, с другой стороны, движение вещей определяется отношением двух моментов – прошедшего и будущего, то с отрицанием времени отрицаются и эти два момента, и вечность получает значение нераздельного настоящего. Эти именно идеи проводит и св. Назианзин в учении о вечности Божества. «Бог всегда был, есть и будет», говорит он, «или, лучше, Он всегда существует, ибо выражения: *был* и *будет* обозначают деления нашего времени и свойственны природе изменяемой; но Бог – *Сый*, и Он так называет Себя Сам, беседуя на горе с Моисеем (Исх. 3:14), потому что, соединяя в Себе все, Он имеет бытие безначальное и бесконечное и представляет Собой как-бы некоторое безмерное и беспредельное море естества, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве»⁴⁷⁰. Несколько ниже Богослов продолжает: «вечность – ни время, ни часть времени, потому что она неизмерима; но что для нас, время, измеряемое течением солнца, то для вечных вечность, нечто соединенное с вечно существующим и как-бы некоторое временное движение и расстояние»⁴⁷¹. Как видно, и здесь св. отец представляет вечность, как отрицание времени или как бытие превысшее всякого времени, не отрицая при этом в Боге движения и жизни. Движение и жизнь, – если перенести эти понятия на Божество, – совершаются в Нем без перехода из будущего в прошедшее. В Боге нет ни прошедшего, ни будущего, а только одно настоящее, потому что в Нем все соединено в одно. На вопрос: что делал Бог до творения мира? св. Григорий находит возможными дать только один ответ: тогда Он созерцал в идее вещи, которым хотел дать некогда действительное бытие, но созерцал не в порядке времени, а вдруг, как это совмещалось в сущности высочайшего Божества⁴⁷². Для обозначения вечности или самобытности Божества св. Григорий находит наиболее соответствующим выражение *Сый* (ὁ ὢν), которому, как мы уже заметили выше, он отдает преимущество перед всеми другими именами

Божьими, считая его некоторым образом даже наименованием сущности Божества, такт, как оно принадлежит, собственно и всецело одному Божеству и не применимо более ни к кому⁴⁷³.

Из других свойств св. Григорий в особенности отличает в Боге Его отеческую *любовь*, внутреннюю гармонию или *единство* и Его совершеннейшую *святость*, возвышающуюся над всяким злом. «Если бы кто спросил нас», – говорит он в одном месте, – «что мы почитаем и чему поклоняемся, то мы, не задумываясь, ответили бы – любовь, потому, что, по выражению Св. Духа, *Бог наш любви есть* (1Иоан. 4:8), и это наименование благоугоднее ему всякого другого»⁴⁷⁴. Столько же приличным и благоугодным высочайшему Существоу св. Назианзин находит и наименование *единства* и *согласия* Божества с Самим Собой. «В Божестве», говорит он, «нет разногласия, нет и разделения, – так как разделение – следствие несогласия, – напротив, в Нем такое согласие с Самим Собой и со всем другим, что из всех приписываемых Ему имен не только на ряду с другими, но и предпочтительно перед другими более всего прилично Ему именно это наименование (согласие); ибо Он называется *миром* (Ефес. 2:14), *любовью* (Иоан. 4:8,16) и тому подобными именами»⁴⁷⁵. Наконец, при всех указанных свойствах, «Божество», по учению св. Григория, «свято и чуждо всякого зла, так как Оно, по природе своей, добро; причина же зла находится в том, кто избирает его»⁴⁷⁶.

В учении о свойствах Божьих весьма важен вопрос о значении свойств и об отношении их к сущности Божества. Так как свойства существа Божия суть только внешние отображения его в мире, и так как мы познаем их не иначе, как только при посредстве мира и по аналогии с миром, то является вопрос: имеют ли они какое-либо внутреннее отношение к самому существу Божию? Выражают ли они собой что-либо действительно находящееся внутри этого существа и ему существенно принадлежащее? Не выражают ли они собой одних только внешних отношений Бога к миру, ничего не указывая и не определяя в существе Его? Или же, наконец, не суть ли они одной только формы конечного мышления, под которыми ограниченный разум по необходимости представляет

бесконечное существо Божие, тогда как оно на самом деле стоит выше всех, этих форм и не включает в себе ничего соответствующего им⁴⁷⁷?

Уже древние отцы и учителя Церкви, раскрывая учение о значении свойств Божьих в виду двух крайних и ложных на этот предмет воззрений, – с одной стороны грубо-антропоморфического, всецело переносившего на Бога все черты, заимствуемые из мира, а с другой – воззрения абстрактно-идеалистического, безусловно отрицавшего в Боге все, открываемое Им в мире, – ясно выразили свой взгляд на значение божественных свойств в отношении их к существу Божию. По их мнению, свойства, приписываемые Богу по сравнению Его с миром, не суть собственно свойства существа Божия, а только наименование Его дел и благодеяний, что они обозначают и определяют собой не само существо Божие, а только различные отношения Его к миру, и что наконец, нет ни одного из свойств или имен, которое бы могло с точностью и положительностью выразить и определить собой само существо Божие. Но, с другой стороны, чтобы спасти идею истинного и живого Бога и избежать одного абстрактного представления о Боге, как о каком-то безусловно неопределенном и бескачественном существе, они становились на другую точку зрения и утверждали, что свойства, приписываемые Богу, хотя обозначают собственно различные отношения Его к миру, а не само Его существо, но тем не менее они необходимо предполагают для себя действительное основание в самом существе, и здесь не лживо и не обманчиво предполагаются, а действительно существуют, только, конечно, не в том ограниченном виде, в каком являются в мире и познаются людьми, а в виде первообразном и достойном бесконечного существа Божия⁴⁷⁸.

В четвертом веке отцы и учителя Церкви должны были раскрывать учение о значении свойств Божьих в виду арианской или, точнее, евномианской ереси, усиливавшейся, в интересах своего учения о Сыне Божьем, а также в интересах своего дуалистического воззрения на Божество, поколебать и ниспровергнуть действительное значение приписываемых Богу

свойств. Мы видели⁴⁷⁹, как решали вопрос о значении свойств Божьих и отношении их к сущности Божества свв. Афанасий Александрийский, Василий Великий и Григорий Нисский. Св. Григорий Богослов, раскрывавший учение о Боге и Его свойствах при тех же условиях, при каких и упомянутые св. отцы, естественно, должен был рассматривать вопрос о значении божественных свойств с тех же самых сторон, и его учение в этом отношении, вообще не отличающееся полнотой и подробностью, представляет собой не что иное, как только повторение изложенных нами воззрений современных ему отцов. Прежде всего, – как мы уже видели, – он строго различает, в Боге две стороны: внутреннюю или бытие Бога в себе Самом, что составляет собственно Его сущность, и внешнюю или откровения Его в мире, в котором мы познаем, Его свойства. Первая сама в себе недоступна конечному человеческому знанию, вторая же отчасти познается человеческим умом по аналогии с явлениями мира конечного. Но обе эти стороны существуют в Боге не отдельно одна от другой, а составляют собой полное внутреннее существо. «Божество, обнимающее собою все бытие», по выражению св. Назианзина, «есть как-бы некоторое море сущности (πέλαιος οὐσίας), безмерное, безграничное и простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве»⁴⁸⁰. Иначе сказать: существо Божие, при своей абсолютной простоте, есть полнота бесконечных и совершеннейших свойств и качеств; последние имеют в нем свое действительное основание и, следовательно, выражают нечто действительно находящееся внутри божеского существа. Поэтому, и все свойства, приписываемые Божеству слабым и ограниченным человеческим умом на основании мира конечного, не пустые только формы конечного мышления о бесконечном существе Божиим, не имеющие ничего действительно соответствующего им в этом существе, напротив, выражая собой различные отношения Бога к миру, они в то же время имеют действительное основание и существуют в самом существе Божиим, только, конечно, в смысле несравненно высшем и совершеннейшем, чем в ограниченном человеческом

умопредставлении. Подобно тому, как при виде искусно устроенного музыкального инструмента мы невольно переносимся мыслью к устроившему его и заключаем о его известной способности или искусстве, и в Боге, при рассматривании окружающего нас мира, мы можем предполагать творческую и промыслительную силу⁴⁸¹. Так как все имена и свойства, приписываемые нами Божеству, берутся не из самого существа Божия, по своей простоте необъятного и неуловимого для нашей мысли, а из того разнообразного и многого, что находится вокруг Него (ἄλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν), то понятно, что они далеко не вполне обнимают собой Его необъятное существо, далеко не все выражают о Нем, что должно быть сказано. Тем не менее каждое из них заключает в себе нечто действительное и соответственное своему высочайшему предмету, так что все имена и свойства божественные взятый вместе, образуют, хотя темный и слабый, но более или менее целостный и действительный его облик (τῆς ἀληθείας ἰνδάλμα)⁴⁸². Они по частям или малыми мерами (μινροῖς μέτροις) обнимают собой образ существа необъятного, но то, что обнимается ими, составляет не мнимое только и призрачное, а действительное наше приобретение⁴⁸³. Таким образом с точки зрения св. Григория, хотя ни одно из имен Божьих не выражает Его существа, ограничиваясь только указанием Его отношений к миру⁴⁸⁴, тем не менее мы можем, и должны приписывать Ему все относящиеся к Нему имена и свойства, руководясь только при этом тем соображением, чтобы в представление о существе Божиим, не вносить ничего такого, что нарушило бы Его совершеннейшую гармонию и единство; потому что в Божестве существует такое согласие с Самим Собой и со всем другим, что из всех приписываемых Ему наименований более всего приличествует Ему наименование согласия⁴⁸⁵.

Таково общее учение св. Григория Богослова о Боге. Частнее и подробнее оно представляется у него в раскрытии и изложении догмата о Пресвятой Троице.

Глава II. Учение о Боге троичном в Лицах

Догмат о Пресвятой Троице, самый существенный в системе христианского вероучения, в то же время – самый таинственный и трудный для понимания. Потому-то, можно полагать, почти с самых первых времен христианства он и сделался предметом глубокого внимания, тщательного исследования, жарких споров, сильных нападений со стороны еретиков и еще более сильной защиты со стороны Церкви. Начавшись с лжеучения, так называемых, иудействующих христиан (ереси 1 века), проявившись затем в системах 2 века евионизме и гностицизме, противодействие догмату о Св. Троице достигло широкого развития в различных антитринитарных или монархианских системах 3 века. Но, пораженное Церковью во всех этих видах, оно с особенной силой возникло и упорно держалось в 4 веке в системах арианских. Едва ли можно указать какое-либо другое время, в которое догмат о Св. Троице подвергался таким сильным нападениям, как именно в это время, и едва ли когда-либо приходилось Церкви вести столь сильную и упорную борьбу с еретиками, как теперь. Но, как ни сильны и упорны были противники Св. Троицы, еще сильнее и тверже была защита этого высочайшего и существенного догмата со стороны Церкви. В лице лучших своих представителей она выставила целый ряд ревностных поборников истины, которые всецело посвятили себя защите и утверждению попираемого еретиками догмата.

Св. Григорий Богослов был одним из главных отцов-защитников православного догмата о Св. Троице. Проникнутый глубочайшим благоговением к этому высочайшему догмату, сознанием его особенной важности и значения в системе христианского вероучения, и в то же время вполне понимая ошибочность современных ему еретических доктрин и опасность их для Церкви, он, можно сказать, отдал всю свою жизнь и все свои знания защите, раскрытию и уяснению его. Нет ни одного догмата, которым бы св. Григорий занимался с таким вниманием и который бы раскрывал с такой полнотой и

основательностью, как догмат о Пресвятой Троице. В его богословской системе догмат этот составляет центр, около которого группируются все другие догматы. Где бы и о чем бы он ни говорил, он всегда направляет свою речь к Св. Троице. Троица постоянно была в его мыслях, так что, кажется, он не решался открывать своих уст без того, чтобы не произнести имени Св. Троицы и не брал в руки пера, чтобы не написать этого божественного имени. Хранить в чистоте и неповрежденности божественное учение и в особенности догмат о Пресвятой Троице, – этот драгоценнейший залог, унаследованный от отцов, – составляло цель жизни и пастырской деятельности св. Григория. «О, если бы» – восклицает он в одном из своих слов – «до последнего издыхания с великим дерзновением соблюсти этот прекрасный залог святых отцов, живших ближе к Христу и первоначальной вере, – то исповедание, в котором мы воспитаны с детства, которое научились произносить прежде всего, и с ним, наконец, переселиться из этой жизни, не взяв отсюда ничего другого, кроме одного благочестия»⁴⁸⁶! Одушевленный этой идеей, св. Григорий везде и при всяком случае с особенной силой и настойчивостью предлагал учение о Св. Троице. Он постоянно говорил о Троице и в Назианзе, и в Константинополе, и перед верными, и перед неверными. Его нисколько не устрашала злоба врагов, бросавших в него не только словами, но и камнями: он смело и открыто опровергал противников Св. Троицы и твердо проповедовал истину, не щадя даже собственной жизни. «Бросайте, цельте в меня камнями», – говорит он своим противникам, повторяя нисколько раз свое истинное учение о тройственной Единице, – «вот я непоколебимо стою перед вами целью истины, презирая свист слов и стрел»⁴⁸⁷! Многочисленные и разнообразные возражения, которыми враги его старались поколебать истинное учение о Пресвятой Троице, побуждали св. Назианзина прежде всего разобрать и опровергнуть эти возражения, и он с успехом выполнил эту задачу. Следуя отчасти уже выработанным приемам св. Афанасия и других отцов, и учителей Церкви, отчасти своим собственным соображениям, он смело и без

затруднений опроверг все софистические хитросплетения, которыми еретики старались опутать простодушных правоверных, и, в свою очередь, показал несостоятельность и нелепость еретических доктрин. С другой стороны, чтобы не оставить вопросов, волновавших современное ему христианское общество, открытыми, св. отец, на ряду с полемикой против ересей, старался также дать на них посильные ответы и представить догмат о Св. Троице, насколько возможно, яснее и отчетливее. Таким образом, современные св. Григорию еретические заблуждения по вопросу о Св. Троице послужили ему поводом к ясному раскрытию и определенному изложению этого таинственного догмата. Но, с другой стороны, считать св. Григория обязанным в деле раскрытия и изложения учения о Св. Троице исключительно современным ему ересям значило бы приписывать последним уже слишком большую честь. Напротив, весьма важное значение в этом случае необходимо приписать и ему самому, его внутреннему настроению и характеру. От природы склонный к самоуглублению и созерцанию, воспитанный в глубокой вере и развивший в себе посредством образования необыкновенное стремление к богопознанию, св. Богослов любил предаваться размышлениям относительно религиозных предметов и благоговейному созерцанию божественных истин. Пустынник и аскет по характеру и образу жизни, он нигде и ни в чем не находил себе спокойствия и наслаждения, как только именно в области бесконечной и божественной: созерцание божественных истин было истинной пищей его ума и сердца. Тем более это нужно сказать о нем в отношении к догмату о Св. Троице. Глубина и таинственность последнего особенно привлекали к себе внимание св. Григория, помимо всякого вызова со стороны еретиков, и он всегда останавливался на нем с особенной любовью, стараясь уяснить своим спекулятивным умом тайну триединого Божества.

Но, сознавая особенную важность и значение догмата о Пресвятой Троице и стараясь раскрыть и уяснить его, св. Григорий в то же время вполне представлял трудность понимания и изложения этого таинственнейшего христианского

догмата. По его мнению, сущность Св. Троицы нельзя ни постигнуть вполне, ни выразить вполне соответствующими словами и образами, а потому, попытавшись не раз представить несколько образов и аналогий из мира конечного и найдя их далеко неудовлетворительными для выражения тайны Св. Троицы, он приходит к тому заключению, что лучше всего оставить в этом случае всякие умствования и следовать только тому, чему он научен свыше⁴⁸⁸. Еще труднее, по его мнению, изложение и преподавание учения о Пресвятой Троице перед народом и чрезвычайно разнообразной по степени понимания толпой слушателей, с какими ему приходилось иметь дело. «Трудно», говорит он, «беседующему о таких высоких предметах, особенно в многочисленном собрании людей всякого возраста и способностей, которое, подобно многострунному инструменту, требует различных ударов, – трудно подыскать слово, которое бы всех назидало и озаряло светом познания»⁴⁸⁹. Чтобы сделать проповедуемое им учение о Св. Троице общим достоянием своих слушателей, св. Григорий старался излагать и изъяснять его в простой и общедоступной форме, говоря – по его собственному выражению – «не аристотелевским языком (οὐκ Ἀριστοτελικῶς), а языком простых рыбаков (ἁλιευτικῶς)⁴⁹⁰. Однако, вместе с другими исследователями Григория Богослова, нельзя не заметить, что его изложение учения о Св. Троице далеко не так просто и во многих местах, без сомнения, превышает степень народного понимания, а его диалектические и философские приемы, которыми он нередко пользуется в доказательствах божественных истин, очевидно, могут иметь место и назначение только для слушателей философски или, по крайней мере, научно образованных⁴⁹¹.

В чем же состоит учение св. Григория Богослова о Пресвятой Троице? Главная мысль, которую раскрывает и доказывает великий учитель веры, заключается в том, что догмат о Св. Троице в смысле православном есть догмат исключительно христианский, – догмат, которым христианство отличается и которым превосходит все другие религии. Христианское учение о Св. Троице противоположно языческому

политеизму и иудейскому монотеизму: в противоположность одному, оно признает единство существа Божия, а в противоположность другому, при единстве существа, проповедует троичность Лиц в Боге⁴⁹². Оно занимает средину между тем и другим из них и представляет собой третье, несравненно важнейшее учение. Отличаясь от язычества и иудейства, православное учение о Св. Троице, по словам св. Григория, отлично и от различных еретических систем. В последнем отношении св. Назианзин имеет в виду главным образом три лжеучения: савеллианство, арианство и тритеизм⁴⁹³. В противоположность первому, он выставляет православное учение о реальном различии между Лицами Св. Троицы; второму противопоставляет православное учение о единосущии и равенстве в божеском достоинстве всех трех Лиц Божества; наконец, в противоположность третьему, он выставляет учение о единстве существа Божия, при различии в Нем Лиц. В виду этих трех – говоря его языком – «недугов современного ему богословия», он и раскрывает православное учение о Св. Троице, которое, по его мнению, занимает золотую средину между всеми этими крайностями: «веровать в единого Бога и исповедовать в Нем три Ипостаси или три Лица, притом каждое с Его личным свойством (ἐκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος"494, – вот сущность его учения о божественной Троице. Но, не ограничиваясь одной положительной стороной этого учения, св. Григорий подробно раскрывает его и с отрицательной стороны: он полемизирует со всеми вышеуказанными ересями и защищает православный догмат о Св. Троице от всех упреков и возражений, выставляемых против него еретиками.

В частности, все учение св. Григория Богослова о Пресвятой Троице, заключающееся в его творениях, может быть рассматриваемо в двух отношениях: 1) учение о Св. Троице вообще или учение о трех Лицах в одном божественном Существе и 2) учение о каждом Лице Св. Троицы в особенности, с указанием Их взаимных отношений между Собой

1) Учение о Св. Троице вообще

Христианский догмат о Св. Троице, непостижимый в своей сущности, представляется трудным для понимания особенно в том отношении, что заключает в себе в одно и то же время две, по-видимому несовместимые, стороны – единство и троичность. Для ограниченного человеческого ума, привыкшего вращаться в сфере вещей конечных и неспособного подняться до высоты понимания божественных отношений, совместное существование в Боге единства и троичности, естественно, могло казаться противоречием в себе. Тем не менее откровенное учение ясно говорит о *триедином* Боге. Объяснить тайну Пресвятой Троицы и найти для нее определенную форму представления, поэтому, стало задачей философствующего ума почти с самого начала появления христианства: явился целый ряд попыток примирить кажущееся противоречие в учении о Св. Троице и, с признанием единства Божества, дать определенное значение и Его троичности. В этом отношении, прежде всего, под влиянием идеи абсолютного монотеизма возник ряд монархических или антитринитарных систем, в которых выдвигается на первый план единство Божества и уничтожается почти всякое значение троичности. Божество, по этим системам, есть единая абсолютная Монада, единая Личность; Отец же, Сын и Св. Дух – не отдельные и самостоятельные Лица, а только *проявления* или модусы одного и того же Божества, – только три различных имени одной и той же божественной Монады. Но такое решение вопроса о Св. Троице не могло удовлетворить человеческий разум, усматривавший в евангельском учении личное бытие и самостоятельную деятельность каждого Лица Св. Троицы. В видах сохранения троичности в Божестве, он признает Отца, Сына и Св. Духа за три отдельных и самостоятельных существа; но, чтобы спасти идею монотеизма и не впасть в тритеизм, он признает за Божество в собственном смысле только Отца, два же других Лица ставит ниже первого и приписывает им тварное значение. Явилось арианство с его различными видами и формами.

Весьма естественно, если оба указанные еретические учения при первом же своем появлении встретили себе сильное противодействие со стороны Церкви. Между ревнителями и поборниками истины нашлось немало таких лиц, которые, для сохранения чистоты христианского учения, взяли на себя труд не только опровергнуть возникшие заблуждения, но и изложить положительное учение Церкви своего времени по спорному вопросу. Вопреки монархианству, уничтожавшему различие и субстанциальность Лиц Св. Троицы, очевидно, необходимо было раскрывать и доказывать действительное различие Лиц Пресвятой Троицы, при строгом единстве Божества. В противоположность же арианству, проповедовавшему существенное различие между Лицами Пресвятой Троицы и низводившему двух из Них на степень тварных существ, требовалось раскрытие единства существа в Боге и равенства Лиц Пресвятой Троицы, при личном Их различии. Притом, так как заблуждения еретиков происходили, очевидно, вследствие неправильного понимания двух различных сторон в церковном учении о триедином Боге, единства и троичности, и их взаимного отношения, то необходимость требовала также раскрыть и уяснить действительное значение этих сторон, показать их внутреннее отношение между собой, а также точнее определить смысл и значение понятий *существа* (οὐσία) и *лица* (ὑπόστασις), употребляемых для обозначения единства и троичности Божества. Первая часть этой трудной и сложной задачи была блестящим образом выполнена отцами и учителями Церкви 3 века христианства. Полемизируя против современных антитринитарных доктрин, последние раскрыли учение Церкви о действительном различии Лиц Св. Троицы, при единстве Божества, с такой ясностью и подробностью, что следующим за ними церковным писателями по данному вопросу не оставалось делать ничего нового. Раскрытие и уяснение остальных пунктов догмата Св. Троицы выпало на долю отцов и учителей Церкви 4 века, которые, впрочем, в своих полемических произведениях против арианства, для уяснения православного учения об ипостасном различии между Лицами Св. Троицы, касаются иногда и прежних монархианских систем,

в особенности Савеллиевой, высказывая свой взгляд на них, а иногда и вступая с ними в довольно пространную полемику. Вообще, у св. отцов четвертого века догмат о Св. Троице получил самое полное, всестороннее и вполне законченное раскрытие, как это мы отчасти видели из учения свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого и Григория Нисского.

Учение св. Григория Богослова о Пресвятой Троице представляется, с одной стороны, совершенно одинаковым, и сходным с учением только что упомянутых великих учителей. Вместе с ними он различает в божественном бытии две стороны, т. е. единство и троичность, дает им такое же определение и значение, в том же смысле учит о применении их к Божеству и так же старается определить отношение их между собой и показать отношение трех Лиц в Божестве к единому Их существу. Но при всем сходстве с учением названных отцов, изложение и раскрытие догмата о Пресвятой Троице у него представляет немало отличий и особенностей. Если под пером тех отцов и учителей высочайший и таинственнейший христианский догмат получил весьма значительное и широкое раскрытие, то в творениях нашего Богослова он является уже в таком виде, в каком только возможно понимание его для человеческого ума, водимого Духом Божьим. По той смелости, какую св. Григорий обнаруживает в своих исследованиях догмата о Св. Троице, по глубине и полноте раскрытия его, отчетливости и ясности представлений и точности выражений, наш Богослов идет далее всех современных ему отцов и учителей, и в его творениях высочайший и непостижимый христианский догмат достиг такого полного и совершенного раскрытия, какого мы не видим уже ни у одного из последующих церковных писателей, и при котором учение св. Григория навсегда останется незаменимым образцом.

Не легко *понять* глубокое и возвышенное учение св. Григория о Пресвятой Троице, но еще труднее *изложить* его в полной системе и выразить точным и вполне соответствующим подлиннику языком. В общем, раскрываемое им учение о Св. Троице может быть представлено в таком виде.

Приступая к изложению высочайшего и непостижимого догмата о Св. Троице с полным сознанием слабости человеческого ума, великий христианский Богослов отдает свое слово под руководство Самой Троицы, Отца и Сына и Св. Духа, «чтобы Отец благоволил ему, Сын содействовал, Дух вдохновил его, или, лучше сказать, чтобы его озарил один свет единого Божества, различный в единстве и единый в различии (ἑλλάμψις ἐνικῶς διαιρουμένη καὶ συναπτομένη διαιρετῶς), что и составляет тайну»⁴⁹⁵. В том, действительно, и состоит таинство Пресвятой Троицы, что она, по выражению св. Григория, « τὰ τρία ἐν ὄντι διηρημένως, καὶ διαιρούμενα συνημμένως »⁴⁹⁶, или, – как он в другом месте говорит, – »ἐν τὰ τρία τῇ θεύτῃ, καὶ τὸ ἐν τρία ταῖς ιδιότησιν»⁴⁹⁷. В этих словах уже указываются существенные черты догмата о Св. Троице. Если внимательнее рассмотреть, что именно значит выражение св. Григория « ἑλλάμψις ἐνικῶς διαιρουμένη καὶ συναπτομένη διαιρετῶς », то нельзя не видеть, что в упоминаемом им Свете заключается и единство, и различие. Но так, как и то и другое нельзя понимать в одном и том же отношении, то вышеуказанное выражение Богослова в одном отношении должно обозначать *единство* (συναπτομένη), а в другом – различие (διαιρουμένη), но так, что эти два понятия взаимно не исключают друг друга, а вполне совместимы, взаимно обуславливают друга друга и заключают в себе. Каким именно образом единство и различие совместно существуют в Божестве, – это для нас непостижимо; в этом-то и состоит вся тайна догмата. Единству Света здесь соответствует единство Божества, а различию – троичность Его Лиц – Отца и Сына и Св. Духа. Как понимать единство и различие, в каком смысле они применимы к Божеству и в каком отношении они находятся между собой, – вот вопросы, которые прежде всего возбуждают к себе интерес и внимание богослова-исследователя. И св. Григорий решает их, насколько только это доступно человеческому уму, при свете евангельского учения.

Все сотворенные существа одного и того же рода – учит св. Григорий – имеют отдельное бытие, так как одно существо не есть в то же время другое, а есть именно известный отдельный индивидуум (ἄτομον). Но, при своем отдельном бытии, все

существа в своей совокупности в нашем уме составляют, единство: мы, напр., мыслим всех людей под одним общим именем «человечества». Но это единство всех людей существует только в нашем представлении, идеально, потому что в действительности человеческих индивидуумов много, и они различаются между собой по времени, наклонностям, и способностям: мы не только сложны, но и противоположны и другим и себе, каждый из нас не остается одним и тем же даже и одного дня, не говоря уже о целой жизни⁴⁹⁸. И в божественной Троице существует, *единство* (ἐνωσις) и *различие* в бытии (διαίρεσις), только совершенно иначе, чем в людях: единство Лиц Троицы существует реально, различие же в Их бытии мы можем представлять только мысленно⁴⁹⁹; ибо хотя три Лица существуют реально, но каждое из Них обладает одним и тем же божеством и отделять Его от других Лиц Троицы мы можем только мысленно (κατ' ἐπίνοιαν). Таким образом, в Боге есть единство, по причине тождества существа, могущества и воли Лиц Св. Троицы⁵⁰⁰, есть и различие в бытии божественных Лиц, только представляемое в нашем уме; Лица существуют одно в другом, согласно со словами евангелиста Иоанна: *Аз во Отце и Отец во Мне* (Иоан. 14:10,11); на основании же Их личных свойств мы называем одно Нерожденным, другое – Рожденным, а третье – Исходящим: таково различие, постигаемое нами в этой тайне⁵⁰¹. Но, по справедливому замечанию комментатора нашего Богослова, Илии Критского, в Божестве «достойно удивления и единство, и различие, потому что три Лица различны без различия и едино в различии»⁵⁰², ибо Божество в одно и то же время и Единица, и Троица⁵⁰³. Следовательно, в именах Отца, Сына и Св. Духа с различных точек зрения выражается и *единство*, и *различие*: в них выражается *единство*, потому что во всех трех (Лицах) одно Божество или Свет и Они существуют одно в другом (διὰ τὸ ἐνυπάρχειν) – различие, потому что каждое Лицо самостоятельно и отлично от других. То же самое показывают и предлоги, употребляемые для выражения отношений между божественными Лицами. Предлоги *в* (ἐν) и *с* (σύν) указывают на *единство* (ἐν употребляется для выражения внутреннего единства и

указывает на существование одного в другом; *σύν* указывает на единство внешнее и выражает существование одного с другим); предлоги же *у* или *подле* (*πρὸς*) и *от* (*παρὰ*) указывают на различие (" *πρὸς*« выражает бытие самостоятельное и независимое, находящееся *подле* другого, а » *παρὰ*" указывает на бытие также самостоятельное и независимое, но бытие *после* другого и *через* другого). В этом смысле и св. Иоанн Богослов говорит в начале своего евангелия: « καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν» (Иоан. 1), т. е. Логос был у Отца, как Лицо самостоятельное и отличное от Отца, тождественное с Ним в своем различии⁵⁰⁴.

Итак, в вышеприведенных словах св. Григория Богослова заключаются две основные истины: *единство* божественной природы и *различие* Лиц, в гармоническом сочетании того и другого. Единству здесь противопоставляется различие, как единице (*μονάδι*) троица (*τριάς*)⁵⁰⁵, как единому многое. Таким образом, то, чего так долго и тщетно искала философия, найдено и так прекрасно выражено в православном догмате о Св. Троице. Если философия в своих попытках примирить единство и множественность заканчивала свои исследования не более, как только пантеизмом, то христианское богословие, чуждое всяких ошибок, представляет совершеннейшее сочетание этих двух противоположностей в своем учении о Св. Троице: в едином Божестве оно указывает единство совершеннее, чем какого может требовать человеческий разум. Но в то же самое время оно открывает в Нем такое богатство, обилие и полноту жизни, которые дают полное право, вместе с некоторыми отцами, утверждать, что «Бог один, но не в абсолютном смысле»⁵⁰⁶. Он – как говорит св. Григорий Богослов – есть «трисиянный Свет»⁵⁰⁷, «светоносная Троица, освещающая все Божество»⁵⁰⁸, «тройственный Свет, заключенный в едином естестве»⁵⁰⁹. Отсюда также следующие выражения, которые мы встречаем, у многих отцов: «Единица в Троице и Троица в Единице», «Единица, поклоняемая в Троице и Троица в Единице»⁵¹⁰, «Единица, познаваемая в Троице»⁵¹¹ и тому подобные выражения. Вот почему, между прочим, св. Григорий Богослов пресвитеров называет «служителями

великой Единицы в Троице»⁵¹² и нередко повторяет, что «из Единицы происходит Троица и из Троицы, в свою очередь, происходит Единица»⁵¹³. Это значит то, что единство и троичность Божества взаимно обуславливают друг друга, существуют одно с другим и одно в другом: единое Божество нераздельно пребывает в трех Лицах и три Лица в едином Божестве. Чтобы приблизить несколько эту тайну к человеческому пониманию, св. отец объясняет: «Божество нераздельно в трех различных Лицах подобно тому, как если бы в трех совершенно одинаковых солнцах был один и тот же свет⁵¹⁴. Этот свет распространяется в трех лучах, и в каждом из трех он один и тот же, ибо Божество едино. «Бог – свет высочайший, непостижимый, неизреченный, ни умом не обнимаемый, ни словом невыразимый»⁵¹⁵. Под светом же я разумею то, что видимо в Отце, Сыне и Св. Духе, полнота которых состоит в тождестве природы и одном и том же излиянии света»⁵¹⁶. Здесь уже очень ясно выражено Григорием учение о Св. Троице: три Лица имеют одно существо, общее всем трем, т. е. тождество природы Лиц в Св. Троице служит основой Их единства. Те же самые идеи еще яснее и определеннее развивает Богослов в следующем месте, которое, по всей справедливости, считается одним из лучших и глубочайших, какие только были писаны о Св. Троице: «более всего и прежде всего храни добрый залог, для которого я живу и несу свое звание, который я желал бы иметь спутником при отшествии из мира, с которым переносу все скорби и презираю все приятности жизни, – храни исповедание веры в Отца и Сына и Св. Духа. Это исповедание я вверяю тебе ныне... Его даю тебе на всю жизнь товарищем и заступником, – единое Божество и одну Силу, которая одна в трех и обнимает трех раздельно (ἐν τοῖς τρισὶν εὐρισκομένην ἐνικῶς καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μερίστων), не различающуюся в сущностях или естествах, не возрастающую или убывающую через прибавления и убавления, всегда Себе равную, всюду такую же, как одна красота и величие на небе: бесконечное единство трех Бесконечных (τριῶν ἀπείρων ἁπείρων συμφυῖαν), где и Каждый, рассматриваемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец,

Сын и Св. Дух, с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, созерцаемые вместе, – также Бог: первое – по причине единосущия, последнее – по единоначалию. Не успею помыслить об Одном, как уже озаряюсь Тремя. Не успею различить Трех, как возношусь к Одному. Когда я представляю Одно из Трех, то принимаю Его за целое, и Оно наполняет, мой взор, а остальное убегает от взора. Я не могу обнять Его величия, чтобы придать большее остальному. Когда же соединяю в представлении Трех, то вижу одно Светило, не в состоянии будучи разделить или измерить соединенного Света»⁵¹⁷. Этот единый Свет, в котором соединены три луча, и есть именно тот Свет различный в своем единстве и тождественный в своем различии, о котором, св. Григорий так прекрасно выражается: « ἑωικῶς διαίρουμένη (ἑλλαμψίς), καὶ συναπτομένη διαίρετῶς »⁵¹⁸. Таким образом, по представлению св. Григория, Божество заключает в Себе две стороны, единство и троичность, и они так тесно соединены между собой, что одна без другой не мыслимы. Мало того: каждое из трех (Лиц), при единстве и тождестве существа, может быть представляемо не иначе, как только совместно с двумя другими.

Такова сущность учения св. Григория о Троице. Нельзя не видеть, что здесь выступают две главнейшие и основные истины, заключающиеся в православном догмате о Св. Троице, а именно: различие или *троичность* Лиц в Божестве и *единство* Их природы или тождество Их существа. На этих двух истинах св. Богослов и останавливает все свое внимание, раскрывая и доказывая их с особенной подробностью и обстоятельностью и выясняя, насколько возможно, их взаимное отношение между собой.

1) Бог, по учению св. Григория, *троичен* в Лицах, или, иначе, Божество существует в трех Лицах. В Нем три Лица, реально отличные одно от другого, имеют действительное и самостоятельное бытие. Таким образом, Троица (τριάς) существует не в логическом только понятии, но в действительности, хотя три Лица, при своем различии, нераздельны (по единству существа). «Мы разделяем Их прежде соединения», говорит Богослов, «и соединяем прежде

разделения, не считаем трех за одного (ибо Они не безипостасны или составляют не одну Ипостась...) и не думаем, что три (Лица) составляют только одно (Лицо), потому что единство относится не к Ипостаси, а к Божеству, мы почитаем Единицу в Троице и Троицу снова возводим к Единице»⁵¹⁹. Каждое из трех Лиц, рассматриваемое Само в Себе, есть Бог; ибо имена: Отец, Сын и Св. Дух – не пустые только слова, не имеющие в действительности личного бытия (ἀνυπόστατα), или имеющие отношение только к одному Лицу, «подобно тому, как наше богатство заключалось бы только в словах, а не в самих вещах»⁵²⁰. Истинно верующие признают Отца и Сына и Св. Духа за одно Божество: «они поклоняются Отцу и Сыну и Св. Духу, как единому Божеству: Богу Отцу, Богу Сыну и Богу Духу Святому, единому Существу в трех Лицах, разумных, совершенных, самостоятельных, отдельных по числу, но не по Божеству...»⁵²¹. От Отца нельзя отделить Сына, а от Сына Духа Святого... Существует только *един Господь, едина вера, едино крещение*»⁵²². «В кого вы крестились?» – спрашивает далее св. Григорий, желая яснее и отчетливее выразить православное учение о троичности Лиц в Божестве. «В Отца? Хорошо; но это по-иудейски. В Сына? Хорошо; это уже не по-иудейски, но еще недостаточно. В Духа Святого? Прекрасно; это совершенно»⁵²³. Таким образом, три Лица в Боге не слитны (ἁσύχυτοι): одно из Них не есть другое, но в то же время Оно такое же, как и другое (οὐχ ὅσπερ, ἀλλ ὅπερ ὁ ἄλλος). Все три Лица – Божество: всемогущий Отец, воплощенное Слово и Бог Дух Святой; Νοῦς, Λόγος, Πνεῦμα, Безначальный, Начало и Дух; Нерожденный, Рожденный и Исходящий, т. е. Отец, Сын и Св. Дух⁵²⁴. Наконец, по учению св. Григория, в Божестве может быть ни более, ни менее, как только именно три Лица, – ни два, ни четыре, а только именно три: божественная Единица тройственна (τρισσὴ μόνας)⁵²⁵.

2) Но троичный в Лицах, Бог, по учению св. Григория Богослова, *един* по существу. Эту истину единства Божества он раскрывает и доказывает в строго-христианском смысле, основывая ее на единстве божества, воли и могущества или силы в Боге: во всех трех божественных Лицах одно и то же

божество, воля и сила. «Един Бог в трех»⁵²⁶, говорит он в одном месте, и в другом: «Безначальное (Отец), Начало (т. е. начало мира – Сын) и Что с Началом (Дух Святой) – един Бог»⁵²⁷. Ту же самую истину св. Григорий доказывает далее, выходя из идеи бесконечности и всесовершенства божеского существа. Единство трех божественных Лиц бесконечно и всесовершенно; но совершеннейшее единство есть единство в одном общем существе: Бесконечного и Всесовершеннейшего не существует, если Оно не одно по существу; рядом с Существом бесконечным и совершеннейшим нельзя признать другого такого же Существа. Если же три Лица бесконечны, и если нельзя допустить трех бесконечных существ, а только одно, то, очевидно, одно существо должно быть общим всем трем Лицам, так что, хотя каждое из Них обладает им в совершенстве и всецело, но оно во всех трех остается одним, не разделяясь по частям, подобно тому как, при сообщении умственных познаний, познания учителя, переходя к учащимся, нисколько при этом не уменьшаются в самом учителе. Посему, «Троица с единым Божеством существенно – одно, одна природа, один Бог»⁵²⁸. Это учение о единстве божественной природы, при реальном различии между Лицами, по словам св. Григория, не имеет ничего общего ни с языческим учением о едином высочайшем божестве – Зевсе⁵²⁹, ни с учением о единстве человеческой природы во всех человеческих индивидуумах. Единство природы у людей, как уже замечено выше, абстрактно и существует только в понятии⁵³⁰: с размножением индивидуумов увеличивается и природа; потом, различие между индивидуумами по положению, возрасту и т. д. необходимо переносится и на природу, и, хотя, при индивидуальных различиях, можно всех людей подвести под абстрактное понятие «человечества», тем не менее in concreto эти различия остаются. Но в Боге единство природы реально (ὄντως) оно есть единство в особенном, исключительном смысле и несравненно выше и совершеннее единства человеческого рода; оно не может быть выражено даже числом; оно – только *единство существа*⁵³¹. Так как, далее, Бог не принадлежит к логическим понятиям рода и вида, то единство Его природы

выше единства родового и видового; так как Он – φύσις ὑπὲρ τὴν φύσιν, то и единство Его трансцендентно. Природа божественная не имеет никакого сходства с природой тварной; поэтому из вещей конечных и чувственных невозможно познать отношений в высочайшей Троице. Изменяемое не может быть нормой неизменяемому, земное – небесному, живое – мертвому. Поэтому все наши аналогии и сравнения имеют здесь место только в известном, относительном смысле: они – не истина, а только тень ее⁵³². Природа Божества единичнее всего делимого; но она полнее абсолютно единичного⁵³³.

Едва ли можно раскрыть с большей ясностью и основательностью две, только что рассмотренные нами, истины в учении о Св. Троице, чем это мы видим у св. Григория Богослова. Великий учитель веры не только на основании слова Божия, но и на началах разума сумел представить и доказать их с такой силой и искусством, что необходимость признания их в содержании высочайшего и существеннейшего христианского догмата видна сама собой и выше всякого сомнения. Вместе с тем нельзя не видеть, с каким вниманием и настойчивостью он старался показать теснейшую связь между основными истинами догмата о Св. Троице, обуславливающими правильность и совершенство представления единства и полноты Божества. Везде, где только речь идет об одной из этих истин, он непременно говорит и о другой, так как, по его представлению, одна без другой они не мыслимы. Бог един, но Он в трех совершенно равных и тождественных по существу Лицах, – вот в чем состоит, по мысли св. Григория, тайна христианского догмата о Св. Троице. Для ограниченного человеческого ума, не способного возвыситься до понимания этой тайны, такое понятие о Боге, без сомнения, могло казаться несогласным с законами человеческого мышления, противоречием в себе: оно включает в себе два несовместимые и взаимно уничтожающее друг друга момента, – одно не может быть тремя и три одним. Поэтому св. Богослов счел необходимым обратить внимание и с особенной рельефностью выставить ту истину, что два различные момента, единство и троичность, в христианском учении о Боге рассматриваются не в одном и том же, а в

совершенно различных отношениях: в Боге три *Лица* (ὁποσάσεю), но одно *существо* (οὐσία), т. е. троичность признается в Божестве в отношении к Его Лицам, единство же – в отношении к Его существу. В силу этого в христианском представлении о Боге уничтожается всякое противоречие и между единством и троичностью устанавливается теснейшая и неразрывная связь, при которой одно из них не мыслимо без другого. Представляя в себе единого Бога, мы, по словам св. Григория, должны мыслить и Его троичность, так как в Его едином существе заключаются все три божественные Лица, и, наоборот, три Лица имеют одно общее и нераздельное существо; даже более: при представлении одного божественного Лица необходимо мыслятся все три Лица (в силу тождества и нераздельности Их природы или существа). Таким образом, в Божестве, по воззрению св. Григория, одно существует в трех и три в одном. Теперь, естественно, возникает вопрос: каким именно образом одно существо Божества пребывает в трех Лицах и, с другой стороны, три Лица в одном божественном существе? т. е. теперь требуется частнее определить внутреннее отношение между единством и троичностью в Божестве, а также показать взаимное отношение между самими Лицами, тождественными по существу; – вопрос сколько интересный, столько же и трудный для исследования, так как переносит исследователя в область таинственных и в сущности непостижимых внутренних отношений в бесконечном Существо. Глубоко сознавая всю трудность этой задачи и слабость человеческих сил в познании Беспредельного и благоговая перед непостижимыми тайнами внутренних божественных отношений, св. Григорий Богослов, однако, решается, насколько доступно человеческому уму, при свете божественного Откровения, раскрыть эти отношения, чтобы еще яснее представить всю высоту и величие христианского догмата о Св. Троице и показать превосходство его перед всеми человеческими мудрованиями.

Чтобы определить отношения между единством и троичностью в Боге, мы должны, по учению св. Григория, прежде всего, различать в Троице две стороны: Божество (

θεότης) и то, в чем Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης)⁵³⁴, сущность (οὐσία) и личное свойство (ιδιότης)⁵³⁵. Рассматриваемая в первом отношении, Троица есть первейшая, простейшая и чуждая всякой сложности чистая природа, вполне познающая себя⁵³⁶. Рассматриваемое во втором отношении, Божество является троичным. Но троичность Божества нисколько не противоречит Его простоте и единству, так как, – не говоря уже о том, что все умопредставляемое, при многочисленности названий, в сущности неопределимо и выше всякого наименования⁵³⁷, – указанные две стороны в Божестве должны быть рассматриваемы в совершенно различных отношениях: в понятии Троицы необходимо различать «общее» (τὸ κοινόν) и «частное» (τὸ ἴδιον), субстанцию и лице, и число «три» относится не к первому, а только к последнему, простота божеского существа совершенно чужда всякого деления и сложности, числовое же определение Троицы указывает только на образ Ее существования, и потому в существе невозможно никакое прибавление и счисление. Она, по выражению св. Григория, есть «Свет, Свет, и Свет, но только один Свет, один Бог»⁵³⁸. А каким именно образом три Света являются одним Светом или три божественные Лица составляют одно существо, одно Божество, – это св. Богослов старается уяснить указанием на то, что три божественные Лица суть то, что обладает Божеством (τὰ ὧν ἡ θεότης)⁵³⁹, далее, Они – то, в чем пребывает Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης)⁵⁴⁰ и, наконец, Они – само Божество (τὰ ᾧ ἡ θεότης)⁵⁴¹.

Но определением отношения между сущностью и Лицами Божества исчерпываются еще далеко не все внутренние отношения в Св. Троице: необходимо еще показать, как именно пребывают Лица в божественном существе и в каком отношении Они находятся между Собой. Реальное существование в Боге трех Лиц обуславливается, по учению св. Григория Богослова, двумя имманентными актами в божественной жизни – рождением и исхождением⁵⁴². Эти акты отнюдь нельзя представлять какими-либо чувственными и материальными, с которыми, обыкновенно, соединяются представления о сложности и делении; напротив, их нужно понимать в духовном

смысле, как это именно свойственно Божеству. Подобно тому, как между духом и его мыслями, или между душой и ее словом немыслима никакая делимость, равно как происхождение от духа мысли и слова не дает основания допускать в них сложности, так точно и между Отцом и Сыном и между Сыном и Духом Святым не мыслимо ни разделение, ни сложность⁵⁴³, ибо природа Божества, по своей простоте, не допускает ни того, ни другого⁵⁴⁴. Как же представлять бытие Лиц в субстанции Божества? Они существуют не только одно *подле* другого, но, согласно с Писанием (Иоан. 10:38; 14:10,11; 1:18), одно *в* другом: " τρία ἐν ἀλλήλοις φῶτα", как выражается сам Богослов⁵⁴⁵. Реальное основание такого образа бытия божественных Лиц, которое св. Григорий называет » ἐνίπαρξις, ἐνοίκησις φυσική", заключается в единстве божественной природы, при чем между последним и триипостасным в нем бытием не мыслимо какое-либо материальное различие, какое существует, вообще, между единством (ἐνωσις) и различием (διαίρεσις), или между счислением (δυνάριθμησις)⁵⁴⁶ т. е. сияние божественного Света тождественно в своем различии; три Лица, при одной природе, пребывают одно в другом; Они носят друг друга (τόφεράλληλον)⁵⁴⁷, взаимно обуславливают и проникают друг друга⁵⁴⁸. «В Боге», говорит св. Григорий, «нет никакого несогласия; напротив, в Нем столько согласия как с существами Ему подчиненными, так и с Самим Собой, что на ряду с другими и предпочтительно перед другими именами, какими угодно называться Богу, Ему приличнее всего наименования: *мир* (Ефес. 2:14) и *любовь* (1Иоан. 4:16)»⁵⁴⁹. В Троице полнейшее единство как существа, такт и воли; Ее слава и величие общи всем, трем Лицам⁵⁵⁰. В силу этого бытия Лиц одного в другом всякое совершенство одного Лица есть совершенство и других, и если личные свойства дополняют общее совершенство относительно каждого Лица, то этим нисколько не уничтожается равенство и единосущие Лиц⁵⁵¹. В силу того же самого условия, в силу равенства и единосущия Лиц Св. Троицы, по объяснению св. Григория, мы встречаем в св. Писании различный порядок при перечислении Лиц, а именно: одно и то же Лицо ставится то прежде других Лиц (προαριθμεῖν), то после (ὑπαριθμεῖν), то в

других (ἑναριθμεῖν), чем, очевидно, обозначается полное равенство и тождество Их природы (ἰναδηλώσῃ τὴν ἰσότητιάν τῆς φύσεως)⁵⁵². Этим же объясняется, далее, то, что в св. Писании упоминаются только два или одно Лицо, причем остальные следуют Сами Собою⁵⁵³; наконец, очень часто одно Лицо заменяется другим, причем деятельность одного приписывается другому⁵⁵⁴. На самом же деле в Троице нет ни первого, ни второго места, ни высшего, ни низшего, ни более совершенного, ни менее совершенного. «Ибо в Ком все непостижимо и выше нашего разума как можно мыслить и признавать высшее? И как измерять бесконечное, подчиняя Божество тому же, что свойственно вещам ограниченным, находя в Нем степени прибавления и убавления»⁵⁵⁵?

Если три божественные Лица соединены одной природой или существом, то, с другой стороны, единство Их существа, по учению св. Григория Богослова, необходимо вытекает из истинности и действительности Их троичности, так что в Божестве единство существа и троичность Лиц взаимно обуславливают друг друга и служат основанием одно другому. «Троица» – учит св. Григорий – «поистине есть Троица. Но Она не есть счет (ἑπαριθμησις) неравных вещей (в противном случае, ничто не мешает, вместо трех, поставить десяток, сотню, десяток тысяч и вообще такое число, сколько существует разных вещей), а совокупность (σύλληψις) равных и одинаковых (Лиц), причем имя (Троица) выражает то, что одно по природе, и не допускает, чтобы, с делением числовым, разделилось неразделимое»⁵⁵⁶. «В Божестве Она – Единица, а в том, что обладает Божеством (в Лицах), троична»⁵⁵⁷. Единица нераздельна с Троицей и Троица – с Единицей⁵⁵⁸; Единица и Троица совечны: Отец вечен вместе с Сыном и Всесвятым Духом. Троица такова в отношении к Лицам, в отношении же к существу Она – Единица⁵⁵⁹. Все различие Ее заключается в Лицах, но не в существе⁵⁶⁰. Поэтому надо одинаково опасаться «как сливать Лица в числе, так и разделять природу в поклонении: Троица единична, един Бог Вседержитель, и в этом заключается глубочайшая и высочайшая тайна»⁵⁶¹.

Из представленного общего учения Григория о Св. Троице нельзя не видеть, что он различает в Троице, с одной стороны, нечто *общее* (τὸ κοινὸν), в силу чего Она есть действительное единство, с другой – нечто *особенное* (τὸ ἴδιον), в силу чего Она именно троична. Что же такое это «общее», обуславливающее собой единство Св. Троицы, и какие «особенности», обуславливающие Ее троичность? «Общее», что находит Григорий между Лицами Св. Троицы, – это тождественность Их божеского существа, божеской природы, словом – Божество. Оно выражается у него словами: οὐσία, φύσις и θεότης. Мы уже приводили множество мест, в которых св. Григорий употребляет эти понятия для выражения «общего» в Божестве; но, для большего уяснения сущности дела, не лишне остановиться еще на некоторых местах, весьма важных в данном отношении. «Мне кажется», – учит в одном месте св. Григорий, – «вера в единого Бога не нарушится, если мы Сына и Духа будем относить к одному Виновнику, – впрочем, не слагая и не смешивая с Ним, – относить как по тождеству так сказать, движения и хотения Божества, так и по тождеству существа. Не нарушится вера и в три Ипостаси, если мы не будем измышлять никакого смешения или слияния, в силу которых у почитающих единство (τὸ ἓν) более, чем следует, могло бы совершенно уничтожиться все»⁵⁶². Уже в этом месте выражено ясно, а в других местах еще частнее и подробнее св. Григорий раскрывает, что «общее» между Отцом, Сыном и Св. Духом состоит в том, что два последние Лица сводятся к одной высочайшей Первопричине (αἰτίον, πρῶτη αἰτία или ἀρχή) именно – к Отцу. Сын и Дух Святой имеют свое начало в Отце, но так, что Их существо совершенно одинаково или тождественно с существом Отца: Рождаемый от Отца (Сын) и Исходящий от Него (Дух Святой), по существу своему, нисколько не отличаются *от Отца*. «Вводя высшее времени, нераздельное и неограниченное Начало Божества», – говорит Богослов, – «я почитаю как Начало, так и Происходящих от Начала, первое потому, что Оно – начало этих последних, а последних потому, что Они происходят так, такими и из такого Начала (τοιούτου), неотдельны от Него ни по времени, ни по

природе, ни по достоинству, составляя с Ним единство в различии и в единстве различие (ἐν ὄντι διηρημένως καὶ διαίρουμένα συνημένως), – хотя такой способ выражения и странен, – одинаково достойно почитаемы, представляемы и познаваемы как во взаимном отношении между Собой, так и каждый самостоятельно; совершенная Троица из трех Совершенных»⁵⁶³. Та же самая истина еще яснее выражена св. Григорием в следующих словах: «природа в Трех одна – Бог, единство – Отец, от которого (происходят) Другие (τὰ ἑξῆς, т. е. Сын и Дух) и к которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним и не разделяясь между Собой ни временем, ни волей, ни могуществом. Мы становимся чем-то многим потому, что каждый из нас разногласен и сам с собой, и с другими. Но тем, у которых природа проста и бытие тождественно, принадлежит и единство»⁵⁶⁴.

«Особенности», в силу которых единое Божество является в то же время и троичным, заключаются, по учению св. Григория, в личных свойствах (ιδιότησιν) Отца, Сына и Св. Духа. При одном общем существе, каждое Лицо Св. Троицы имеет свои особенные свойства, которые принадлежат только Ему одному и которыми Оно отличается от двух других Лиц. Эти личные свойства, по указанию св. Григория, следующие: «у Отца – то, что Он безначален и вместе начало, как виновник, источник, как вечный Свет; Сын не безначален (в отношении к Отцу) и в то же время начало всего». Называя Сына «началом», Григорий устраняет при этом всякое представление времени и не допускает никакого промежутка времени между Рождющим и Рождаемым, как совечными друг другу. «Ибо», говорит он, «если время было прежде Сына, то, без сомнения, Отец стал виновником времени прежде, нежели – Сына. Притом, как мог бы быть творцом времени (ποίητης χρόνων, Евр. 1:2) Тот, кто Сам явился во времени? И как Он мог бы быть Господом всего (Рим. 10:12), если Ему предшествует время, и Он подлежит его условиям? Таким образом, Отец безначален, потому что Он не заимствовал своего бытия ни от кого другого, даже – от Самого Себя»⁵⁶⁵. А Сын, если ты представляешь Отца виновником, не безначален, потому что начало Его – Отец, как виновник; если

ты представляешь себе начало в отношении ко времени, то Он безначален, потому что Владыка времен не имеет начала во времени»⁵⁶⁶. Всего же яснее и определеннее Григорий, как и все другие греческие отцы того времени, указывает на свойства: нерождаемость (ἀγεννησία или τὸ μὴ γεγενῆσθαι) Отца, рождаемость (γεννησία или τὸ γεγενῆσθαι) Сына и исхождение (ἐκπόρευσις или τὸ ἐκπορεύεσθαι) Св. Духа, при чем замечает, что различие между Лицами Св. Троицы имеет свое основание не в ограниченности одного или преимуществе другого, а в Их взаимном отношении между Собой. В этом отношении замечательно у него следующее место. На возражение некоторых еретиков: «чего недостает Духу, чтобы быть Ему Сыном»? – Григорий отвечает: «мы не говорим, чтобы чего-нибудь Ему недоставало; потому что в Боге нет недостатка. Различие же имен Их (Лиц) является следствием Их различия – так сказать – проявления или взаимного отношения. Равным образом нет ничего такого, чего бы недоставало Сыну, чтобы быть Отцом, – так как сыновство не есть недостаток, однако, по тому самому Он и не Отец. В противном случае, и Отцу чего-то недостает, чтобы быть Сыном, потому что Отец – не Сын. Но это не говорит о недостатке и ограниченности в существе. Напротив, нерождаемость, рождаемость и исхождение, – это то, что дает различные имена: первое – Отцу, второе – Сыну, а третье – Духу Святому, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в одном естестве и достоинстве Божества. Сын не Отец, потому что Отец один; но Он – то же, что Отец. Дух – не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный один; но Он – то же, что Сын. И Три (т. е. Лица) – одно по Божеству, и Одно (т. е. Божество) – Три по личным свойствам, так что нет ни одного в смысле савеллианском, ни трех в смысле современного ложного разделения»⁵⁶⁷. Но всего короче и определеннее то же самое выражено у св. Григория в следующих словах: «общее у Отца, Сына и Св. Духа – несотворенность и Божество; у Сына и Духа Святого – происхождение от Отца; а особенное: у Отца – нерождаемость, у Сына – рождаемость, у Духа – исхождение»⁵⁶⁸.

Но, как ни старался св. Григорий определить и уяснить внутренние отношения в Св. Троице, он не мог вполне достигнуть этого, так как Божество, по его сознанию, не может быть вполне постигнуто и выражено человеческим языком. Не раз он обращается к окружающей природе и в ней ищет образов и подобий, посредством которых он мог бы представить отношения между существом и Лицами в Божестве. Но, сколько он ни берет из нее сравнений и аналогий, всякий раз сознает их недостаточность и неприменимость к Божеству в том или другом отношении. Так, он сравнивает Божество с источником, ключом и потоком, думая найти сходство с одним Отца, с другим – Сына и третьим Духа Святого; так как источник, ключ и поток нераздельны между собой, непрерывно существуют вместе и только различаются тремя свойствами. Но в то же время он выражает опасение, чтобы «не допустить в этом случае в Божестве, с одной стороны, какого-то беспрерывного течения, а с другой – не ввести и числового единства, так как источник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно и различны только в образе представления»⁵⁶⁹. Далее, он сравнивает три божественные Лица с солнцем, лучом и светом. Но и здесь он опасается, чтобы, прежде всего, «в простом божеском естестве не допустить некоторой сложности, замечаемой в солнце и в том, что от солнца, а потом, приписывая сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица и не сделать Их силами Божьими, которые имеют свое бытие в Отце, а не самостоятельны»⁵⁷⁰. Как наиболее соответствующее Божеству подобие, по-видимому, св. отец находит в человеческом уме (νοῦς), слове (λόγος) и духе (πνεῦμα). «Мы признаем» – учит он – «одно и то же естество Божества, познаваемое в Безначальном, Рождаемом и Исходящем, как-бы в уме, находящемся в нас, слове и духе». Но тотчас же замечает: «как можно сравнивать духовное с плотским и высочайшее с малым, когда никакой образ не выражает вполне истины»⁵⁷¹? Таким образом, ни один из представленных здесь образов, по мнению св. Григория, не может вполне выразить внутреннего отношения между Лицами Св. Троицы. И вообще, по его собственным словам, «чего он ни

рассматривал своим любознательным умом, чем ни обогащал разума, где ни искал подобия, но не нашел ничего такого, к чему можно было бы применить Божество»⁵⁷², и в конце концов пришел к тому заключению, что «всего лучше, оставив все образы и тени, как обманчивые и далеко не соответствующие истине, держаться образа мыслей более благочестивого – оставаться при немногих словах, под руководством Духа, и какое озарение получено от Него, с тем, как с искренним сообщником и собеседником и проходить настоящий век, сохраняя его до конца, а по мере сил и других убеждать поклоняться Отцу и Сыну и Св. Духу, единому Божеству и единой Силе»⁵⁷³.

Итак, общее учение Григория Богослова о Св. Троице заключается в том, что «Бог *един* по существу и *троичен* в Лицах». Эти две истины в христианском богословии (единство и троичность) ставят его на неизмеримую высоту как над иудейством, так и над язычеством. Христианское знание, при своем учении о Троице, по словам св. Григория, занимает средину между двумя крайностями -языческим политеизмом и ложным иудейским монотеизмом⁵⁷⁴. «Мы покланяемся», учит св. Назианзин, «Отцу и Сыну и Св. Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Мы не смешиваем трех (Ипостасей) в одно, чтобы не впасть в недуг Савеллиев, и одного не делим на три (сущности) разнородные и друг другу чуждые, чтобы не дойти до безумия Ариева. Ибо зачем, как растение, скривившееся на одну сторону, насильно перегибать в противную сторону, исправляя кривизну кривизной, а не довольствоваться тем, чтобы, выпрямив только до середины, остановиться в пределах благочестия? Когда же я говорю о середине, то разумею истину, которую одну только мы и должны иметь в виду, отвергая как неуместное смешение, так и – еще более – нелепое разделение. Ибо в одном случае, из страха многобожия, сократив понятие о Боге в одну ипостась, мы оставим у себя одни пустые имена, признавая, что один и тот же есть и Отец, и Сын, и Дух Святой, и утверждая не столько то, что все Они – одно, сколько то, что каждый из них – ничто... А в другом случае, разделяя Божество на три существа или (по

Ариеву, так прекрасно называемому, безумию) одно другому чуждые, неравные и отдельные, или безначальные, равные и, так сказать, противоположные, мы допустим иудейскую ограниченность (σικρολογία), ограничив Божество одним нерожденным, или впадем в противоположное, но не меньшее первого зло, предположив три начала и трех богов, что еще нелепее предыдущего»⁵⁷⁵. В другом месте, показывая свое истинное учение о Св. Троице, Григорий еще яснее и определеннее противопоставляет его трем еретическим доктринам или – говоря его языком – «богословским недугам» своего времени, называя их атеизмом, иудаизмом и политеизмом. «Мое учение», говорит он, «состоит в том, чтобы, избегая всего, что есть вред, надо в этих трех ложных учениях держаться в пределах благочестия: во-первых, – не увлекаться атеизмом Савеллия..., во-вторых, – не уклоняться в иудейскую ограниченность, рассекая естества с Ариевым, справедливо так называемым безумием..., наконец, – не вводить отвергнутой уже нами языческой полиархии и трех начал друг другу противоположных или сопоставляемых»⁵⁷⁶.

Но св. Григорий не ограничивается одним только указанием и общей характеристикой этих трех ересей, волновавших Церковь его времени. Он хорошо понимал, что дело шло здесь не о каких-либо пустых и бесполезных вопросах, как это представлялось его противникам⁵⁷⁷, но, напротив, об основных и существенных, истинах христианского вероучения⁵⁷⁸. Поэтому он останавливает на них серьезное внимание и вступает с ними в пространную полемику: он подвергает их тщательному анализу, разоблачает их нелепость, опровергает хитрые софизмы еретиков, которыми они увлекали простодушных и неискусных в христианском знании, защищает от их нападений православный догмат о Св. Троице и, таким образом, раскрывает его не только с положительной, но и с отрицательной стороны.

Система Савеллия представлялась св. Григорию атеизмом (ἄθεϊα) потому, что она уничтожает реальное бытие Лиц в Божестве, сливая Их в одну абстрактную единицу так что в ней «не столько все Ипостаси суть одно, сколько каждая из Них

ничто»⁵⁷⁹. Так как живой Бог существует только в определенном образе, как Отец, Сын и Св. Дух, то, как скоро ни одно из этих имен не выражает действительного бытия, Он перестает существовать. Отсюда савеллианское понятие о Божестве то же, что атеизм. В другой ереси своего времени, арианстве, св. Богослов видел ложный иудаизм, очевидно, на том основании, что она признает за истинного Бога только одного Отца⁵⁸⁰. Таким образом, как савеллианство отрицает Божество, сливая все три Лица Его в одно, так арианство унижает Его, отделяя Его природу от Лиц⁵⁸¹. Ни одно божественное Лицо, без сомнения, нельзя ни слишком возвышать, ни унижать⁵⁸². Между тем Савеллий, так сказать, возвышает Сына, смешивая Его с Отцом, Арий же унижает Его, отрицая Его божество, один отождествляет Его с Отцом, отрицая Его личное бытие, а другой лишает Его божественной природы или существа, оставляя за Ним только человечество. Не то же ли самое – спрашивает Богослов – делали иудеи, говорившие некогда Спасителю, что «Он, будучи человеком, выдает себя за Бога» (Иоан. 10:33)⁵⁸³? Но савеллиане и ариане – продолжает св. Григорий – безумнее иудеев и нечестивее даже самих демонов, нападая одни на личность, другие – на божество Сына Божия⁵⁸⁴. У Савеллия, как и у иудеев, Божество представляется одноличным, слабым, ограниченным, завистливым, ревнивым в обладании своей властью; Оно как-бы позволяет Сыну произойти от Себя, но с тем, чтобы тотчас же возвратиться в Него и исчезнуть, так что Божество уничтожает Само Себя⁵⁸⁵. Между тем Арий унижает Лица Божества, низводит Их с высоты божественного величия и разделяет Их из опасения, «чтобы Они не восстали друг против друга и не потеряли бы власти над тварями»⁵⁸⁶. Но между последователями Ария хуже всех других, по мнению св. Григория, были так называемые *аномеи* или строгие ариане, которые, – как не без сожаления замечает, Богослов в одном из своих стихотворений, – «нечестиво делят великого Бога и высочайшее из всех имя размещают на первой, второй и третьей ступенях»⁵⁸⁷. Наконец, третий род еретиков – тритеистов св. Григорий называет «политеистами», так как они, подобно язычникам, признавали три главных существа⁵⁸⁸. По их

мнению, божественный Свет имеет три совершенно отдельные вида (φῶς τριστόν), разлагается на три отдельные и независимые света, вопреки природе Божества, которое есть один только «Свет, созерцаемый в троичной Единице»⁵⁸⁹.

Так характеризует св. Григорий наиболее сильные и опасные заблуждения своего времени в вопросе о Св. Троице, против которых он вооружается всей силой своего ума и красноречия. Нечего удивляться, если в своей полемике против этих врагов, почти целое столетие раздиравших Церковь, он не дает им никакой пощады и употребляет по адресу их иногда самые сильные выражения. Его особенно возмущали дерзость и бесстыдство еретиков, старавшихся опутать сетями мнимого красноречия и посредством хитрых софизмов увлечь слабых и простодушных в веру. Ослепленные гордостью, еретики забывали, что в таком важном вопросе, как вопрос о Св. Троице, дело шло не о каких-либо пустых словах и философских мнениях по поводу которых можно было говорить и «за» и «против», но о самой сущности христианства, которая отнюдь не допускает произвольных софистических рассуждений, и в своих действиях теряли всякий стыд и нравственное приличие, лишь бы достигнуть своих преступных целей. Вот почему наш Богослов, полемизируя со своими противниками по вопросу о Св. Троице, особенно с аномеями или евномианами, старался выставить на вид их необыкновенную страсть к софизмам и пустой логомахии и разоблачить всю гнусность их поведения. «Есть люди», – говорит он в своем «первом слове богословия», – «у которых при наших речах чешутся и слух, и язык, и даже, как вижу, руки, которым (людям) приятны скверные суесловия лжеименного разума и совершенно бесполезные словопрения (Тим. 6:4,20) ... Хорошо, если бы те, о ком у нас речь, так же были искусны в практической философии, как изворотлив и способен их ум на изобретение благородных и отборных слов. Тогда мало, вероятно меньше, чем теперь, они стали бы вдаваться в нелепые и странные рассуждения и играть словами, – о смешном и выражусь смешно, – как мячиками. Но, пренебрегая всяким приличием, они имеют в виду только одно – задать или

решить какой-нибудь вопрос, и похожи на театральных борцов, ведущих перед глазами толпы борьбу, в которой одерживают победу не по законам противоборства, а такую, посредством которой ослепляют глаза невежественной толпы и вызывают ее аплодисменты. Дело дошло до того, что от их споров гремит публичная площадь, их пустословие наводит скуку на всяком пиршестве, им омрачается и становится полным уныния всякий праздник, а во всякой скорби ищут утешения еще в большем зле – в остроумных вопросах, во всяком женском тереме – этом убежище простодушия – нарушается спокойствие и в страсти к спорам исчезает всякая стыдливость»⁵⁹⁰. Затем, обращаясь как-бы к каждому виновнику всех этих явлений в отдельности, Богослов говорит: «зачем, ты других, не больше как в один день, делаешь святыми, производишь в *богословы*, как-бы вдыхая в них ученость, и составляешь все эти собрания неученых книжников? Зачем опутываешь паутинными сетями наиболее слабых, как-будто это дело великое и мудрое? Зачем возбуждаешь против веры всех этих ос? Зачем пускаешь против нас толпу болтунов, как древние мифы – гигантов? Зачем, собрав, как сор в одну яму, всех легкомысленнейших мужей, едва достойных этого имени, и своим ласкательством сделав их еще женоподобнее, ты устроил у себя новую лабораторию нечестия и не без ума извлекаешь себе пользу из их неразумия?»⁵⁹¹. В другом месте, изобразив болтливость еретиков, излишнюю заботливость об изяществе языка и непомерную страсть к фразам и спорам, св. Григорий характеризует еретиков еще с иной стороны: «они весьма тщательно», говорит он, «наблюдают за нами и стараются о том, чтобы в нас каждая искра зла обратилась в пламя; они сами тайно зажигают ее, раздувают и поднимают своим дыханием до неба, выше всепожирающего Вавилонского пламени. Не находя в своих учениях никакого солидного для себя основания, они ищут его в наших слабостях и нападают на наши неудачи или ошибки, как мухи на раны»⁵⁹².

Так обличал Богослов низкое поведение и коварные интриги еретиков. Но, чтобы спасти правоверных от увлечения их зловерными и пагубными лжеучениями, он не ограничивался в

отношении к своим противникам одними сатирическими замечаниями, а старался в то же время разоблачить всю ложь, скрывавшуюся в их религиозно-софистических доктринах, и противопоставить их заблуждениям истинное учение Церкви. «В древнее время», – так приступает св. Григорий к опровержению своих противников, – «существовало три мнения о Боге: анархия, полиархия и монархия. Первые два были – и пусть остаются -предметом забавы сынов эллинских; ибо анархия сопровождается беспорядком, а полиархия раздорами, вследствие чего и безначальна, и беспорядочна; то и другое ведет к одному концу – беспорядку, а беспорядок – к разрушению... Поэтому мы предпочитаем монархию»⁵⁹³. Но, как известно, и последователи Ноэты и Праксея хвалились своим учением о монархии в Божестве⁵⁹⁴, и сам *Савеллий* дал ей место в своей системе⁵⁹⁵. Поэтому наш Богослов старался показать, что в церковном учении слово «монархия» имеет совершенно иной смысл, нежели в системах еретических. «Это», говорит он, «не та монархия, которая определяется единством Лица, а та, которую составляет равенство природы, единство воли, тождество движения и направления к Единому Тех, которые из Единого (что в естестве, сотворенном невозможно), так что они, хотя различны по числу, но по существу нераздельны»⁵⁹⁶. Ложное учение о монархии, при мнимо-философском значении, без всякого внутреннего содержания, есть не что иное, как ограничение и сокращение Божества (θεότητος συτόλη)⁵⁹⁷, В истинном же понятии о монархии, при трех реальных Лицах, в силу единства и тождества Их природы, остается одно Божество; потому что оно признает только одно начало, один источник⁵⁹⁸ Божества, сущность которого всецело и нераздельно переходит от первой Ипостаси к другим. «Все, чем обладает Отец, имеет и Сын, кроме того, что Он – не начало, и все, чем обладает Сын, имеет и Дух, кроме сыновства»⁵⁹⁹. Таким образом, основания, в силу которых, при троичности Лиц, в Боге остается единство существа, заключаются, во-первых, в обладании одной божеской природой или существом⁶⁰⁰, во-вторых, в общей деятельности Лиц или единстве их воли⁶⁰¹ и, в-третьих, в

единстве Начала⁶⁰². Сын и Дух Святой имеют то же божество, что и Отец, и получают его не иначе, как от Отца; Они, далее, имеют общую с Ним деятельность и, наконец, Они существуют в Нем и с Ним. Если бы было три существа без начала, то было бы три бога; если бы было три существа различных степеней, то было бы также три бога, хотя они различного достоинства и власти; если же было бы только одно лицо, то в таком случае о Троице не могло бы быть и речи. Таким образом, истинное учение о едином Боге в трех Лицах становится возможным только под условием признания Отца началом двух других божественных Лиц, которым Он сообщает свое божество, как Он Сам обладает им, и именно то самое божество, какое принадлежит Ему.

Но существование трех Лиц в едином Божестве, по учению св. Григория, не есть признак недостатка или ограниченности в божеском существе⁶⁰³, так как «в Божестве нет никакого недостатка или несовершенства⁶⁰⁴. Оно не указывает в то же время и на сложность или множественность в субстанции Божества, так как, в противном случае, необходимо было бы допустить понятие противоположности или разделения, которое не может иметь места в Божестве. Множественность в Божестве может состоять только в *различии*, вытекающем из внутренних имманентных актов божественной жизни, результатом которых и являются Лица с определенными именами⁶⁰⁵. Отсюда в Божестве – и различие (*διαίρεσις*), и единство (*ἑνωσις*): Оно нераздельно по существу и неслиянно в Лицах. Вот то, что св. Григорий заповедует строго соблюдать в Троице каждому ее почитателю, говоря: «держись неуклонно средины, стараясь различать, как нужно, и соединять, как справедливо. В Троице – единство без слияния и различие без разделения; ибо природа в Ней нераздельна, Лица же всегда остаются неслитными»⁶⁰⁶. Что же касается самих внутренних актов в божественной жизни, то в признании их, по мнению св. Григория, нет ничего несообразного с понятием о Божестве. Божество не может быть рассматриваемо в состоянии бездеятельности и абсолютного покоя; напротив, сообразно с Его природой, Ему необходимо приписать движение⁶⁰⁷: в движении проявляется жизнь. Ему

принадлежит движение не только во вне, но и внутри Себя; только при этом мы должны удалить всякое представление о времени и страстности. «Сын и Св. Дух», учит св. Назианзин, «в отношении ко времени безначальны, потому что Они не могут зависеть от времени, которое получило начало от Них⁶⁰⁸. Ты спросишь: каким образом рождение может быть бесстрастным? Потому, что оно не материально. Если плотское рождение соединено с некоторым страданием, то бесплотное рождение должно быть от него свободно⁶⁰⁹, потому что в Троице нет ни времени, ни страдания, ни тела»⁶¹⁰. «Как же представлять внутренние движения и деятельность в Божестве? Св. Григорий не дает ответа на этот вопрос, по своей высоте и сверхъестественности недоступный для ограниченного человеческого ума, а говорит только, что «Единица, сначала подвинувшаяся в двоицу, остановилась на Троице»⁶¹¹. Потом, как бы в объяснение этого божественного акта, в другом месте он говорит: «Божество выступило из единичности по причине полноты, перешло двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось троичностью, -первым, что превышает состав двойственности, – по причине (своего) совершенства, чтобы, с одной стороны, не быть ограниченным, а с другой – не разлиться до бесконечности»⁶¹². Божественная Единица движется не так, как льется через края, – по сравнению одного из языческих философов⁶¹³ – переполненная чаша⁶¹⁴, но Она движется, не выступая из Себя Самой, и в то же время без всякого ограничения, – потому что Ее предел – бесконечность, т. е. Она Сама, – Она распространяется не вне Себя, но остается в Себе Самой, и, таким образом, три Лица остаются в нераздельном единстве. Отсюда вытекает то весьма важное следствие, что кто устраняет одно бытие (Лицо), тот разрушает все целое (Троицу)⁶¹⁵. Троица должна оставаться всегда одинаковой и неизменной, какова Она есть в своем существе. «Мы не можем», говорит Богослов, «ничего в Ней ни прибавить, ни отнять, ни убавить»⁶¹⁶... Мы не боимся упрека в тритеизме, тем более, что многие из наших противников (в особенности македониане) открыто проповедуют двубожие, а другие не

признают, вопреки нашему учению, единство божественной природы⁶¹⁷. Мы признаем Отца в Сыне и Сына в Св. Духе, в которых крестились, в которых уверовали и с которыми соединились, различая Их прежде соединения и соединяя прежде различения (т. е. представляя в Них в одно и то же время и единство и различие), и не признаем трех за одно (т. е. Лицо), – так как Они не безличны и составляют не одну ипостась, – но веруем, что Они – одно Существо, так как Они – одно не по лицу, а по божеству (существу)»⁶¹⁸. В кратких словах св. Григорий представляет своим противникам учение о Св. Троице таким образом: “у нас», говорит он, «один Бог, потому что существует только одно божество, и то, что от Него, возводится к одному, хотя мы веруем и в Трех, ибо Они равны по божеству и совечны по бытию; Они нераздельны ни по воле, ни по силе, и в Них нет ничего такого, что свойственно вещам делимым; напротив, короче сказать, Божество нераздельно в отдельных»⁶¹⁹.

Но все эти рассуждения и доказательства Богослова могли бы показаться некоторым еще недостаточными и неубедительными. Поэтому он обращается к доказательствам другого рода. Св. Писание и церковное Предание, – вот источники, из которых он почерпает свое учение о Св. Троице, и полное согласие последнего с этими главнейшими основаниями христианского знания не оставляет места ни малейшему сомнению в истинности его.

Из всех мест св. Писания, относящихся к догмату о Св. Троице, св. отцы Церкви останавливали свое внимание, прежде всего, на известной формуле крещения (Матф. 28:19), находя в ней полное и ясное указание Лиц Св. Троицы в Их порядке⁶²⁰. И св. Григорий Богослов находит в этих словах Писания «порядок богословия» (τάξις τῆς θεολογίας)⁶²¹. Здесь три Лица Св. Троицы различаются посредством соединительной частицы *и* (καὶ), стоящей перед именем каждого Лица, чем указывается на самостоятельное бытие; выражение же: *во имя* (εἰς τὸ ὄνομα), общее для всех трех Лиц Св. Троицы, соединяет Их в одно и указывает на Их равенство и единосущие. Кто же осмелится – рассуждает Богослов – под одним общим именем представлять

и Бога, и тварь и приписывать им одинаковое достоинство? Согласно с данной заповедью Спасителя, мы, действительно, крестимся во имя Сына и Духа так же, как и во имя Отца. Но не мыслимо, чтобы мы крестились во имя раба или твари, подобной нам. Без сомнения, наш Спаситель не давал нам такой заповеди. Таким образом, если Отец – Лицо божественное, то таковыми же должны быть и Сын, и Дух Святой. И само имя «Отец» уже указывает на отношение к Сыну: в каком смысле один называется Отцом, в том самом и другой называется Сыном. Поэтому – заключает св. Григорий – мы можем смело воскликнуть: «не солгу Тебе, безначальный Отец; не солгу Тебе, едиnorodный Сын; не солгу Тебе, Дух Святой! Знаю, кого я исповедал»⁶²². Унижать или отделять одно (Лицо) от трех – значит унижать и исповедание, и возрождение, и обожение, и надежду (на вечную жизнь). К этому ведет нас великая тайна; к этому ведет вера в Отца и Сына и Св. Духа и в общее имя; к этому ведут возрождение, отречение от безбожия и исповедание Божества; ибо это последнее (т. е. Божество) – Их, общее имя»⁶²³. Эти мысли не раз повторяет св. Григорий и в других местах своих творений, варьируя посредством различных риторических фигур. Так, в одном месте он восклицает: «о, жалкое мое просвещение, если я после омовения (т. е. крещения) снова стал нечистым, если я вижу, что неочищенные светлее меня, если я стал игрушкой зловерия крестившего, если я ищу лучшего духа и не нахожу! Дай мне другую купель, и потом будь худого мнения о первой. Зачем завидуешь мне в совершенном возрождении? Зачем делаешь меня жилищем твари, когда я стал храмом Духа, как Бога? Зачем одному у меня воздаешь честь, а другое бесчестишь, нечестиво рассуждая о Боге, чтобы отнять у меня благодать, или – лучше сказать – меня самого отнять у благодати? Нет, новый богослов, или все почитай, или все бесчести, чтобы, при твоём нечестии, тебе быть хотя последовательным и не рассуждать о природе бестелесной неодинаково»⁶²⁴.

Другие библейские свидетельства о Св. Троице приводятся у св. Григория, как и у других отцов, при раскрытии и изложении учения о каждом Лице Св. Троицы в отдельности. При этом,

между прочим, нельзя не отметить того обстоятельства, что св. отцы не пользовались в этом случае тем ясным свидетельством, какое находится в первом послании св. Иоанна Богослова (5:7): *трие суть свидетельствующие на небеси: Отец, Слово и Св. Дух: и сии три едино суть*⁶²⁵. Св. Григорий приводит только слова следующего (8-го) стиха: *трие суть свидетельствующие, дух, вода, кровь, и – именно по следующему поводу. Еретики (евномиане) возражали православным: «единосущные счисляются, а не единосущные не счисляются (под счислением же разумеется подведение под одно число); отсюда необходимо следует заключение, что у нас три бога; между тем как мы свободны от этой опасности, потому что не признаем единосущия Лиц»; при этом они ссылались на библейский способ речи, по которому под один предикат или под одно число подводятся только предметы однородные и единосущные. Св. Назианзин опровергает это возражение указанием на многочисленные места св. Писания, в которых выраженное еретиками правило неприложимо. К числу последних он относит и приведенные слова св. Иоанна Богослова (1 посл. 1:8), говоря при этом: «ужели, по твоему мнению, Иоанн выражается неправильно, когда в соборных посланиях говорит, что » *τρεῖς εἶναι τοὺς μαρτυροῦντας, τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἶμα*»? – во-первых, потому, что осмелился счислять неоднородные вещи, тогда как ты усвояешь это только единосущным (ибо кто скажет, что перечисленные вещи одинаковой сущности?), а во-вторых, допустил этимологическую ошибку, поставив, вопреки правилам как твоим, так и грамматическим, слово « *τρεῖς*» в мужском роде, при трех именах среднего рода (*τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἶμα*)? Но что приличнее для Божества, спрашивает св. Богослов своего противника, употребить ли слово *три* в мужеском роде, и потом представить одно, одно и одно, или, сказав: один, один и один, обозначить их *тремя* не в мужском, а в среднем роде?»⁶²⁶.*

Но если не так много свидетельств о Св. Троице наш Богослов берет из св. Писания, то вполне достаточное основание и доказательство истинности своего учения он находит в другом источнике христианского богословия – св.

Предании; так как в последнем уже совершенно ясно и с величайшей подробностью раскрывается то, что в св. Писании выражено кратко. Между тем авторитет того и другого источника христианского вероучения в глазах св. Григория совершенно одинаков, и веровать в свидетельства одного, по его мнению, необходимо христианину так же, как и в свидетельства другого. Вот почему он в доказательство истинности предлагаемого и защищаемого им учения о Св. Троице указывает на то, что оно так же древне, как самое христианство, и проповедовалось древнейшими церковными учителями⁶²⁷. Последние суть самые лучшие и достовернейшие свидетели христианской истины, и их учение – надежнейшее руководство к сохранению чистоты главнейшего христианского догмата, а потому должно служить высочайшим авторитетом для каждого христианина. И если где, то именно в таких глубочайших и непостижимых истинах, каков догмат о Св. Троице, по словам св. Григория, «мы должны руководиться более авторитетом и верой, нежели разумом»⁶²⁸. Язычники, в лице императора Юлиана, как мы уже видели выше⁶²⁹, возражали против этого христианского принципа веры, говоря: «словесные науки (λόγοι) и классическая образованность (τὸ ἑλληνίζειν) наши, а ваше достояние – грубость и необразованность, так как у вас вся мудрость состоит в одном слове: «веруй!». Но св. Григорий совершенно справедливо на это замечает, что над этим едва ли будут смеяться даже так уважаемые императором пифагорейские философы, у которых выражение: « αὐτὸς ἔφα» служит первым и высшим догматом, уважаемым более, чем самые золотые или – вернее сказать – свинцовые стихи; так как у пифагорейцев, после первой, столь известной, «философии молчания», принято было за правило, о каких бы предметах ни спрашивали, дать ответ, а потом, когда потребуют доказательств, не отвечать ничего, кроме: «так полагал Пифагор», и это выражение служило доказательством не подлежащим никакой проверке и исследованию. «Но выражение: » αὐτὸς ἔφα«, спрашивает св. Назианзин, «не тоже ли самое, только в других буквах, что и наше: » πίστευδον«, над которым вы не перестаете издаваться и ругаться?»⁶³⁰. «Ибо наше выражение означает то, что нельзя не

верить словами мужей богоносных, и то обстоятельство, что они достойны полного вероятия, служит таким доказательством их слов, которое крепче всякого логического довода и опровержения»⁶³¹. Впрочем, если христианское учение основывается главным образом на авторитете Предания, то, с другой стороны, – заявляет Богослов, – на стороне его стоит и разум с его сильнейшими и неопровержимыми никакой софистикой доказательствами. «Величественное по своим истинам (внутреннему достоинству) и свидетельствами свыше (внешними доказательствами), оно – учение и древнее, и новое; – древнее по предсказаниям и просвечивающим в нем мыслям Божества, новое – по последнему Богоявлению и чудесам, какие были вследствие его и при нем; оно – учение еще более величественное и славное по передаваемым и доселе сохраняемым правилам Церкви»⁶³². Но ничего не было бы несправедливее христианской веры, по словам Богослова, если бы она была достоянием одних мудрецов, искусных в слове и способных к логическим доказательствам, а простой народ оставался бы без веры, как без золота, серебра и всего, что дорого ценится на земле и чего многие с такими усилиями ищут⁶³³. Христианская вера передана отцами для всех, и это Предание мы должны тщательно хранить и защищать от всяких нападений; так, как только этот «драгоценный залог, полученный нами от отцов»⁶³⁴, и служит основанием истинного учения. Он сообщает единство православным, в противоположность догматическим разносям, всех еретиков⁶³⁵. У последних нет никакой веры, а есть только одно отрицание, нет никакого богословия, а только богохульство⁶³⁶; один старается превзойти другого богатством нечестия, и все как бы боятся не нечестия, а того, чтобы оказаться умереннее и человеколюбивее других⁶³⁷. Они торгуют истиной, подобно корчемникам (καπιλεύοντες τὴν ἀληθείαν)⁶³⁸, и, скрадывая буквы и смысл Писания, делают небезопасным путь к истине⁶³⁹. Совершенно иное, по словам св. Григория, мы видим у православных. «Они совершенно согласны между собой и в учении о Боге представляют такое единство и согласие, какое заключается, – если не много будет сказано, – в Божестве с

Самим Собой; у них одни уста и один голос (Быт. 11:1). Едиными устами и единым сердцем они прославляют Отца и Сына и Св. Духа, и Бог находится с ними, соединяя соединяющих и прославляя прославляющих Его»⁶⁴⁰.

Из учения св. Григория о единстве и троичности Божества, выставленного против современных ему еретических систем, несостоятельность последних видна уже сама собой. Великий христианский Богослов, как мы видели, признает монархию Божества в смысле единства и тождества божественной природы или существа; троичность же в Божестве понимает в смысле ипостасного различия в Боге, которое есть результат, внутренних имманентных актов или внутреннего движения и деятельности Божества. Таким образом, единство и троичность Божества он рассматривает в двух отношениях, различие которых составляет, по его сознанию, необходимое условие истинного богопознания. По православному учению, Бог един *по существу* и троичен в *Лицах*, при чем существо (οὐσία) Божие не то же, что Лицо (ὕποστασις)⁶⁴¹. Между тем еретики игнорировали всякое различие между этими двумя понятиями, признавая их тождественными, и отсюда то и произошли все их заблуждения. Так, савеллианство, выходя из идеи единства существа Божия (μία ἐστὶ ἡ θεῖα φύσις) и отождествляя понятия «οὐσία» и «ὕποστασις», пришло к признанию *единства Лица* в Боге (μία Θεοῦ ἡ ὑπόστασις)⁶⁴². Тритеизм, наоборот, выходя из идеи троичности Лиц (τρεῖς ὑποστάσεις) в Божестве и смешивая понятие «ὕποστασις» с «οὐσία», признал в Боге *три существа* (τρεῖς φύσεις)⁶⁴³. Арианство, выходя из идеи личного различия в Боге (ἐτέρα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἡ ὑπόστασις) и смешивая те же самые понятия, пришло к признанию различия между божественными Лицами по существу (ἐτέρα οὖν φύσις)⁶⁴⁴. Но если принцип отождествления двух совершенно различных понятий – οὐσία и ὑπόστασις – не выдерживает критики, как это с несомненностью доказал св. Григорий Богослов в своем учении о Св. Троице, то отсюда само собой следует признать несостоятельность и всех упомянутых еретических доктрин. Вместе с тем сами собой падают и все софистические возражения еретиков против православного учения о Св.

Троице, – возражения, вытекающие из ложного смешения понятий «субстанции» и «лица» и грубого представления божественной природы. Полемизируя с еретиками по вопросу о Св. Троице, наш Богослов не оставляет без внимания и их софизмов, выставленных против православного учения. Как прах разлетаются последние перед его мощным диалектическим умом и среди мрака еретических заблуждений православный догмат о Св. Троице является в бессмертных творениях св. Григория во всем своем свете и величии. Так, как возражения еретиков направлены главным образом против православного учения о каждом Лице Св. Троицы в отдельности, то и полемика против них нашего Богослова естественнее всего может быть представлена при изложении его догматического учения о каждом Лице Св. Троицы в особенности.

2) Учение о Лицах Св. Троицы

С общим учением о Св. Троице в прямой и тесной связи находится учение о каждом Лице Ее в отдельности, при чем, весьма естественно, правильное понятие о Св. Троице ведет к истинному представлению и о Ее божественных Лицах, какое, именно, дает нам православное учение, и, наоборот, ошибочное понимание троичности в Боге необходимо влечет за собой отрицание или искажение истинного учения о Лицах Св. Троицы и Их взаимных отношениях между Собой. Последнее как нельзя более резко выразилось в тех еретических системах, с которыми мы встречались при рассмотрении общего учения св. Григория Богослова о Пресвятой Троице. Если савеллианство своей теорией слияния всех божественных Лиц в одну ипостась уничтожало Их реальное и самостоятельное бытие и в сущности кончало дело, по выражению нашего Богослова, «атеизмом», то две других системы – арианство и тритеизм – своим принципом различия божественных Лиц по существу совершенно разделяли Их и делали невозможными какие бы то ни было внутренние отношения между Ними. Это обстоятельство, очевидно, ставило новую задачу православным богословам: рядом с общим учением о Св. Троице они должны были как можно рельефнее выставить и подробнее раскрыть учение о каждом Лице Св. Троицы, при чем указать личные свойства, отличающие одно Лицо от другого, показать и и уяснить взаимные отношения между Ними и в то же время защитить православное учение от возражений, массой сыпавшихся на него со стороны различных еретиков. И в этом отношении св. Григорий Богослов является перед нами на высоте своего великого призвания. В бессмертных его творениях мы находим такое полное и основательное раскрытие церковного учения о каждом Лице Св. Троицы, которое, бесспорно, дает ему почетнейшее место в ряду других первоклассных церковных учителей, трудившихся вместе с ним и на той же почве.

А) Учение о Боге Отце

Учение о Боге Отце, как видно из истории догматических споров по вопросу о Св. Троице, было предметом сравнительно меньшего внимания и интереса в христианском обществе, нежели и учение о двух других Лицах Св. Троицы. И понятно почему. Сомневаться в божеском достоинстве или говорить о каких-либо недостатках и несовершенствах бесконечного, высочайшего и всесовершеннейшего Существа, каким признавали Отца безусловно все, очевидно, было делом невозможным; открывать в Нем что-либо новое и измышлять человеческим умом нечто большее, чем открыто о Боге вообще Самим высочайшим Существом, казалось нелепым и далее безбожным. При таком положении дела, речь о первом Лице Св. Троицы могла иметь место в догматических движениях только в том случае, когда вопрос касался отношений к Нему второго и третьего Лиц. Тем не менее, в силу тесной связи всех этих догматов, заблуждения еретиков, касавшиеся Сына и Духа Святого, необходимо должны были отразиться и на учении о Боге Отце и извратить его, по крайней мере, в тех пунктах, в которых оно близко соприкасается с учением о двух других Ипостасях Св. Троицы. В силу всех этих обстоятельств, св. Григорию, как и вообще православным богословам тогдашнего времени, не приходилось долго останавливаться на учении о первом Лице Св. Троицы: он кратко, но точно указывает личные свойства Бога Отца, строго отличая их от сущности и природы Божества, с которой смешивали их еретики, и затем определяет и раскрывает отношение Его к Сыну и Духу Святому.

Главное свойство, какое св. Григорий приписывает Богу Отцу, это -неначинаемость бытия (ἀνάρχιᾱ). Все Лица Св. Троицы несотворенны (ἀγένητοι), но нерожденное и неисходящее между Ними только одно – Отец. Он безначален (ἀναρχος). Ему, как Первопричине всех других существ, нельзя приписывать начала, т. е. Его нельзя производить из другого начала⁶⁴⁵. Отрицать безначалие Отца, по мнению Григория, значит допускать еще нечто высшее Троицы, значит

ограничивать Божество, отрицать Его абсолютность⁶⁴⁶. Это безначалие в абсолютном смысле принадлежит только одному Богу Отцу. Если же мы признаем безначальными в том же самом смысле Сына и Духа Святого, то отнимем у Отца Его личное свойство⁶⁴⁷. И Сын и Дух, по учению Григория, безначальны, но Они безначальны не в отношении к происхождению, а только в отношении ко времени. Оба Они имеют свое начало в Отце, только не во времени, и, следовательно, безначальны относительно и в известном смысле, Они происходят от Отца, но существуют не после Него, точно так же, как, например, свет сияет от солнца, но в то же самое время в нем имеет свое начало и причину⁶⁴⁸. Между тем Бог Отец безначален абсолютно: Он не имеет начала ни по происхождению, ни по времени.

Но, не исходя Сам ни от кого другого и будучи самобытным (ὁ ὄντως ὢν), Отец, по учению св. Григория, дал бытие всему, что существует: всякое бытие имеет свое начало и основание в Нем. И прежде всего, Он – начало бытия двух божеских Ипостасей, – Сына, который говорит о Себе, что Он произошел от Отца (Иоан. 8:42; 19:27, 30), и Духа, об исхождении которого свидетельствует Сын (Иоан. 15:16). Таким образом, Богу Отцу, кроме безначалия, принадлежит еще *отчество* и *изведение Св. Духа*. «Он», по выражению Григория «виновник божества Сына и Духа»⁶⁴⁹. Но при этом Богослов устраняет всякую мысль о времени: Сын и Дух имеют свое начало в Отце от вечности. Отчество не есть такое свойство, которое прибавилось Отцу впоследствии, напротив, Он называется «Отцом» в таком же вечном Смысле, в каком Он называется и «Богом». И вообще, рождение Сына и исхождение Св. Духа от Отца, по учению св. Григория, ни в каком отношении нельзя сравнивать с происхождением тварей⁶⁵⁰. Так как Сын и Дух Святой получают свое начало от Отца и возводятся к Нему, как своему виновнику, и так как основание единства Божества заключается в Отце, то на этом основании, по мнению св. Григория, в св. Писании иногда Он исключительно называется Богом или единым Богом, хотя, без сомнения, этим отнюдь не отрицается божеское достоинство двух других Лиц Св. Троицы,

а только выражается противоположность Его ложным богам⁶⁵¹. Точно также Отец называется *большим* Сына (Иоан. 5:18), по объяснению св. Григория, не только по отношению к человеческой природе Богочеловека, но и потому, что Он – начало Сына. Он одинаков и равен с Сыном по божеской, природе, но в то же время *больший*, как, виновник Его божества⁶⁵².

Из такого учения св. Григория о личных свойствах Бога Отца уже само собой вытекает его учение и об отношении первого Лица Св. Троицы к двум остальным. Безначальный Отец, по его учению, начало и виновник Сына и Св. Духа: первого Он рождает от вечности, а второго от вечности изводит из своего существа; но при этом, по своей божественной природе и существу, Он совершенно одинаков и тождественен с Ними. Это учение об отношении Бога Отца к Сыну и Св. Духу Григорий всего яснее раскрывает в своей полемике с современными ему еретиками. Ариане и евномииане, отвергая единосущие Сына с Отцом и приписывая божеское достоинство только одному Отцу, думали тем самым возвысить Его над Сыном, при чем похвалялись своим особенным почтением и любовью к Отцу. Но таким понятием об Отце, совершенно отделявшим от Него Сына, еретики, по мнению Богослова, нисколько не воздают Ему почтения, так как с этим понятием необходимо соединяется отрицание самого «отчества». В самом деле, чьим Он будет Отцом, если Сын Его по природе совершенно отличается от Него и ставится в ряд тварей Отца? Если Отец есть действительно *Отец*, то Он должен иметь Сына одинаковой с Ним природы или существа, так как сыном не может быть тот, кто или совершенно иной природы, чем отец, или, напротив, сливается с отцом⁶⁵³. Мало того: приписывая божескую природу исключительно только одному Отцу и совершенно лишая Его, таким образом Сына, еретики унижают и оскорбляют Отца, в чем, действительно, и упрекает их св. Григорий «Если ариане», говорит он, «хвалятся своим почтением к Отцу, то я спрошу их: кто более оскорбляет Бога (Отца), тот ли, кто признает Его началом такого Сына и такого Духа, какими вы представляете Их, или тот, кто признает Его

началом не такого Сына и не такого Духа, но одинаковых с Ним по естеству и равных в славе, какими исповедует Их наше учение? Но для тебя самого очень много чести иметь у себя сына, и тем выше эта честь, чем совершеннее во всем подражает он отцу и служит верным отпечатком родителя. И ты не так охотно согласишься стать господином тысячи рабов, как быть отцом одного сына. Неужели же для Бога есть что-либо выше чести быть Отцом Сына, который служит к увеличению, а не к уменьшению Его славы, а также – быть Изводителем Духа? Разве не знаешь, что, признавая Начало (т. е. начало Сына и Духа-Отца) началом тварей, ты не почитаешь самого Начала и оскорбляешь происходящих из Начала? Не почитаешь Начала, потому что ставишь Его началом чего-то ничтожного и недостойного Божества; оскорбляешь и Происходящих из Начала, потому что унижаешь Их и делаешь не только тварями, но даже ничтожнее самих тварей, если Они никогда не существовали, а вызваны к бытию только для тварей..., так как все, что существует для чего-нибудь другого, по своему достоинству ниже того, для чего оно существует»⁶⁵⁴. Между тем в православном учении нет ничего подобного: оно не отрицает ни отчества в Отце, ни унижает Его, признавая Его началом двух Лиц одинакового с Ним божеского достоинства и природы. Оно унижало бы Божество, если бы, исповедуя божеское достоинство и единосущие Сына и Духа Святого, признавало Их безначальными в таком же абсолютном смысле, в каком оно признает безначалие Отца, или если бы оно производило Их от какого-либо другого начала, а не от Отца. Но оно не ставит Их выше Отца и не удаляет от Причины, напротив, возводит к Ней и рождаемость Сына и исхождение Духа»⁶⁵⁵. Эти два акта, по учению св. Григория, принадлежат Отцу от вечности, и признание Их в Нем не соединено ни с какими заблуждениями и чуждо всех тех ложных выводов, какие делают противники единосущия с Отцом и божества Сына и Св. Духа. «Нет никакой опасности», говорит он, «признавать Сына *рожденным*, потому что Нерожденный, как бестелесный, при рождении не испытывает ничего свойственного телесному и материальному. Признание в Нем рождения совершенно согласно и с общим

понятием о Боге... Напротив, – продолжает Богослов, – я опасаясь исказить понятие о Божестве, если допущу в Божество тварь; потому что сотворенный – не Бог и сослужебный нам – не Владыка, хотя и приписывают Ему первенство между рабами и тварями и в этом одном оказывают снисходительность к Оскорбляемому»⁶⁵⁶. Бог Отец, по учению св. Григория, есть «истинный Отец в смысле гораздо более высокого и истинном, нежели в каком называются наши земные отцы, потому что Он – Отец в единственном, Ему только свойственном смысле: Он – Отец единственный, т. е. имеющий основание рождения единственно в Себе, а не в соединении с кем-либо, Он – Отец единственного Сына, т. е. Единородного; Он – исключительно Отец, т. е. не бывший никогда Сыном, и, наконец, Он – Отец всецело и всецелого Сына»⁶⁵⁷. В таком же точно смысле Бог Отец есть начало и Св. Духа, который предвечно исходит от Него. Акт исхождения, равно как и акт рождения, нужно понимать не в материальном, но в духовном смысле, как совершеннейшее сообщение Сыну и Духу Святому существа Бога Отца⁶⁵⁸. Таким образом, Бог Отец в учении св. Григория представляется верховным Началом, к которому возводятся и Сын, и Дух Святой; Он – единство Того и Другого⁶⁵⁹.

Нельзя не заметить, что везде, где только св. Григорий говорит о Лицах Св. Троицы, он употребляет имя «Отца» не для выражения божеского существа или деятельности, а для выражения только личного свойства, которое принадлежит первому Лицу Св. Троицы, или, частнее, для выражения отношения, в каком находится первое Лицо ко второму, т. е. к Сыну. Но не так понимали это имя противники православного учения о Св. Троице. Как, вообще, все названия личных свойств Отца они понимали в смысле наименований сущности Божества, так, в частности, и *отчеству* они приписывали значение сущности или деятельности высочайшего Существа и на основании такого воззрения делали некоторые возражения против православного учения об отношении Бога Отца к двум остальным Лицам Св. Троицы. Но с православной точки зрения не трудно было доказать несостоятельность их возражений. Св.

Григорий Богослов, подобно другим отцам, обращал внимание еретиков на то, что личные свойства Бога Отца нельзя считать сущностью Божества и наименование их нельзя смешивать с наименованиями божественной сущности, потому что они вовсе не определяют последней. «Несомненно», говорит он, «что безначалие или происхождение, как простое отрицательное понятие, нельзя признавать за определение сущности, так как последняя определяется не тем, чем она *не есть*, но тем, чем она именно *есть*»⁶⁶⁰. Неначинаемость бытия Отца только рассматривается по отношению к природе (*περὶ τὴν φύσιν*), но отнюдь не выражает самой природы или сущности Божества. Точно также и отчество не выражает собой сущности Божества, а только показывает отношение первого Лица Троицы к другому Лицу, подобно тому, как, например, «тем самым, что я друг или родственник другого лица, еще не определяется моя природа, а только показывается мое отношение к другому». Выходя из ложного понимания имени «Отца», евномииане, между прочим, делали следующее возражение православным: «имя Отца есть выражение или сущности (*οὐσία*), или деятельности (*ἐνεργεία*) Божества. Если оно – выражение сущности Божества, то Сын должен быть иной сущности, чем Отец (*ἑτεροοῦσιος*), потому что сущность Божества только одна, и она принадлежит именно Отцу, если же оно -выражение деятельности Божества, то, очевидно, Сын *сотворен*, а не *рожден*, потому что где действующий, там должно быть и произведение, а произведение не может быть тождественным по своей природе с творцом»⁶⁶¹. Но св. Григорий решительно опровергает эту хитрую дилемму еретиков говоря: «я согласился бы с вашим делением, если бы необходимо было признать одно из двух; но гораздо справедливее будет, минуя того и другого, сказать вам, мудрецам, третье, – что слово «Отец» есть выражение не сущности и деятельности Божества, а отношение, в каком находится Отец к Сыну или Сын к Отцу»⁶⁶². Сущность же Божества познается во всех трех: в Начале, Творце и Совершителе, т. е. в Отце, Сыне и Св. Духе»⁶⁶³. А общую деятельность этих трех Лиц во вне с Их характеристическими особенностями показывают нам три предлога (Рим. 11:36): *ἐξ*,

διὰ и εἰς. Отец – Лицо, *из* которого все, источники всякого бытия; Сын – Лицо, *через* которое все (Иоан. 1: 2–3), начало всего мира; Дух Святой – Лицо, в котором все совершается или к которому все направляется; Он – совершитель всей христианской жизни и конечная цель христианской деятельности⁶⁶⁴.

То же самое учение о Боге Отце св. Григорий раскрывает и дополняет при изложении учения о Боге Сыне и Боге Духе Святом.

Б) Учение о Боге Сыне

Из всех христианских догматов едва ли можно указать такой, который возбуждал к себе столько интереса и внимания, как догмат о втором Лице Св. Троицы. Если история третьего и четвертого веков христианской церковной жизни считается историей догмата о Св. Троице, то, говоря частнее, надо по всей справедливости сказать, что это была история по преимуществу догмата о *втором Лице* Св. Троицы. Ни один христианский догмат не был предметом таких жарких и оживленных споров и не выдержал столько нападений со стороны еретиков, как именно догмат о Сыне Божиим. Если в антитринитарных системах 3 века он выступает еще не с такой рельефностью, то в арианских системах 4 века он является, можно сказать, уже исключительным предметом суждений. В желании примирить христианское учение о троичности Лиц при единстве Божества, еретики, во имя идеи строгого монотеизма, пришли к отрицанию божества второго и третьего Лиц Св. Троицы, признав за Божество в собственном смысле только одно первое Лицо, и так как после Отца в порядке Лиц следует Сын, то на Нем прежде всего и должно было сосредоточиться внимание еретиков. Выходя из принципа неравенства Сына Божия с Отцом и с логической последовательностью развивая свою систему, ариане и евномиане сделали все, чтобы только унижить Личность Сына Божия и, удалив Его на бесконечное расстояние от Отца, поставили в разряд тварных существ; вместе с тем, согласно с основным началом своей теории, они придумали массу возражений против православного догмата о божестве и единосущен Его с Отцом. Но, с другой стороны, и Церковь проявила в это тяжелое время догматической борьбы такую изумительную силу и несокрушимую твердость, какой мы не видим ни в какую другую эпоху ее истории. Никогда еще не являлось столько великих и славных мужей, с такой настойчивостью и самоотвержением боровшихся с врагами истины, как именно теперь. Целый ряд первоклассных светил Церкви выступил на защиту и уяснение попираемого еретиками

догмата о Сыне Божиим и в своей неутомимой деятельности по данному вопросу достиг таких блестящих результатов, выше которых мы не видим ничего ни в предыдущее, ни в последующее время. Имена свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого и Григория Нисского, с которыми мы встречались, характеризуют религиозное состояние Востока в 4 веке, красноречивее всего говорят о том, что именно сделано было Церковью этого времени по вопросу о втором Лице С в. Троицы. К этим великим учителям с равным правом на великое значение должен быть причислен и Богослов – Назианзин, который, держась направления одинакового с упомянутыми отцами, представить учение о Сыне Божиим, не только согласное с их учением, но в некоторых пунктах и дополняющее его.

После того как арианская система с такой силой поражена была св. Афанасием в самом ее основании, поборникам православия не было уже нужды входить в подробный анализ ее и вновь опровергать ее. Поэтому св. Григорий не столько занимается опровержением заблуждений еретиков, сколько старается отразить их нападения на православный догмат, утвердить последний на прочных богословских и философских основаниях и раскрыть положительное учение Церкви о божестве, предвечном рождении и единосущии Сына Божия с Отцом, хотя в то же время в некоторых местах и указывает на ошибочность и нелепость арианских идей, особенно в крайних их выводах (у евномиан).

Противники божества и единосущия Сына Божия с Отцом основывали свою теорию и возражения против православного учения на началах философии (в особенности Аристотелевой)⁶⁶⁵, на св. Писании и Предании. Но последнее у них составляло ее общее и открытое Предание вселенской Церкви, а только частные мнения, притом тайные и малоизвестные, которые не имели в пользу своей достоверности никаких доказательств, и потому лишены были всякого авторитета⁶⁶⁶. На этом основании св. Григорий Богослов не обращает на него никакого внимания и останавливается только на философских основаниях еретической доктрины и

доказательствах, заимствованных еретиками из св. Писания. В том и другом случае, полемизируя с арианами и евномианами, он всегда становится на почву своих противников и поражает их собственным же их оружием. Вот в сущности его полемика.

Выходя из основного положения своей теории о тварности Сына Божия, ариане и евномиане старались, прежде всего, опровергнуть православное учение о рождении Сына Божия от Отца, как основание единосущия Его с Отцом. Все возражения их в этом случае основываются на неправильном понимании непостижимого божественного акта рождения. Рождение Сына Божия от Отца они не могли себе представить иначе, как только в смысле чисто внешнего, плотского акта, в смысле простого отделения Сына из существа Бога Отца. Отсюда, прежде всего, они заключали, что рождение Сына Божия от Отца должно было совершиться в определенное время, и с насмешкой спрашивали православных: «когда же именно последовало это рождение?». На это св. Григорий отвечает: «оно последовало прежде самого когда, или, выражаясь несколько смелее, тогда же, когда и Отец. А когда Отец? Не было времени, чтобы не было Отца. Следовательно, не было времени, чтобы не было Сына и Духа Святого»⁶⁶⁷. Но, не удовлетворяясь этим объяснением, еретики возражали, что сами понятия: «родил» и «родился», употребляемые православными, указывают на начало рождения. Св. Григорий соглашается допустить вместо выражения «родился» (γεγέννηται) выражение «рожден, от начала» (ἧ ν ἀπ ἀρχῆς γεγεννημένος), замечая, что в этом он нисколько не противоречит истине и Писанию, так, как в самом св. Писании немало таких примеров, где «времена употребляются одно вместо другого, – и это не только в отношении к прошедшему или настоящему, но и к будущему»⁶⁶⁸. Но, допуская начало (ἀρχή) Сына и Духа Святого, Богослов понимает под этим началом Их общее Начало (τὸ αἴτιον) – Отца, а отнюдь не начало во времени⁶⁶⁹. Сын Божий, по его учению, как Творец мира, существующий прежде мира и, следовательно, прежде времени, – так как время не может быть без мира и прежде мира, – не подлежит времени и его условиям; Он вне всякого времени, выше всяких условий времени, вечен. Он и

Дух Святой могут быть признаны невечными только тогда, когда мы признаем во времени Отца. «Если было время, когда не было Отца», – говорит Богослов, – то было время, когда не было Сына; а если было время, когда не было Сына, то было время, когда не было и Духа Святого. Если один был от начала, то были и все три. Если ты унижаешь одного, то я смело скажу, что ты не возвышаешь и двух других»⁶⁷⁰. Далее, еретики выводили отрицание вечности рождения Сына Божия из понятия «отчества», спрашивая: «какой отец не начинал быть отцом»? Но св. Григорий легко опровергает это возражение своих противников. Он говорит им, что тот отец не начинал быть отцом, который вообще не начинал своего бытия, а у кого началось бытие, тот начал быть и отцом. Бог Отец никогда не начинал своего бытия; Следовательно, не начиналось и Его отчество: Он – Отец не во времени, а от вечности; Его отчество так же вечно, как и Его бытие⁶⁷¹. Наконец, евномииане выставляли против учения о вечности рождения Сына Божия следующую дилемму. «Если Бог не переставал рождать», возражали они, «то рождение еще не кончено; когда же Он перестанет рождать? Если же перестал, то, конечно, и начал». Оставляя без внимания первую часть этой дилеммы, св. Григорий дает ответ на вторую ее половину. Он со своей стороны не допускает необходимости сделанного противниками вывода о начале рождения Сына и делает им, в свою очередь, подобное же возражение, обнаруживая тем самым нелепость их заключения. Если – говорит он, – прекращающееся, по их словам, началось, то, без сомнения, непрекращающееся не начиналось. Теперь что же сказать о человеческой душе или ангельской природе? Так как они начались, то, значит, они прекратятся; а если не прекратятся, то, как видно из их положения, и не начинались? Но они и начались и не прекратятся. Следовательно, выставленное еретиками положение, что прекращающееся началось, несправедливо⁶⁷².

Дальнейшие возражения ариан и евномииан против православного учения о рождении Сына Божия от Отца касаются образа или способа этого акта и вытекают из ложного их понимания последнего, в смысле естественного плотского

акта. Св. Григорий Богослов всей силой вооружается против такого материального представления непостижимого божественного акта рождения, устраняет безусловно всякую аналогию его с рождением тварей и рассматривает его, как нечто превышающее человеческий разум и недоступное его пониманию. «Не важно же было бы рождение Сына», говорит он, «если бы оно было постижимо и для тебя, который не знает и своего собственного рождения, или, если и знаешь, то очень мало и притом то, о чем стыдно и говорить, а между тем считаешь себя всезнающим». Указав, после этого, как мало человек знает о своем собственном существе, как мало для него понятно его собственное рождение, связь его души с телом и т. п., Богослов продолжает: «да если бы ты и постигал свое рождение, то отсюда еще не следует, что тебе известно и божественное рождение. Но ты не знаешь и своего; как же тебе знать божественное? Ибо насколько Бог непостижим в сравнении с человеком, настолько и божественное рождение непостижимее твоего рождения... Для тебя важно знать и то, что Сын *родился*. А как? Знания этого я не могу приписать даже ангелам, не говоря уже о тебе. Если хочешь, то я объясню тебе, как Он родился: Он родился так, как это знают родивший Отец и рожденный Сын. А все прочее неизвестно и превышает твою близорукость»⁶⁷³. Представляя рождение Сына Божия недоступным для человеческого разума с точки зрения православного учения, св. Назианзин в то же время напоминает своим противникам, что и их учение о тварности Сына Божия в сущности своей остается непонятным. «Ты спрашиваешь», – обращается он к своему противнику, – «как Сын рожден? Но скажи мне: как Он сотворен, если, по твоему мнению, Он сотворен? И здесь тоже затруднение. Ты скажешь, быть может, что Он сотворен волей и словом. Но этим ты сказал еще не все; остается договорит, откуда воля и слово имеют силу действия; потому что человек не так творит»⁶⁷⁴.

Понимая рождение Сына от Отца в смысле простого плотского акта, евномиане ставили такое возражение православным: «всякое рождение сопровождается страданием; каким же образом рождение Сына бесстрастно (οὐκ

ἐμπάθής)?"⁶⁷⁵. Св. Григорий отвечает им, что они имели бы основание спрашивать об этом, если бы рождение Сына было рождением плотским, органическим, человеческим (каково было рождение Сына Божия, от Девы Марии); но так как это рождение – акт чисто духовный, как действие Слова, которое было у Бога, то, очевидно, их вопрос не имеет никакого смысла⁶⁷⁶. Когда мы слышим о Сыне *Божием*, то и рождение должны представлять достойным Бога, чуждым всякого страдания, духовным. Как духовное (κατὰ τὸ πνεῦμα), рождение Сына Божия совершенно отлично от рождения плотского (κατὰ σαρκά). Если телесное рождение страстно, то духовное – бесстрастно. Устранив, таким образом, возражение противников, св. Григорий, в свою очередь, спрашивает их: «каким образом Сын есть Бог, если Он – тварь (κτίσμα), а тварь – не Бог?». Затем, напомнив им, что страдание имеет место только в творении, и представив всю нелепость их понимания рождения Сына, как акта чисто физического, он заключает замечанием; что «Богу, обладающему бытием отличным от нашего, необходимо приписывать и рождение отличное от нашего»⁶⁷⁷.

Далее, евномиане предлагали православным еще следующего рода дилемму: «Отец родил Сына по воле, или против воли; если Он родил против воли, то Он подвергся принужденно (τέτυράννηται), кто же принудил Его, и как Он – несвободный может быть Богом? Если же Он родил по воле, то Сын есть сын воли или хотения (ουελήσεως υἱὸς ὁ Υἱὸς), как же Он от Отца?»⁶⁷⁸. Св. Григорий, с одной стороны, опасался представлять рождение Сына Божия от Отца, как акт природной божественной необходимости, и допускать его против воли Отца⁶⁷⁹, а с другой – он не хотел допустить и того, что Сын родился по воле Отца, как по своей «творческой» причине, так как этим отрицалось бы единосущие Сына с Отцом, и Сын представлялся бы творением Отца, чего именно и хотели евномиане. Поэтому он противопоставляет упомянутому возражению *argumentum ad hominem*, спрашивая своего противника: «а ты сам, говорящий без затруднения обо всем, что тебе захочется, родился по воле или против воли своего

отца? Если против воли, то он принужден. Какое насилие! Кто же принудил его? На природу указать ты не можешь, потому что она чтит целомудрие. Но если ты родился по воле отца, то из-за нескольких слогов ты лишаешься своего отца, потому что ты уже становишься сыном воли, а не отца». То же самое доказательство св. отец применяет и к Богу в отношении Его к миру. «Бог сотворил мир», спрашивает он, «по воле или против воли? Если против воли, то и здесь насилие и принуждение; а если по воле, то лишаются Бога как все твари, так и особенно ты, изобретатель таких заключений, пускающийся в подобные мудрствования; потому что между тварями и Творцом становится преградой посредствующая воля»⁶⁸⁰. Но на этом св. Григорий не останавливается; он продолжает разоблачать нелепость евномианского возражения и показывает, до какого абсурда оно может довести, говоря: «Отец – Бог по воле, или против воли? Если Он – Бог по воле, то, когда начал хотеть? Конечно, не прежде, чем существовать, потому что прежде ничего не было; или в Нем одно хотело, а другое определялось хотением, и потому Он состоит из частей? Не будет ли Он, по твоему мнению, произведением хотения? А если Он – Бог против воли, то что заставило Его быть Богом? И как Он может быть Богом, если Он принужден, и принужден не к чему-либо другому, а именно к тому, чтобы быть Богом?»⁶⁸¹. Последний из этих аргументов Григория Богослова, которыми он разоблачает одностороннюю софистику своих противников, уже близко подходит к правильному решению данного вопроса и дает для этого некоторые основания. Бог есть Бог в силу своей природной необходимости; Он носит основание своего бытия в Себе Самом, и Его воля при этом есть только воля *сопутствующая*, а не *предшествующая*. Точно также и Сына Он рождает в силу полноты своего существа, и Его воля участвует в этом только в смысле сопутствия. Таким образом, опасаясь представлять рождение Сына от Отца, как акт божественной необходимости, которая налагает на виновника рождения как бы внешнее принуждение (βία) и сам акт делает несвободным (ἀκούσιον), св. Григорий признает основанием божественного акта рождения внутреннюю необходимость

природной воли Божества. Сын Божий, по его учению, есть Сын любви не только свободной, но существенно необходимой любви Отца (Иоан. 17:24); Он – благоволение Отца (Лук. 3:22). Свобода и необходимость одна другой сопутствуют в Божестве. Поэтому, положение: «Сын рождается по воле Отца», взятое в исключительном смысле, как отрицающее собой рождение Сына по природе или существу Отца, ложно; оно несправедливо и в том отношении, что воля является здесь чем-то посредствующим между Отцом и самим актом рождения Им Сына, чего нельзя допустить в Божестве. Отец рождает Сына по природе и по воле; Он – Отец по своей природе и по своему хотению⁶⁸².

Выходя из положения православных, что Отец родил Сына по природе (κατὰ φύσιν), и соединяя его с другим положением, – Отец больше Сына, – противники единосущия Сына Божия с Отцом делали следующее возражение: «если Отец больше Сына, как виновник Его, и если Он – виновник Его по природе, то Он больше Сына по природе». Неправильность этого умозаключения св. Григорий находит в том, что выражениям относительным здесь дается значение общее и безусловное, или – выражаясь научным языком – делается заключение «от частного к общему». «Мы» – говорит он – «употребляем понятие «большой» в отношении к виновнику по природе; а еретики относят это к природе вообще и вводят понятие «большой по природе». В этом случае, по словам Богослова, они поступают так же, как если бы мы сказали, что известный человек мертв, а они заключили бы просто, что человек вообще мертв»⁶⁸³. А чтобы представить ошибку своих противников еще с большей наглядностью, св. Григорий со своей стороны приводит несколько примеров подобных умозаключений. «Надо» – говорит он – «различать, о чем и что говорится. Иначе и я, взяв положение: «Отец больше по природе», и прибавив к нему: «а что по природе, то не всегда больше, или не всегда отец», – могу сделать заключение: «большее не всегда больше», или: «отец не всегда отец». Или еще другой пример: «Бог есть существо; но существо не всегда бывает Богом; отсюда само собой следует заключение: Бог не всегда Бог. Но, по моему

мнению, -заключает Богослов, – это – ложное умозаключение, известное на философском языке под именем умозаключения от частного к общему»⁶⁸⁴.

Опровергнутые с этой стороны, ариане и евномиане пытались подорвать православное учение о единосущии Сына Божия с Отцом другим способом. Принимая личные свойства – нерождаемость Отца и рождаемость Сына – за сущность Божества, они с этой стороны находили различие между сущностью того и другого. «Нерожденное и рожденное», говорили они «не одно и то же (οὐ τὰὐτόν); а, если так, то и Сын не одно с Отцом». Св. Григорий хорошо понимал, что этим софизмом отрицается божество или Сына, или Отца; потому что, если признать сущностью Божества нерождаемость, то рождаемость уже не будет сущностью, а если признать за сущность последнюю, то не будет сущностью первая. Но он в то же время ясно видел несостоятельность и ошибочность этого софизма, и потому опровергает его без всякого затруднения. Он допускает, что «несотворенное» и «сотворенное» не могут быть тождественными по своей природе, но «рождающего» и «рождаемого» признает необходимо тождественными по природе, потому что, – как говорит он, – «сама природа рождающего и рождаемого требует, чтобы рождаемое по своей природе было тождественно с родившим». Впрочем, св. Григорий допускает различие по природе и между нерожденным и рожденным, если разуметь под ними сами нерожденность и рожденность; так как последние, действительно, не тождественны. Но если разуметь субъектов, которым принадлежат эти свойства, то они должны быть тождественными. «Глупость и мудрость», замечает он, «нетождественны между собой, однако, бывают в одном человеке, и существо ими не разделяется, а они сами различаются в одном существе. Точно также нерожденное и рожденное различаются в одном существе, именно – в Боге, но, по своему существу, они тождественны. Показав, таким образом, несостоятельность представленного еретиками софизма в том отношении, что в нем различается то, что по своей природе тождественно, св. Богослов с особенной силой

вооружается также против отождествления ими отдельных свойств с сущностью Божества. «Неужели», спрашивает он, «и бессмертие, и святость, и неизменяемость составляют сущность Божества? Но если так, то в Боге сущностей много, а не одна, или Божество сложено из них, потому что они не без сложения в Боге, если только составляют Его сущности. Но этого нельзя назвать сущностью Божества, потому что оно принадлежит и другим существам. Сущность же Божества составляет то, что принадлежит и свойственно только одному Богу». Правда, и нерождаемость принадлежит только одному Богу, но отсюда, по мнению Богослова, еще не следует, что Божество составляет только одна нерождаемость. Подобно тому, как Адам, будучи единственным созданием Божьим, в то же время не единственный человек, так и нерождаемость одна не составляет еще Божества, хотя она и принадлежит только одному Отцу; но и рожденное (т. е. Сын) есть также Бог, потому что и оно от Бога. Кроме того, нерождаемость, по мнению св. Григория, нельзя признавать сущностью Божества, – как это делают ариане и евномиане, – уже по тому одному, что это «понятие отрицательное, а не положительное; оно только показывает, что в Боге нет рождаемости, а не объясняет, что такое Бог по природе, или что такое нерожденный»⁶⁸⁵. Но если Сын тождественен с Отцом по существу, а Отец нерожден, то – возражали еретики – и Сын будет нерожден». Это возражение основывается опять на отождествлении еретиками личного свойства Бога Отца с сущностью Божества, и св. Григорий опровергает его точно таким же образом, как и предыдущий их софизм. Он признает заключение своих противников справедливым только в том случае, если бы нерожденность была сущностью Божества: тогда, действительно, говорит он, «Сын будет рожденным и вместе нерожденным». Но так как нерожденность – не сущность Божества, а только личное свойство Отца, отличающее Его от Сына, то заключение о нерожденности Сына, на основании тождественности Его с Отцом по существу, ложно. «Иначе», – говорит Богослов своему противнику, – «и ты будешь отцом своему отцу, если, будучи тождественным с ним по существу, ничем не будешь отличаться

от него. Очевидно, нужно отличать сущность Божью от личных свойств и считать последние непереходящими». При этом св. Григорий посредством различных примеров показывает, к каким нелепым выводам можно прийти, если не отличать сущности Божества от личных свойств⁶⁸⁶.

Наконец, выходя из своего принципа происхождения Сына Божия из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), ариане и евномиане предлагали православным такой вопрос: «Бог Отец родил Сына, существовавшего уже, или не существовавшего (ὄντα οὐκ ὑεγεννηκεν, ἢ οὐκ ὄντα)?» В первом случае уничтожается само понятие «рождения», так как нечто уже существующее не может еще когда-либо родиться. А во втором – или получается арианское положение, что Сын произошел из ничего, или является необходимость признать происхождение Его во времени. Но на это св. Григорий замечает, что вопрос этот применим только к человеку, который происходит некоторым образом отчасти из сущего, а отчасти из не сущего, или к первобытному веществу, которое сотворено из ничего, но никак не к Сыну Божию, так как здесь рождение совпадает с бытием, и оно *исперва* (1 Иоан. 1:1). «А есть ли что-нибудь древнее этого *исперва*», – спрашивает св. Григорий, – «чтобы нам в этом *древнейшем* положить бытие или небытие Сына?». Но если допустить что-либо древнее *исперва*, то оно уничтожится, по его мнению, не только в отношении к Сыну, но и в отношении к Отцу, если только применить к Нему вопрос о том, «из сущих Он, или из не сущих»; так как в этом случае, по словам Богослова, необходимо или признать двух отцов, – одного прежде существовавшего, а другого существующего, – или признать, что Отец Сам из не сущих. Отрицая, таким образом, справедливость той и другой части придуманного еретиками противоположения и разоблачая нелепость предложенного ими вопроса, св. Григорий предлагает им и со своей стороны несколько противоположений, доказывая тем самым возможность таких противоположений, в которых оба положения могут быть ложными. Так, спрашивая своих противников: «в чем время, – во времени, или не во времени?» – он находит невозможным дать правильный ответ ни на ту, ни на другую

половину вопроса, так как обе половины в нем ложны. Точно также он спрашивает самого противника: «был-ли ты сам при себе, когда рождался, находишься ли при себе и теперь, или тогда не был и теперь не находишься? Если находился и находишься, то кто находящийся и, кто тот, при ком он находится? Как один и тот же субъект стал тем и другим? Если же не находился и не находишься, то как и почему отделяешься сам от себя? Получив ответ от противника, что неразумно спрашивать об одном, находится ли он при себе, или нет, и что такой вопрос уместен только в отношении к другим, а не к себе одному, – Богослов заключает, что «еще неразумнее спрашивать о Рожденном *исперва*, существовал ли Он, или не существовал до рождения; так как подобного рода вопрос применим только к вещам, существующим во времени»⁶⁸⁷.

Но полемика св. Григория с арианами и евномианами не ограничивалась только опровержением их возражений диалектического и философского характера; она происходила и на почве св. Писания. Противники божества и единосущия Сына Божия с Отцом старались обосновать свое учение, как мы уже заметили, и на св. Писании. С этой целью они подыскивали в св. Писании такие выражения, которые, по-видимому, благоприятствовали их теории и стояли в противоречии с православным учением о равенстве и единосущии Сына Божия с Отцом. Сюда они относили, прежде всего, все те места св. Писания, которые указывают на человеческую природу Иисуса Христа и Его уничиженное состояние, и выставляли их, как противоречащие православным принципам о Сыне Божиим. Вот что мы находим у св. Григория об этом в его «третьем слове о богословии»⁶⁸⁸. «Мы признаем и исповедуем божество Сына», говорит он «на основании следующих великих и возвышенных выражений: *Бог, Слово, в начале, с началом, начало* (Иоан. 1:1; Псал. 109:3; Ис. 41:4), а также на основании названий: *Сын едиnorodный* (Иоан. 1:18), *Путь, Истина, Живот, Свет* (Иоан. 14:6; 8:12), *Премудрость, Сила* (1Кор. 1:24), *Сияние, Образ* (*χαρακτήρ, εἰκών*), *Печать* (Евр. 1:3; Прем. 7:26; Иоан. 6:27), *Господь, Царь, Сый, Вседержитель* (Быт. 19:24; Псал. 44:7; Апокал. 1:8). Все эти и подобные им наименования – говорит св.

Григорий – ясно приписываются Сыну и усвоены Ему, а равно и Отцу, и Духу Святому, не впоследствии, когда-либо, потому что Бог не может быть совершенным в смысле постепенного развития⁶⁸⁹. После этого Богослов перечисляет выражения, выставляемые еретиками в противоположность указанным им выражениям. Это – именно выражения: *»Бог мой и Бог ваш* (Иоан. 20:17), *болий* (Иоан. 14:28), *созда* (Притч. 8:22), *сотворил есть* (Деян. 2:36) *святи* (Иоан. 10:36), также: *раб* (Ис. 49:3), *послушлив* (Филип. 3:7), *даде* (Иоан. 5:22; 10:29), *навыче* (Евр. 5:8), *заповеда* (Иоан. 14:31), *посла* (Иоан. 10:36; 17:3), *не может о Себе творити ничесоже* (Иоан. 5:30), или говорит (Иоан. 12:49), или судит (Иоан. 12:47), или даровать (Матф. 20:23), или хотеть (Матф. 26:39). Сюда же относятся и те выражения, в которых приписывается Сыну неведение (Марк. 13:32), покорность (1Кор. 15:28), молитва (Лук. 6:12), вопрошение (Иоан. 11:34), преспеяние (Лук. 2:52), совершение (Евр. 5:9), и еще более унижительные выражения, например, спит (Матф. 8:24), алчет (Матф. 4:7), утруждается (Иоан. 4:6), плачет (Иоан. 11:35), находится в борьбе (Лук. 22:44), укрывается (Иоан. 8:59). «Быть может», – заключает Богослов свое перечисление, – «ты обратишь в упрек даже саму смерть и крест? Но, думаю, не коснешься воскресения и вознесения, потому что в них найдется нечто и в нашу пользу»⁶⁹⁰. Не вдаваясь в подробные объяснения каждого из приведенных им выражений, св. Григорий сначала делает общее замечание о том, как нужно относиться вообще ко всем выражениям св. Писания о Христе. «Возвышенные выражения», говорит он, «нужно относить к Божеству и природе, которая выше страданий и плоти, а выражения более унижительные – к Тому, кто сложен, истощил Себя и воплотился или вочеловечился, а потом превознесен». Отсюда, по его мнению, необходимо различать то, что говорится о божественной природе Иисуса Христа, и то, что относится к человеческой Его природе. А чтобы яснее и нагляднее представить это различие между выражениями св. Писания, относящимися к человечеству Иисуса Христа, и выражениями, свидетельствующими о Его божеском достоинстве, св. Григорий сопоставляет их одни с другими

таким образом: «Он (Иисус Христос) родился, но и прежде был рожден, – родился от жены, но и от Девы, – родился человечески, но и божески; – здесь без отца, но и там без матери. А все это признак Божества... Он положен был в яслях, но прославлен ангелами, указан звездой, почтен поклонением от волхвов.... Он бежал в Египет, но и все египетское обратил в бегство... Он крестился, как человек; но разрешил грехи, как Бог; – крестился не потому, что Сын нуждался в очищении, но, чтобы освятить воды. Он искушался, как человек, но победил, как Бог. Алкал, но наплатил тысячи и Сам есть хлеб животный и небесный (Иоан. 6:33, 36). Жаждал, но в то же время возгласил: *еще кто жаждет, да приидет ко Мне, и да пьет*, и обещал, что верующие источат реки воды живые (Иоан. 7:39). Утруждался, но Сам есть упокоение труждающихся и обремененных (Матф. 11:28)... Он молится, но в то же время и принимает молитвы. Плачет, но в то же время утешает. Спрашивает, где положен Лазарь, потому что был человек, но в то же время воскрешает Лазаря, потому что был Бог. Он продается и – за самую низкую цену (тридцать сребренников); но искупает мир и – высокой ценой (собственной своей кровью) ... Был мучен и язвен (Ис. 53:5); *но исцеляет всяк недуг и всяку язю* (Матф. 4:23). Возносится на древо и пригвождается; но восстанавливает нас древом жизни, спасает распятого с Ним разбойника и омрачает все видимое... Умирает, но животворит и разрушает смертью смерть. Погребается, но восстает. Нисходит в ад, но возводит из него души, восходит на небеса и придет судить живых и мертвых»⁶⁹¹.

Из этого сопоставления свидетельств св. Писания об Иисусе Христе нельзя не видеть, что в Нем различаются две, теснейшим образом соединенные, природы -божеская и человеческая, из которых каждая творила дела ей свойственные, только не вне другой и не отдельно от другой, и что возвышенные библейские выражения относятся к божеской, а унижительные к человеческой природе Искупителя. Но св. Григорий не ограничивается только этим общим замечанием и объяснением выражений св. Писания, приводимых еретиками в основание своего учения. Он рассматривает и объясняет в

отдельности множество таких мест св. Писания, на которые еретики обращали особенное внимание и которые они совершенно произвольно толковали в свою пользу и направляли против православного догмата о божестве, предвечном рождении и единосущии Сына Божия с Отцом.

Главное место, в котором ариане хотели найти полное подтверждение своей теории о Сыне Божиим, как твари, назначенной творить, находится в книге Притчей Соломоновых (8:22) и читается (по переводу 70-ти толковников) так: *κúριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*. Вопреки арианскому пониманию, св. Григорий объясняет это место в смысле совершенно православном. Приступая к объяснению его, он, прежде всего, не хочет разделять установившегося между некоторыми мнения, будто книге Притчей Соломоновых, по причине греховного падения ее автора, нельзя придавать священного авторитета. Точно также он не хочет видеть в этом месте олицетворения божественного свойства премудрости, хотя примеры олицетворения предметов, отвлеченных в Писании иногда и встречаются. Напротив, он соглашается, вместе с арианами, признать это место словами Самого Спасителя – истинной Премудрости. Но он совершенно расходится с ними в понимании выражения: «созда мя» (*ἔκτισέ με*). Между тем как еретики понимали его в смысле происхождения Премудрости или Сына Божия из небытия в бытие, св. Григорий относит его только к сотворенной, человеческой природе Иисуса Христа, противопоставляя ему другое выражение той же книги: *прежде всех холмов раждает мя* (ст. 25), которое, по его мнению, относится к божеской природе Христа. «Какое существо», говорить он, «не имеет причины? – Божество, потому что никто не укажет причины Бога; иначе она была бы первоначальнее Самого Бога. Но какая причина тому, что Бог ради нас принимает человечество? Та, чтобы все мы были спасены; так как иной причины здесь нет. Теперь, если мы находим здесь два выражения: *созда и раждает мя*, то объяснение дела просто: сказанное с прибавлением причины мы припишем человечеству, а сказанное просто, без указания причины, отнесем к Божеству. А так как –

продолжает Богослов – Соломон употребил с указанием причины или цели выражение *созда*, именно -присоединив к нему: *в дела своя*, между тем как выражение: *раждает мя* употребил без указания причины, то ясно, что Премудрость называется *сотворенной* по рождению *земному*, а *раждаемой* – по рождению *первому и более непостижимому*. Из такого объяснения св. Григорием выражения: *созда мя* уже само собой открывается смысл и другого выражения – *в дела своя*. Оно, по мнению Богослова, указывает на цель рождения Премудрости не в том смысле, в каком понимали ее ариане, т. е. чтобы создать через Нее весь мир, а совершенно в ином: Премудрость или Сын Божий рождается «для нашего спасения, чтобы, послужив плоти, рождению и немощам нашим, спасти содержимых под грехом»⁶⁹².

Далее, ариане утверждали, что царство Сына Божия не вечно, что оно прекратится, когда Сын, покорив врагов, Сам покорится Отцу. Основания для этого они находили в следующих словах св. Писания: *подобает бо ему царствовать, дондеже положить вся враги под ногама своима... Егда же покорит ему всяческая, тогда и сам Сын покорится покоршему ему всяческая* (1Кор. 15:25,28); также: *небеси прияти до лет устройства* (Деян. 3:21), и наконец: *седи одесную Мене, дондеже положу враги твоя подножие ног твоих* (Псал. 101:1). Но св. Григорий Богослов не находит в этих местах Писания ничего такого, что подтверждало бы еретическую доктрину. Указав своим противникам на ясное и прямое доказательство в св. Писании той истины, что *царствию Сына Божия не будет конца*, он обличает своих противников в неправильном понимании ими слова *дондеже* (ἄχρι или ἕως). «Это выражение», говорит он, «не всегда противопоставляется будущему времени, а, напротив, обозначая время до известного предела, оно не исключает и следующего за этим пределом». Как, например, с подобным значением выражения *дондеже* или *до*, Богослов указывает на слова Спасителя: *се Аз с вами есмь до скончания века* (Матф. 28:20). Кроме того, – говорит он, – надобно различать царство Христово двоякое: «Христос называется Царем, во-первых, как Вседержитель и Царь всех –

признающих и не признающих Его таким, а во-вторых, как приводящий нас к покорности и подчинивший своему царствию тех, которые добровольно признают Его Царем». В первом значении, по учению см. Григория, царство Христово бесконечно, а во втором – будет иметь конец, – когда Церковь земная соединится с обществом святых на небе. При этом, в свою очередь, нужно отличать акт покорения от самого царствования Христа: первый прекратится, но второе продолжится вечно⁶⁹³. Что же касается выражения св. Писания: *Сам Сын покорится* (ὑποταγῆσεται) *Отцу*, то св. Григорий объясняет его таким образом. Христос – говорит он – никогда не был непослушным или враждебным Отцу и никогда не уклонялся от Его воли. А потому, когда говорится, что Он «покорится Отцу», то в этом случае Он представляется, как Глава целого тела или Церкви, как представитель всего искупленного Им человечества, подобно тому, как Он называется за нас *клятвой* (Гал. 3:13) и *грехом* (2Кор. 5:21). Он, как глава тела, усвоит Себе и нашу непокорность. «Посему», говорит Богослов, «пока я непокорен, предан страстям и удаляюсь от Бога, до тех пор и Христос, единственно ради меня, называется непокорным. А когда все покорится Ему (т. е. познает Его и изменится), тогда и Он, совершив мое спасение, исполнит свою покорность; так как, по крайней мере, по-моему, мнению, в этом именно исполнении воли Отца и состоит покорность Христова». В том же самом смысле св. Григорий объясняет воззвание Спасителя на кресте: «*Боже, Боже Мой, вонми Ми, вскую оставил Мя еси* (Матф. 27:46), которое ариане толковали также в смысле своей теории. Не Сам Он – говорит Богослов – оставлен Отцом или собственным Божеством, которое, как думают некоторые, убоялось будто бы страдания, и потому скрылось от Страдальца, но в Лице своем Он изображает нас: мы были прежде оставлены и отвергнуты, а теперь восприняты и спасены страданиями Бесстрастного»⁶⁹⁴. Точно таким же образом св. Григорий объясняет и то, что Христос *навыче послушанию от сих, яже пострада*, а также – Его вопль, слезы, молитву и т. п. (Евр. 5:7, 8). Все это – говорит

он – совершается и чудесным образом совмещается (во Христе) от нашего лица»⁶⁹⁵.

Против православного учения о равенстве и единосущии Сына Божия с Отцом ариане и евномииане выставляли еще места св. Писания, в которых Бог Отец называется *большим* (Иоан. 14:28) и *Богом Сына* (Иоан. 20:17). Но ни то, ни другое выражение, по мнению св. Григория, нисколько не противоречит православному учению о равенстве Сына Божия с Отцом. Выражение *болий*, по его словам, имело бы еще некоторую силу в устах еретиков, если бы рядом с ним в Писании не встречалось выражение *равен* (Иоан. 5:18–21); но теперь, когда в Писании употребляются оба эти выражения, еретики совершенно обезоруживаются; потому что «невозможно, чтобы одно и то же в отношении к одному и тому же и в одинаковом отношении было и *больше*, и *равно*». Одно выражение в отношении ко Христу ее уничтожает собой другого. Так как Христос совмещает в Себе две природы (διπλοῦς ἦν), то *болий*, без всякого сомнения, относится к Его человеческой природе, потому что Бог Отец в отношении к последней, действительно, больше Сына. Но это объяснение, верное само в себе, по мнению св. Григория, еще не так важно, так как нет ничего удивительного, если Бог больше человека. Гораздо важнее, по его мнению, другое объяснение, по которому Бог Отец называется большим Сына потому, что Он – Начало Его». Таким образом, равенство Отца с Сыном св. Писание указывает в отношении к Их общей божеской природе, а превосходство – в *отношении* к происхождению Сына⁶⁹⁶. Что же касается имени «Бог», которое в Писании дается Отцу в отношении Его к Сыну, то св. Григорий относительно этого замечает, что «Отец называется Богом не Слова, но видимого, (то есть не в отношении к Божеству Иисуса Христа, а в отношении к Его человечеству), потому что Он не может быть Богом Того, кто Сам в собственном смысле Бог; равным образом Он называется и Отцом не видимого, но Слова. Так как в Иисусе Христе – говорит он – два естества, то в отношении к ним употребляются и различные имена; «Бог» и «Отец» употребляются в отношении к Иисусу Христу отчасти в собственном, а отчасти в

несобственном смысле, подобно тому, как и в отношении к нам имя «Бог» употребляется в собственном, а имя «Отец» в несобственном смысле»⁶⁹⁷. Точно также, когда в Писании говорится, что Сын принимает от Отца жизнь, или суд (Иоан. 5:26, 27), или наследие народов (Пс. 2:8), или власть *всякия плоти*, или славу, или учеников (Иоан. 17:2, 6, 22) и т. п., то все это, по-мнению св. Григория, относится к человечеству Иисуса Христа. «Впрочем», замечает он, «не будет никакой несообразности, если припишешь и Божеству, потому что припишешь не как приобретенное впоследствии, но как от начала Ему принадлежавшее, притом по природе, а не по благодати»⁶⁹⁸.

Из последнего объяснения св. Григория уже сама собой открывается несостоятельность мнения еретиков и относительно ограниченности Сына Божия, -мнения, основываемого ими на словах Писания: *не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща* (Иоан. 5:19). Выражения: *может* и *не может*, по его мнению, употребляются в различном смысле... Так, одно бывает невозможным не безусловно, а только в отношении к известному времени или состоянию; например, когда мы говорим, что дитя не может бороться, то отсюда еще не следует, что оно не в состоянии будет бороться никогда. Другое бывает невозможным в большей части случаев; например, *не может град укрытися верху гору стояй* (Матф. 5:14); однако, он может и укрыться, если будет заслонен еще большей горой. Иное невозможно по несообразности или неприличию; например, по словам Спасителя, *не могут сынове брачнии поститися елико время с ними жених* (Матф. 9:15; Марк. 11:5, 6). Далее, невозможность бывает по бесполезности или недостатку воли; так, однажды Господь не мог сотворить ни одного чуда по неверию людей (Матф. 13:58; Марк. 11:5, 6), или, согласно со словами Спасителя, невозможно говорить доброе, будучи злым (Матф. 12:34). В других местах выражается невозможное по природе и возможное только по всемогуществу Божию; например, невозможно одному человеку *родитися второе* (Иоан. 3:4.), хотя это и возможно, если будет угодно Богу.

Наконец, есть нечто и совершенно невозможное и немислимое. В этом последнем смысле, по объяснению св. Григория, говорится, что Сын не может творить ничего такого, чего не творит Отец. «Как мы считаем невозможным», говорит он, «чтобы Бог был злым или чтобы Он не существовал», – это свидетельствовало бы не о силе, а о бессилии в Боге, – так невозможно и ни с чем несообразно и то, чтобы Сын творил что-либо такое, чего не творит Отец; потому что все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, и, наоборот, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу: у Них все общее, даже само бытие у Них общее и одинаковое, хотя Сын и получил свое бытие от Отца». Слова же: «Сын так и творит, как видит творящим Отца», по мнению Богослова, не значат того, что Сын творит все в подражание Отцу, рабски следуя тому, что сотворено Им, а то, что «Он творит все по одинаковой власти и единосущен с Отцом, с полным сознанием и свободой»⁶⁹⁹. В таком же точно смысле, по учению св. Назианзина, нужно понимать и слова Спасителя: *сниход с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца (Иоан. 6:38)*, – слова, понимаемые еретиками превратно и вопреки православному учению о равенстве Сына Отцу. «Это сказано», говорит он, «не потому, что собственная воля Сына действительно отлична от воли Отца, но потому, что такой воли нет, а смысл этих слов таков: «не да творю волю Мою, потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, а есть только воля общая и Мне и Тебе»⁷⁰⁰.

Относительно мест св. Писания: *да знают Тебе единого истинного Бога (Иоан. 17:3)* и *никтоже благ, токмо един Бог (Лук. 18:19)*, приводимых арианами и евномианами в доказательство принадлежности божества исключительно одному Богу Отцу, св. Григорий замечает, что первые слова выражают отличие истинного Бога от богов ложных, иначе, если бы они противопоставлялись Христу, не было бы прибавлено далее: *и его же послал еси Иисуса Христа*; а вторые – сказаны в опровержение ошибки вопрошавшего законника, который признавал благость во Христе, как человеку⁷⁰¹. Таким образом, ни в том ни в другом месте не отрицается божеское достоинство

Сына Божия. Признанию в Нем божества – замечает тут же Богослов – нисколько не противоречит и то, что Он представляется в Писании ходатаем за людей перед Богом (Евр. 7:25). Его ходатайство или посредничество за нас перед Богом есть действие Его, как Богочеловека; притом ходатайство это нужно понимать «не в том смысле, что Сын рабски унижается за нас перед Отцом, но в том, что Он, пострадав за нас, как человек, побуждает этим нас к терпению, как Слово и Советник»⁷⁰².

Наконец, в доказательство против православного догмата о равенстве и единосущии Сына Божия с Отцом ариане и евномиане указывали на незнание Его о наступлении дня всеобщего суда (Марк. 13:32). Но на это св. Григорий отвечает, что «Сын, как Бог, без сомнения, знает об этом дне, но Он приписывает незнание Себе, как человеку». Мысль эту св. Богослов доказывает, между прочим, тем, что в рассматриваемом месте слово *Сын* употреблено безотносительно т. е. без указания чей именно Он Сын, в силу чего здесь можно разуметь Его, именно как человека. Не ограничиваясь одним этим объяснением, св. отец предлагает еще другое. «Как все прочее, так и знание важнейших тайн», говорит он, «нужно относить к Причине из почтения к Родителю». Не отвергает он и объяснения тех, которые читают это место так: «и Сын не почему-либо другому знает день или час, как только потому, что знает Отец», так как отсюда с необходимостью следует заключение, что день судный никому неизвестен и непостижим, кроме первой Причины»⁷⁰³.

Таким образом, первая половина задачи по отношению к вопросу о Сыне Божьем была блистательно выполнена св. Григорием. Все нападения еретиков на православный догмат были им отражены; все возражения, выставленные ими против него, оказались ничтожными. Их диалектика, к которой они прибегли для того, чтобы нагло посмеяться над православным учением о Сыне Божьем, как доказал св. Богослов, есть не что иное, как пустословие и плод низких и грубых их представлений о Божестве и Его внутренних отношениях. Их библейские доказательства, как вытекающие из ложного смешения и

неумения отличить в Лице Иисуса Христа божескую природу от человеческой, также не имеют никакого значения. Те и другие доказательства одинаково обличают нелепую мысль, положенную еретиками в основание их системы, и чудовищные выводы последней. После этого, естественно, возникает вопрос: в чем же состоит истинное учение о Сыне Божьем? Как мыслить о втором Лице Св. Троицы и как представлять Его отношения к Богу Отцу? Это составляло вторую половину задачи по отношению к догмату о Сыне Божьем. Решение поставленных вопросов или, что то же, положительное учение о Сыне Божьем собственно и было предметом всеобщего внимания и интереса христианского общества четвертого века. Оно служило главным основанием всех догматических споров и движений тогдашнего Востока. Изложение и ясное раскрытие положительного учения о втором Лице Св. Троицы, поэтому, составляло главнейшую задачу церковных учителей. Св. Григорий Богослов взял на себя и эту задачу и выполнил ее с таким успехом, какого только возможно ожидать от богослова 4 века.

Положительное учение св. Григория о Сыне Божьем открывается из его полемики с арианами и евномианами; так как, опровергая своих противников, на основании слова Божия и здравых соображений разума, он, по необходимости, должен был в то же время высказывать по поводу тех или других вопросов и православные воззрения. Но, независимо от этого, св. Богослов раскрывает и доказывает православный догмат в очень многих и других местах своих произведений⁷⁰⁴. В сущности, все учение его о Сыне Божьем сводится к следующим основным истинам.

Сын Божий, Логос есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец. Эту истину св. Григорий основывает, прежде всего, на словах евангелиста Иоанна (1:1): *и Бог бе Слово*, где Слово (субъекту) дается (предикат) Бог (καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος)⁷⁰⁵, а потом -на многочисленных наименованиях, какие приписываются в св. Писании Сыну Божию и которые могут принадлежать только одному Богу⁷⁰⁶. Как Слово, (Иоан. 1:1), *Сила и Премудрость Божья* (1Кор. 1:24), Сын Божий, по учению

св. Назианзина, пребывает с Богом Отцом от вечности, потому что Бог никогда не существовал без слова, премудрости и силы⁷⁰⁷. Отсюда Сын Божий есть Бог *от вечности*, а не приобрел божеское достоинство впоследствии; Он – Тот, который, по выражению св. Богослова – тайновидца, *бе, и Сый, и грядый* (Апок. 1:4, 8). Его Сам Отец называет Богом (Иоан. 6:27), и св. Писание представляет бесчисленное множество доказательств Его божества⁷⁰⁸. Если же Сын Божий есть действительный и вечный Бог, то, спрашивается, откуда у Него божество: в Нем ли Самом оно заключается, или Он получил его от кого другого? Этот вопрос находит себе решение в учении св. Григория Богослова о предвечном рождении Сына Божия от Отца.

Сын Божий предвечно рождается от Отца. Само понятие «сын» включает в себе понятие об известных отношениях субъекта с этим именем к другому: оно указывает на происхождение или рождение одного субъекта от другого. По отношению к Логосу это наименование должно выражать Его отношение к Богу Отцу; оно, именно, указывает на происхождение или рождение Логоса от Отца. А так как Бог Отец никогда не существовал без мудрости или слова (λόγος), и Логос, по Божеству своему, имеет вечное бытие, то отсюда само собой следует Ему приписать и вечное рождение, «ибо здесь (т. е. в рождении Бога-Сына) рождение сливается с бытием, и оно *исперва*» (Иоан. 1:1)⁷⁰⁹. Таким образом, Логос, Сын Божий, предвечно рождается от Бога Отца. И эту истину, подобно предыдущей, св. Григорий основывает на многочисленных свидетельствах св. Писания, из которых он приводит в особенности слова ап. Павла (Евр. 1:5 и след.): *Сын мой еси Ты, Аз днесь родих Тя*, взятые последним из ветхозаветных псалмов (Псал. 2:7; 109:3); а также - слова из книги Притчей (8:25): *прежде всех холмов рождает Мя* и др.⁷¹⁰. Как предвечно рождающийся от Отца, Сын Божий, – учит далее Богослов, – по своему отношению к Богу Отцу, стоит бесконечно выше всех тварей. Твари, не исключая и ангелов, не могут считаться *рожденными* от Отца, и им не принадлежит поклонение (Евр. 1:4–6); а Его Сам Бог Отец называет своим

Сыном, и ангелы, в сравнении с Ним, только слуги Его (ст. 4–8). Он – *истинный* (1Иоан. 5:20), *собственный* (Рим. 8:32) *единородный Сын* (Иоан. 1:14), *сущий в лоне Отца* (ст. 18). Рожденный от начала (ἀπ' ἀρχῆς γεγεννημένος), Он, по безначальному рождению, имеет и славу свою⁷¹¹, вследствие чего Ему принадлежит и истинное славословие (Иоан. 5:23)⁷¹². Как же представлять само рождение Сына Божия от Отца? Это, по мнению св. Богослова, высочайшая и непостижимейшая божественная тайна, проникнуть в которую не может не только человек, но и ангелы. Если для нас непостижимо в сущности рождение человеческое, то, без сомнения, еще непостижимее должно быть рождение божеское, – «непостижимее настолько, насколько Бог непостижим в сравнении с человеком»⁷¹³. Поэтому, «Божие рождение», по словам св. Григория, «лучше почтить молчанием, нежели мудрствовать о нем, так как последнее не безопасно»⁷¹⁴. Можно при этом иметь в виду разве только одно: «чтобы представить нечто достойное божеского рождения, надо удалить из него всякие течения, деления, сечения и вообще все свойственное рождению естественному, телесному»⁷¹⁵. Тем не менее, в предотвращение всяких ложных и опасных мудрствований относительно этой высочайшей божественной тайны, св. Богослов со своей стороны решается предложить некоторые объяснения, насколько это доступно человеческому уму, водимому Духом Божиим. Хотя – говорит он, -различают рождений много, – так, например, «от однородных рождаются однородные, от разнородных разнородные, от разнородных однородные и от однородных разнородные»⁷¹⁶, по-всякому известно, что истинное и в собственном смысле рождение есть только одно, именно – первый из указанных его видов⁷¹⁷. Богу, как Отцу высочайшему и всесовершеннейшему, конечно, необходимо приписать истинное и совершеннейшее рождение. Если же Богу Отцу принадлежит истинное и Ему одному только свойственное (ἰδιουτρόπως) рождение, если Он рождает истинного, собственного, единородного, не усыновленного, а природного (οἱ θεῶι, ἀλλὰ φύσει Υἱὸν) и бесконечного Сына, то Рожденный

должен быть одинакового существа с Отцом и из Его существа (ἐξ οὐσίας τοῦ Πατρὸς)⁷¹⁸.

Таким образом, *Сын Божий единосущен* (ὁμοούσιος) *Отцу*. Это – третья основная истина, какая заключается, по словам св. Григория, в православном учении о Сыне Божием. Слово *единосущный* (ὁμοούσιος) буквально не встречается в св. Писании, но оно действительно заключается в нем (πρᾶγμα ἑυυραφον): оно с несомненностью вытекает из слов, употребленных в Писании⁷¹⁹. Но если Сын, произошедший из существа Отца посредством истинного и совершеннейшего рождения, единосущен Ему и есть такой же Бог, как и Отец, то отсюда уже само собой понятно, что Он не есть существо, сотворенное из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), как нечестиво утверждали еретики, но, напротив, Он – Сам Творец всего (Ис. 9:6; Иоан. 1:2, Евр. 1:4). Что же касается самого рождения, через которое Сын от вечности получает бытие от Отца, то оно, как акт божественный и сверхъестественный, по учению св. Назианзина, в сущности для нас непостижимо. В этом отношении нам известно только то, что Сын *родился*. А как? – Это знают только родивший Отец и рожденный Сын»⁷²⁰. Но если при этом Рожденный по своему существу тождествен с Родившим, то само божественное рождение состоит в реальном, полном и совершеннейшем сообщении Сыну божественного существа, каким обладает Отец (Матф. 11:27; 28:28; Иоан. 17:2; 13:3; 16:15...). На этом основании говорится, что Сын «получает» (λαμβάνει) от Отца; Он – Свет от Света. Но в этом божественном акте рождения не могут иметь места никакие конечные представления. Отец, по словам св. Иоанна Богослова, сообщает Сыну свое божество⁷²¹ *не в меру*, т. е. бесконечно; ибо Отец любит Сына и все предал в руки Его (Иоан. 3:34, 35). Таким образом, рождение есть внутренний божественный акт, вследствие которого Сын обладает одним общим с Отцом божеским существом⁷²².

Но, будучи одной природы и одного божества с Отцом, Сын Божий, по учению св. Григория Богослова, не одно и то же с Ним Лицо. Он не есть только другое название одного и того же Отца, как утверждали некоторые еретики (савеллиане), но Он

имеет личное и самостоятельное бытие: *Сын Божий* такое же божественное Лицо, как *Бог Отец* и *Бог Дух Святой*. Это также одна из существенных истин в православном догмате о Сыне Божиим, раскрываемых нашим Богословом. Она вытекает прежде всего из реальности божественного акта рождения. Отец рождает Сына, Сын рождается от Отца: очевидно, Родивший не то же, что Рожденный, и Рожденный не то же, что Родивший; но Тот и Другой – две реально различные божественные Ипостаси. В Писании, по словам Богослова, Сын Божий также всюду отличается от других Лиц Св. Троицы. Ему приписывается действительное бытие *в начале* (Иоан. 1:1), прежде творения мира (17:5); Он от вечности пребывал во всей своей славе у Бога Отца (πρὸς τὸν Θεόν), как Бог (ἦν ὁ Θεός, Иоан. 1:1). Он вместе с Отцом творил мир (Иоан. 1:10, 11) и потом открыл ему свою славу, как славу Единородного от Отца. Но, как Единородный (Иоан. 1:18), Он один только у Отца, единственный и единственным образом истинный Сын Божий, сущий в лоне Отца и исповедавший Его (ibid). Как Сын Отца, Он не есть Сам Отец невидимый, но другой, Образ (εἰκὼν) Невидимого, Образ (χαρακτήρ) Ипостаси Его (Евр. 1:3). С другой стороны, и Отец – не Сын, но Лицо отличное от Него. Таким образом, оба Они, по изображению Писания, две реально различные и самостоятельные Ипостаси⁷²³.

Опровергнув все возражения противников божества и единосущия Сына Божия с Отцом и показав при этом свое истинное учение, св. Григорий Богослов, в заключение своей речи о Сыне Божиим, находит нужным указать имена, какие даются Ему в св. Писании, и объяснить значение каждого из них⁷²⁴. Одни из этих имен прямо указывают на божество Сына Божия, а другие указывают на Его воплощение и искупительную деятельность. Главное имя, какое дается Ему в св. Писании, это – *Сын* (ὁ Υἱός). Он называется так, потому, что тождественен с Отцом по существу и, исходя от Него посредством рождения, в то же время отличается от Него по личному бытию. Далее, Он называется *Единородным* (Иоан. 1:18), потому что Он не только единственный Сын Единого, но и Сын, рожденный от Отца единственным, свойственным только Божеству образом (

μονοτρόπως). Он – *Слово* (λόγος, Иоан. 1:1), потому что так относится к Отцу, как слово к уму, не только по бесстрастному рождению, но и по единству с Отцом; также – потому, что выражает Его, как слово выражает мысль; можно сказать – еще и потому, что относится к Отцу, как определение к определяемому (ибо определение называется словом); наконец, не будет ошибки, если скажем, что Он называется *Словом*, как присущий всему бытию. Но как ни многозначно понятие «слова», однако, оно далеко не выражает всего божественного Слова. Сын Божий называется, далее, *Премудростью* (1Кор. 1:24), как знание вещей божеских и человеческих; – *Силой* (*ibid.*), как охранитель тварей и податель сил к продолжению бытия. Он называется *Истиной* (Иоан. 14:6), как единственное, а не множественное по естеству (потому что истина только одна, а ложь различна), или, как чистая печать и истинный образ Отца; – *Образом* (Прем. 7:26; 2Кор. 4:4; Колос. 1:15), как единосущный Отцу, отблеск славы и выражение Ипостаси Отца (Евр. 1:3). Он – *Свет* (Иоан. 1:4, 9; 8:12), как освещение душ, очищенных в слове и жизни; – *Жизнь* (Иоан. 1:4; 14:6), потому что Он свет и основание бытия всякой разумной природы; – *Правда* (1Кор. 1:30), потому что справедливо и по заслугам, и по телу и по душе воздает тем, которые были под законом, и тем, которые находятся под благодатью. Он – *Освящение* (1Кор. 1:30), как чистота, чтобы Чистейшее вмещалось в чистоте; – *Избавление* (1Кор. 1:30), как освобождающий нас от греха; – *Воскрешение* (1Иоан. 11:25), как переселяющий нас из этой жизни и дарующий жизнь умерщвленным грехом⁷²⁵. Все эти возвышенные наименования Сына Божия принадлежат Ему, как Богу. Из имен же, принадлежащих собственно воспринятому Им человечеству, св. Григорий находит в Писании и объясняет следующие. Сын Божий называется иногда просто *Человеком* (1Тим. 2:5), потому что, по своей необъятности, будучи неместимым для телесного естества, Он не только соделался местимым в тело, но и освятил Собой всего человека, сделавшись за всех всем, что составляет нас, кроме греха. Далее, Он часто Сам называет Себя *Сыном человеческим* (Матф. 8:20; 25:31; Марк. 2:10; 10:45;

Иоан. 3:18) – «и через Адама, как праотца, и через Деву, как мать, и по закону, и сверх законов рождения» – Ему дается наименование *Христа* или *Помазанника*, по Божеству, «потому что», объясняет Богослов, «само помазание освящает человечество не действием своим, как в других помазанниках, но всецелым присутствием Помазующего; вследствие этого-то помазания Помазующий называется человеком, а помазуемое делается Богом. Как возводящий нас через Себя на небо, Христос называется иногда *Путем* (Иоан. 14:6). *Дверью* (Иоан. 10:9). Он – *Пастырь* (Иоан. 10:11), как пасущий и воспитывающий нас к будущей вечной жизни; – *Агнец* (1Петр. 1:19), как совершенная жертва; – *Архиерей* (Евр. 4:14), как открывающий нам доступ на небо. Наконец, Он называется *Мелхиседеком* (Евр. 7:3), как рожденный без матери, по природе высшей нашей, и без отца, по природе нашей, как не имеющий родословия по рождению небесному⁷²⁶.

С такой подробностью и основательностью раскрывал и доказывал св. Григорий православный догмат о Сыне Божиим. Разрушив все хитросплетения еретиков, направленные против него, и представив его в чистом и полном виде, он, как видно, старался утвердить его на самых прочных и незыблемых основаниях. Не довольствуясь здоровыми философскими соображениями, перед которыми еретические теории казались, по его собственному выражению, «зданиями на песке», а их возражения детскими вопросами⁷²⁷, св. Богослов приводит в доказательство каждой истины своего учения такую огромную массу свидетельств св. Писания, при которой всякий может видеть, что его учение есть учение св. Писания. Столь серьезное внимание его к православному догмату о Сыне Божьем легко, конечно, объясняется его глубоким сознанием существенной важности этого догмата, как по отношению к христианскому учению о Св. Троице, – без него последнее не мыслимо, – так, и по отношению ко всей системе христианского вероучения, утверждающейся на нем, как на своем основании. Ниже мы покажем это значение высочайшего христианского догмата. А теперь, в порядке богословия, перейдем к учению нашего Богослова о третьем Лице Св. Троицы.

В) Учение о Боге Духе Святом

Мы видели⁷²⁸, в каком состоянии находился вопрос о третьей Ипостаси Св. Троицы, когда пришлось принять участие в решении его Григорию Богослову. Какое слово скажет он по данному вопросу, – это можно предугадывать на основании его общего учения о Св. Троице и на основании его учения о первых двух Ее Ипостасях. Если, по его учению, «Троица есть совершенное единство в трех Совершенных», где каждое из трех есть Бог личный, равный по божеству и тождественный по существу с двумя другими и отличающийся от Них только своими личными свойствами, и если, – как уже доказано, – два первых Лица действительно таковы, то отсюда уже само собой следует, что и третье Лицо Св. Троицы есть личный истинный Бог, равный и единосущный с Богом Отцом и Богом Сыном, отличающейся от них только своим личным свойством. Это именно учение, как мы увидим, он находит в св. Писании, которое не открыло его во всей полноте и ясности по особенным, высочайшим причинам. Это учение, по его мнению, всегда и до последнего времени содержала св. Церковь, и если никейский собор, руководимый Самим Духом Святым⁷²⁹, не выразил этого учения с такой же ясностью и полнотой, как это он сделал по отношению к догмату о Сыне Божиим, то это зависело не от чего другого, как только именно от того, что, благодаря отсутствию споров по данному предмету, он не имел к тому никаких побуждений⁷³⁰. Тем не менее, по словам Богослова, определение никейских отцов: « καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ὄν» уже включает в себе указание на божество Духа Святого, так как « πνεύματι εἰς τι» употребляется именно в отношении к Богу, между тем как в отношении к вещам говорится: « πνεύματι περὶ αὐτὸν»⁷³¹. На этом основании св. Григорий смело вступает в борьбу с противниками божества и единосущия Духа Святого с Отцом и Сыном и еще до второго вселенского собора (381 г.), сделавшего точное догматическое определение относительно третьей Ипостаси Св. Троицы, раскрыл этот догмат с такой ясностью, полнотой и

основательностью, каких мы не видим ни у одного из современных ему церковных учителей.

Кроме многих других мест в своих творениях, св. Григорий Богослов посвящает специально учению о Св. Духе целое слово: » λόγος θεολογικὸς πέμπτος, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος"⁷³². Чтобы говорить о Св. Духе, как Божестве, при не вполне ясных свидетельствах об этом св. Писания и упорных еретических отрицаниях, богослову четвертого века необходимо было предварительно показать, что Дух Святой не есть какое-либо новое существо, а именно то божественное Лицо, о котором говорит нам св. Писание, хотя и не с такой ясностью, как об Отце и Сыне: иначе могло последовать со стороны еретиков возражение, будто он, говоря о божестве Св. Духа, вводит в свое богословие какое-то новое божество, о котором в Писании нет ни слова⁷³³. Так, действительно, и поступает богомудрый наш Богослов. Он, прежде всего, нисколько не отрицает, напротив, прямо утверждает тот факт, что о Духе Святом св. Писание не представляет нам столько ясных и определенных указаний, как об Отце и Сыне; но, объясняя это обстоятельство особенными божественными планами, он в то же время обращает внимание на то, что отсюда еще никак нельзя утверждать, что божество Духа Святого совершенно неизвестно Писанию, а что, напротив, оно легко усматривается из многочисленных, хотя и не вполне ясных, указаний Писания. «Ветхий Завет», говорит св. Григорий, «возвещал об Отце ясно (φανερῶς), а о Сыне не так ясно (ἀμυδρότερον); Новый – открыл (ἐφανέρωσεν) Сына, на божество же Св. Духа только указал (ὑπέδειξε). Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Дух живет с нами (ἐμπολιτεύεται), сообщая нам яснейшее познание о Себе». Это зависело, по мнению Богослова, от того, что «не безопасно было, прежде чем исповедано было божество Отца, ясно проповедовать о Сыне, и, прежде чем признано божество Сына, открывать Св. Духа, чтобы – выражаясь смело – обременять нас проповедью о Духе и подвергать опасности утратить и последние силы»⁷³⁴. Напротив, гораздо лучше было – говорит св. Григорий – «озарять просвещаемых троичным светом (т. е. сообщать познание о Св. Троице) постепенно, посредством

добавлений». Потому же самому – учит св. отец – и апостолам Дух Святой сообщаем был постепенно, сообразно со степенью их понимания: сначала Он совершал через них чудеса (Матф. 10:1), потом сообщен был им посредством дуновения (Иоан. 20:22) и, наконец, по вознесении Иисуса Христа на небо, сошел на них в виде огненных языков (Деян. 2:2). Таким образом, св. Григорий находит в явлении Духа Святого три степени: ἐπιτελεῖν δυνάμεις, ἐκφύσασθαι и φαίνεσθαι. Такую же постепенность замечает он и в проповеди о Духе Святом Самого Иисуса Христа. Сначала Спаситель говорит: *умолю Отца, и иного Утешителя даст вам* (Иоан. 14:16,17), «чтобы не сочли Его противником Богу и говорящим по какой-то другой власти». Потом, расширяя познания учеников, говорит: *послет во имя Мое* (Иоан. 14:26) т. е, опустив слово: *умолю*, удерживает слово: *послет*. Затем, чтобы показать им свою власть, говорит: *послю* (Иоан. 20:26). Наконец, показывая Духа Святого, говорит: *приидет* (Иоан. 26:13). Так – заключает св. Назианзин – Спаситель постепенно открывал учение о Св. Духе и вместе с тем указал и нам метод богословия, по которому нужно «не все вдруг высказывать и не все скрывать до конца». Но это еще не все. И после того как Спаситель уже много истин преподавал ученикам Своим, у Него оставалось еще нечто такое, чего, по Его собственным словам, ученики не могли тогда *носить* (Иоан. 16:12), и что, поэтому, Он скрывал от них. Сюда-то, по мнению Богослова, относится «и учение о божестве Духа Святого, ясно открытое уже впоследствии, когда знание этого стало благовременным и удобовместимым»⁷³⁵. Вот, по мнению св. Григория, причина, почему в св. Писании нет вполне ясных и подробных указаний на Лицо Духа Святого. Но отсюда, очевидно, не следует, что божество Духа Святого совсем неизвестно Писанию, и отрицать его, поэтому, нет ни малейших оснований; напротив, следуя, хотя и не вполне ясным свидетельствам св. Писания, можно и необходимо признать истинное учение о Лице Духа Святого. В чем именно состоит это учение, – св. Богослов берет на себя, с помощью Самого Духа представить и доказать.

В своем раскрытии и изложении догмата о Св. Духе св. Григорий Богослов находит наилучшим следовать тому самому мудрому плану, какой он усматривает в действии Самого Божества по отношению к откровению и сообщению людям тайны Св. Троицы. Он вполне сознает, что учение о Св. Духе необходимо предлагать с величайшей осторожностью и постепенностью, так как, в противном случае, оно может показаться слишком резким, трудным для восприятия и повести к каким-либо недоумениям и ошибочным представлениям. В этом именно смысле он говорит в своем «слове на св. Пятидесятницу»: «кто признает Духа Святого Богом, тот божественен и светел умом. А кто даже открыто проповедует Его Богом, тот высок, если делает это перед людьми благоразумными, но неосмотрителен, если предлагает людям недостойным (ταπεινοίς), потому что бросает бисер в грязь, громовым звуком ударяет в слабый слух, лучом солнечным освещает больные глаза, дает твердую пищу тем, кому нужно только молоко, вместо того, чтобы постепенно возвышать их и вести от одного света к другому»⁷³⁶. Этим, между прочим, объясняется то обстоятельство, что св. Григорий оправдывает своего друга, Василия Великого, и защищает его от тех упреков и порицаний, каким он подвергся со стороны некоторых каппадокийских епископов за то, что, исповедуя православное учение о Св. Духе, он, в виду некоторых соображений, открыто не называл Его *Богом*⁷³⁷. Но, с другой стороны, он далек от того, чтобы простираť свою осторожность и благоразумие до совершенного умалчивания о Духе Святом или только кратких упоминаний и нерешительных суждений о Нем. Если св. Василий Великий некоторое время не мог свободно и открыто выражать свое чистое учение о Боге Духе Святом, в виду собственной и общецерковной безопасности, то св. Григорий Богослов, находясь вне всяких стеснительных условий, имел полную возможность смело выступить на защиту попираемого еретиками православного догмата и, представив его во всем свете, поставить его на высоте христианского богословия. «Взойдем», – говорит он, приступая к проповеди о Св. Духе, –

«на высокую гору и будем вопиять оттуда. Возвысим Духа, не убоимся»⁷³⁸.

Свое положительное учение о Св. Духе Богослов начинает тем, что берет слова из Евангелия Иоанна (1:9): *бе свет истинный, иже просвещает всякого человека, грядущего в мир*, и, применяя их по-порядку к каждому Лицу Св. Троицы, ставит, таким образом, Духа Святого наравне с Богом Отцом и Богом Сыном. «Бе, бе и бе», говорит он, «но бе одно. Свет, свет и свет, но свет один. Это именно некогда и имел в виду Давид, говоря; *во свете Твоем узрим свет* (Псал. 35:10). И мы теперь увидели и проповедуем краткое и простейшее богословие Троицы, признавая от Света -Отца Свет – Сына во Свете – Духе»⁷³⁹. В этих возвышенных словах св. Григорий сокрыт глубочайший смысл всего его учения о Св. Духе: здесь заключается указание и на Его вечное нераздельное существование вместе с Отцом и Сыном, и на Его равенство и единосущие с Ними, и, наконец, в то же время на отличие от Них.

Необходимость признания *вечного* бытия Духа Святого св. Григорий доказывает на основании понятия об абсолютном совершенстве Божества, которое, по его мнению, мыслимо не иначе, как только под условием признания святости в Божестве, а последняя в Нем и есть именно Дух Святой. Следовательно, Дух Святой от вечности пребывает в бесконечном и всесовершеннейшем Существе. «Если было время», говорит св. Богослов, «когда не было Отца, то было время, когда не было и Духа Святого. Если же Один был от вечности (*απ' ἀρχῆς*), то были и все Три. Если ты низлагаешь Одного, то я смело скажу: не думай, что превозносишь Двоих. Ибо что пользы в несовершенном Божестве, или, лучше, что за Божество, если Оно несовершенно? Но как Оно может быть совершенным, если Ему недостает чего-либо для совершенства? А в Божестве, действительно, будет недостаток, если Оно не будет иметь святости. Как же Оно будет обладать последней, если не будет иметь Святого Духа? Если есть какая-либо другая святость, кроме Духа Святого, то пусть скажут, что нужно разуместь под ней. А если святость (Божества) есть именно Сам Дух, то можно

ли Ему быть невечным?»⁷⁴⁰. Но в этом аргументе выражено еще далеко не все, что мы должны соединять с понятием о бытии третьей Ипостаси Св. Троицы. Духу Святому принадлежит вечное бытие. Но при этом еще возможно предположение, что Он существует от вечности в смысле простого свойства Божества, или, как утверждалось в антитринитарных доктринах, в смысле силы (δύναμις) или действия (ἐνέργημα) Божества. Поэтому, чтобы сохранить православный образ мыслей, необходимо было доказать *субстанциальное* и *самостоятельное* бытие Духа Святого. Для этого наш Богослов прибегает к следующему соображению. «Необходимо», говорит он, «предположить, что Дух Святой есть нечто или самостоятельное (ἡ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφεσθηκότων), или мыслимое в другом (ἡ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων). Первое у философов называется субстанцией (οὐσία), а последнее – принадлежностью (συμβεβηκός). Если Дух есть принадлежность, то Он будет действием (ἐνέργεια) Божества; потому что чем тогда назвать Его, как не действием, и чьим действием, как не действием Божества? ... А если Он – действие, то, конечно, будет пассивным (ἐνεργηθήσεται δηλονότι), а не активным (οὐκ ἐνεργήσει), и прекратится вместе с актом. Но как же Дух (по словам Писания) и *действует* (1Кор. 12:11), и говорит (Матф. 10:20), и отделяет (Деян. 13:2), и оскорбляется (Ефес. 4:30), и гневается (Ис. 63:10), и, вообще, совершает все, что свойственно движущему, а не движению?»⁷⁴¹. Очевидно, Он – нечто противоположное этому, т. е. Ему принадлежит бытие субстанциальное, а не зависимое. Не ограничиваясь этим соображением, св. Григорий обращается к св. Писанию и находит там целую массу выражений, неопровержимо доказывающих личное и самостоятельное бытие Духа Святого. Так, когда Иисус Христос называет Его *иным Утешителем* (Иоан. 14:16), то этим ясно указывает на Него, как Лицо, и именно – Лицо отличное от Него – Христа; а когда говорит о Нем, что Он от *Отца исходит* (Иоан. 15:26) и нисходит на верующих, то в этом случае представляет Его отличным и от Отца⁷⁴². И вообще, в св. Писании везде, где только речь идет о Духе Святом, Он представляется не

безличной силой, которой производит что-либо Бог, а действительным Лицом, которое действует по своей воле и власти. Он всюду является, как Господь (δεσποτικός), а не как раб (δουλικός): в своих действиях Он вполне автономичен и независим потому что дышит *идеже хочет* (Иоан. 3:8) «на кого, когда и сколько Ему угодно»; Он Дух – творец (Иов. 33:4), воссоздающий в крещении (Тит. 3:5) и воскресении (Рим. 8:11), – Дух, который все знает (1Кор. 2:11), всему учит (Иоан. 14:29), наставляет на всякую истину (Иоан. 16:13) ..., разделяет дарования (1Кор. 12:11), поставляет апостолов, пророков, благовестников, пастырей и учителей (Ефес. 4:11) и, вообще, совершает все, что совершает Бог⁷⁴³. Все это – такие действия, которые могут быть совершаемы только лицом, а не простой безличной силой. Следовательно, и на основании самого Писания необходимо признать Духа Святого Лицом, даже более – Лицом божественным. Последнее составляет уже другую важнейшую истину в учении о Духе Святом, которую всего более оспаривали еретики, и на которой, поэтому, св. Григорий сосредотачивает всю силу доказательств.

Противники божества Духа Святого, с которыми св. Григорий главным образом полемизировал, известны под одним общим именем «духоборцев» (Πνευματομάχοι). Сюда принадлежали и строгие ариане (азциане, евномриане и акакиане), которые, отрицая божество и единосущие Сына Божия с Отцом, в силу логической последовательности, должны были то же утверждать и в отношении к Духу Святому, – и полуариане, которые, при незначительном отклонении от православных в учении о Сыне Божиим, никак не хотели, вместе с ними, признать божество и единосущие Духа Святого с Отцом и Сыном. Между последними, как известно, особенно выдавался Македоний, который, став во главе всех духоборцев, сообщил свое имя духоборческой ереси. Занятые главным образом вопросом о третьей Ипостаси Св. Троицы, македонриане почти совсем не входили в подробное исследование учения о Сыне Божиим и, сближаясь в этом отношении с православными, далеко не разделяли воззрений крайних или строгих ариан. В силу этого обстоятельства, св. Григорий в своей полемике с

ними является гораздо снисходительнее, нежели с арианами и евномианами по вопросу о Сыне Божиим. К этой снисходительности и даже некоторому уважению к македонианам располагал его и тот суровый и благочестивый образ жизни, при котором они представлялись Богослову «причастниками Св. Духа хотя в некоторой мере». Весьма красноречиво характеризуют его отношения к этого рода еретикам следующие его слова, обращенные к ним: «мы стараемся не о победе», говорит он, «а о возврате братьев, разлука с которыми для нас столь тяжела. Говорим это вам, в которых есть несколько жизни и которые здраво рассуждают о Сыне. Удивляясь вашей жизни, мы не вполне одобряем ваше учение. Пользуясь дарами Духа, примите и Самого Духа, чтобы вам не только подвизаться, но и подвизаться законно» (2Тим. 2:5)⁷⁴⁴.

Сущность македонианского лжеучения состояла, по словам св. Григория, в том, что оно, отрицая божество Духа Святого, признавало Его рабом (δούλον), тварью (ποιῆμα ἢ κτίσμα) и Богом чуждым и неизвестным из Писания (ξένον θεὸν καὶ ἄγνωστον)⁷⁴⁵. Восставая со всей силой и ревностью против такого нечестивого и богохульного учения, св. Богослов твердо и решительно выставляет и доказывает божеское достоинство и равенство Св. Духа с Отцом и Сыном. «Еретики» – говорит он – «негодуют на нас за Духа Святого, полагая, что мы вводим какого-то чуждого и в Писании неизвестного Бога.... А мы так смело веруем в божество Духа, которому и поклоняемся, что и речь начинаем Его богословием (т. е. исповеданием Его божества), применяя к Нему те же самые выражения, какие употребляем по отношению ко всей Троице»⁷⁴⁶. После того как уже доказано вечное субстанциальное бытие Духа Святого, ему не трудно было перейти к доказательству и божеского достоинства третьей Ипостаси Св. Троицы. И действительно, продолжая приведенный уже нами аргумент, св. Григорий с логической необходимостью приходит к тому заключению, что мы можем мыслить Духа Святого не иначе, как Божеством. «Если Дух есть субстанция, а не свойство или принадлежность субстанции», – как уже доказано выше, – «то необходимо

предположить, что Он или тварь, или Бог; так как чего-либо среднего между Богом и тварью, – отличного ли от того и другого, или сложного из того и другого, – не выдумают даже те, которые создают трагелафов»⁷⁴⁷. Если Он – тварь, то как же мы в Него веруем (εἰς αὐτὸ πιστεύομεν), или в Нем совершенствуемся? Ибо не одно и то же веровать во что-то (πιστεύειν εἰς τι) и верить чему-то (περὶ αὐτοῦ πιστεύειν); веруем мы в Бога, а верим всякой вещи⁷⁴⁸. Далее «если Он – тварь, то как может обожать (ποιεῖν θεόν) и соединять нас с Богом⁷⁴⁹? Он должен прежде Сам сделаться Богом, чтобы потом уже нас возвысить до Божества. «Но если Он – Бог, а не тварь, то уже не произведение, ни сослужбное, ни вообще что-либо такое, что носит низкие имена»⁷⁵⁰.

Но, сильное само в себе, это доказательство св. Григория могло казаться не таким убедительным для еретиков, которые допускали возможность признания божества Св. Духа только при том условии, если бы в св. Писании Дух Святой прямо и буквально назывался *Богом*. Но так как в действительности этого нет, то они и спрашивали православных: «откуда вы вводите к нам чуждого и неизвестного по Писанию Бога?»⁷⁵¹. Это возражение, всего чаще повторяемое еретиками, без сомнения, могло иметь не маловажное значение и в некоторой степени подрывать авторитет православного догмата о божестве Духа Святого в глазах тех, которые довольствовались в своей вере только буквальными и прямыми указаниями св. Писания, нисколько не проникая в глубь и внутренний смысл последнего. Поэтому наш Богослов останавливается на этом возражении с особенным вниманием и, обнаруживая его несостоятельность, в то же время представляет целую теорию об отношении к св. Писанию и условиях необходимых для правильного его понимания в отношении к учению о Божестве. Возражение духовборцев он находит несостоятельным с двух сторон. Прежде всего – говорит св. Назианзин – божество Духа было бы несомненно даже и в том случае, если бы в св. Писании не было ни одного такого места, которое бы прямо и ясно указывало на него; так как простое Слово, одна буква сама собой еще не выражает истины: истина заключается скорее в

мысли, нежели в простом звуке»⁷⁵². Что, например, в том, что некоторые еретики (разумеются аполлинаристы) усвояют название божества и Духу Святому, между тем как они лишают Его силы Божества, потому что (привязываясь к букве Писания) они допускают в Троице подразделение на величайшего, великого и малого бога и, таким образом, становятся как-бы на такую лестницу, которая не на небо ведет, а с неба низводит⁷⁵³? Привязанность к букве (ἡ φιλία τοῦ ὑράμματος) служит для противников только прикрытием их нечестия (ἔνδρα τῆς ἁσεβείας)⁷⁵⁴. Таким образом, хотя Дух Святой в Писании буквально и не называется Божеством, тем не менее наименование это с необходимостью вытекает из других выражений Писания: оно несомненно заключается в его внутреннем смысле (δυνάμει)⁷⁵⁵, так как Дух, которого мы, христиане, по апостолу (1Кор. 2:12), получили, не дух мира, но Дух, который исходит от Бога; а что от Бога (ἐκ, а не ἀπὸ Θεοῦ), то из Его существа, единосущно с Ним. В св. Писании также нет выражений: «нерожденный», «безначальный» и «единородный», однако, это не дает еще права отрицать их⁷⁵⁶. Притом, признавать только то, что буквально выражено в Писании, – принцип ложный и еретический, так как в этом случае нужно отвергнуть все предание (παράδοσις) отцов. Вообще же, с выражениями, употребляемыми в Писании, необходимо, по словам Богослова, сообразовываться и обращать внимание на следующие способы их употребления. Во-первых, иногда Божеству приписывается то, что, по свойству Его природы, в Нем не может иметь места; например, говорится, что Бог спит (Пс. 43:24), пробуждается (Дан. 9:14), гневается (Втор. 11:17), ходит и имеет престолом своим херувимов (Ис. 37:16); на самом же деле ничего подобного не может принадлежать Богу, как Существу Духовному и чуждому всяких душевных волнений и страстей. Если же в Писании это и приписывается Ему, то только применительно к нашим понятиям и представлениям. Иногда же, напротив, в св. Писании нигде прямо и буквально не выражено то, что несомненно принадлежит Богу, например, несотворенность Бога, нерождаемость и безначалие Отца и т. п. Далее, есть такие понятия, которым в действительности ничего

не соответствует и о которых нет ни слова в Писании, например: Бог зол, шар четвероуголен, прошедшее настало, человек несложен и т. п. Наконец, есть нечто и такое, что и в действительности существует и в Писании выражено буквально, например: Бог, человек, ангел, суд и т. п.⁷⁵⁷. Теперь ясно, что все, что относится ко второму роду представленных примеров, нельзя отрицать в Боге на том только основании, что этого прямо и буквально в св. Писании не выражено, как, например, нельзя отрицать бессмертия Божия только потому, что в Писании нет буквального выражения: «Бог бессмертен»⁷⁵⁸. «Если же», заключает Богослов, «столько разницы между названиями и называемыми (предметами), то зачем ты так раболепствуешь букве и предаешься иудейской мудрости, гоняясь за словами и пренебрегая самыми вещами⁷⁵⁹? Если ты скажешь: *дважды пять и дважды семь*, а я из этих слов сделаю вывод: *десять и четырнадцать*, или, если *животное разумное и смертное* заменю словом *человек*, то неужели, по-твоему, я говорю вздор? Отнюдь нет; потому что я говорю то же самое, что и ты, и слова эти не столько принадлежат мне, произносящему их, сколько тебе, заставляющему произнести их»⁷⁶⁰. Таким же точно образом, по словам св. отца, мы отнюдь не утверждаем лжи, когда говорим только то, что с необходимостью вытекает из сказанного в Писании⁷⁶¹. Следовательно, основываясь на словах Писания, необходимо признать и божество Св. Духа, хотя бы оно и не было выражено там буквально и с полной ясностью. Но нельзя сказать и того, что св. Писание говорит о божестве Духа Святого не ясно. Если в нем нет прямого и буквального наименования Духа Святого Божеством, то, с другой стороны, оно представляет целый «рой таких свидетельств, из которых всякому, кто не совсем тупоумен и чужд Духа, ясно видно, что божество Духа открыто в Писании»⁷⁶². Такие свидетельства идут почти от начала и до конца Писания. Так, -говорит Богослов, – «Христос рождается, – Дух предшествует Ему (Лук. 1:35); Христос крещается, – Дух свидетельствует (Иоан. 1:33,34); Христос искушается, – Дух возводит Его (Матф. 4:1); Христос совершает чудеса, – Дух сопутствует Ему, Христос возносится, – Дух заменяет Его... А из

имен Божьих Он называется всеми, кроме нерожденности и рождения, из которых одно исключительно должно принадлежать Отцу, а другое – Сыну, чтобы не допустить слияния в Божестве. Возмущаюсь, когда, с одной стороны, представляю богатство имен, а с другой вижу, что противники Духа не стыдятся и такого числа имен. Он называется: *Духом Божиим*, *Духом Христовым* (Римл. 8:9), *Умом Христовым* (1Кор. 2:10), *Духом Господним* (Исх. 61:1), *самим Господом* (2Кор. 3:17), *Духом сыноположения* (Римл. 8:15), *истины* (Иоан. 14:17), *свободы* (2Кор. 3:17), *Духом премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия* (Ис. 11:2,3)... Он все наполняет своим существом, все содержит (Прем. 1:7)... Он – *Дух благий* (Псал. 142:10), *правый* (Пс. 50:12), *владычный* (Псал. 50:14) – по естеству, а не по усвоению, освящающий, но не освящаемый..., прославляемый (1 Кор. 6:19,20), вместе счисляемый (Матф. 28:19)... Он Дух – творец (Иов. 33:4), воссоздающий в крещении (Тит. 3:5) и воскресении (Римл. 8:11). Дух, который все знает (1Кор. 2:11), всему учит (Иоан. 14:26), *дышит, идеже хочет* и сколько хочет (Иоан. 3:8); Дух наставляющий (Иоан. 16:3), говорящий (Матф. 10:20), посылающий (Деян. 13:4), отделяющий (Деян. 13:2)... Он – податель откровений (1Кор. 2:10), просвещения (Евр. 5:4), жизни (Римл. 8:11), или, лучше, сам свет и сама жизнь. Он делает меня храмом (1Кор. 6:19) и богом. Он совершает все, что совершает Бог; раздается в огненных языках (Деян. 2:3), разделяет дарования (1Кор. 12:11), поставляет апостолов, пророков, благовестников, пастырей и учителей (Ефес. 4:11) ... Он – Дух всесильный, всевидящий, испытующий всех разумных духов» и т. д. Этого мало. Дух Святой называется *истинным Утешителем* (Иоан. 14:16), как-бы иным Богом; известно также, что только хула на Духа не прощительна (Матф. 12:13). Об Анании же и Сапфире, солгавших Духу Святому, говорится, что они солгали Богу, а не человеку (Деян. 5:4). «О чем же другом все это свидетельствует», заключает Богослов, «как не о том, что Дух Святой есть Бог?»⁷⁶³. Что же касается унижительных выражений, встречающихся в св. Писании в отношении к Духу Святому, – напр., что Он подается (Деян. 8:18), посылается

(Иоан. 14:26), разделяется (Деян. 2:3), ходатайствует (Римл. 8:26) и т. п., – то о них св. Григорий замечает, что «их надо возводить к первой Причине, чтобы видеть, от кого Дух, а не признавать, подобно многобожникам, трех начал»⁷⁶⁴.

Не довольствуясь столь многочисленными и ясными свидетельствами св. Писания о божеском достоинстве Духа Святого, еретики спрашивали православных: «кто поклонялся Духу из древних или новых? Кто молился Ему? Где написано, что Ему нужно поклоняться?». В ответ на это возражение, св. Григорий указывает на слова Спасителя: *Дух есть Бог* (πνεῦμα ἐστὶ Θεός, Иоан. 4:24), понимая их не « οὐσιωδῶς» (не в отношении к божескому существу), а « ὑποστατικῶς» (в отношении к Лицу Духа Святого), как будто бы сказано было: « τὸ Πνεῦμα ἐστὶ Θεός» – потом также на слова: *духом и истиной достоит кланяться* (προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ), объясняя их в том смысле, что Дух обращается с молитвой и поклонением к Духу, т. е. к Самому Себе, подобно тому, как и у апостола (Римл. 8:26) говорится, что *Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголанными*, так как сами мы не знаем, о чем нужно молиться⁷⁶⁵. При таком объяснении, встречающемся еще у Св. Афанасия⁷⁶⁶ и потом у других – позднейших церковных писателей, под «истиной» разумеется Сын, а под «духом» – Дух Святой.

По поводу этих последних библейских доказательств св. Григория божества Духа Святого и необходимости поклонения Ему, Ульман, между прочим, замечает, что Григорий в этом случае выставляет такие свидетельства Писания о божестве Духа Святого, которые или совсем не имеют отношения к этой истине, или заключают в себе весьма незначительную доказательную силу, между тем как оставляет без внимания такие свидетельства, которые могли бы иметь в данном случае несомненную важность, например, форму апостольских приветствий и благословений, в особенности же формулу крещения, которой, как известно, православные богословы того времени по преимуществу пользовались для доказательства догмата Св. Троицы⁷⁶⁷. Но если такое объяснение св. Григория, на взгляд немецкого ученого, не совсем правильно и не может

служит доказательством божества Св. Духа, то, по мнению другого западного богослова, Гергенрётера, оно не включает в себе ничего странного и нелепого, напротив, имеет за себя некоторые основания и вполне может подтверждать доказываемую нашим Богословом истину. Если, по словам Гергенрётера, многое и даже почти все говорит против ипостасного понимания употребленного здесь выражения « πνεῦμα », то, с другой стороны, есть нечто и такое, что говорит в пользу объяснения Григория, – что выражение » πνεῦμα« и особенно » ἐν πνεύματι« нужно понимать в смысле третьей Ипостаси Св. Троицы. Христос говорил (ст. 21 и 23) о поклонении Отцу. Теперь, если под словом » ἀληθεία« понимать Сына Божия, а под » πνεῦμα« -Духа Святого, то мы не только будем различать три Лица, как в формуле крещения, но такой способ выражения будет по форме совершенно одинаковым с библейско-церковной доксологией древности, по которой Бог Отец прославляется через Сына во Св. Духе. Кроме того, ипостасное понимание выражения » πνεῦμα« как православными, так и их противниками в 4 веке вообще было обыкновенным. Ариане и македониане даже брали отсюда основание для возражения против православного учения (о равенстве и единосущии Сына и Духа с Отцом)⁷⁶⁸, опираясь в этом случае на способ выражения евангелиста. Не сказано, – говорили они, – что «нужно поклоняться Духу», но сказано: «нужно Богу поклоняться в Духе»; следовательно, Дух отличается и отделяется от Бога. Отвечая на это возражение еретиков, св. Амвросий Медиоланский не отвергает предположенного ипостасного понимания, напротив, подтверждает его, и только устраняет отсюда еретическое возражение⁷⁶⁹. Таким аргументам еретиков отцы могли противопоставить доказательства из этого же текста. Вообще, нет никакой необходимости в выражении: « προσκυνεῖν ἐν πνεύματι» слово " πνεῦμα« понимать непременно в том смысле, в каком оно употреблено в выражении: « πνεῦμα ὁ Θεός» так как простая модификация и перенесение (слова « πνεῦμα») на Лицо в настоящем случае не включает в себе абсолютно ничего нелепого. В таком случае смысл рассматриваемого места будет

таков: «истинные поклонники поклонятся Богу, как Троице, – Отцу в Слове и Св. Духе, как это подобает существам духовным»⁷⁷⁰.

Прямее и решительнее только что рассмотренного нами доказательства св. Григория, – как это находит и Ульман⁷⁷¹, – опровергает наш Богослов возражение еретиков, заимствованное ими из слов евангелиста Иоанна (1:3): *вся тем* (т. е. Словом) *быша*. Если все получило бытие от Сына, говорили они, то и Дух получил бытие от Него же. Но св. Григорий Богослов замечает: сказано не просто *все*, а *все, еже бысть*, т. е. все, что получило начало. Поэтому, чтобы причислять Духа к творениям Сына, надобно еще прежде доказать, что Дух получил начало. А так как доказать, что Дух получил начало от Христа нельзя, то, очевидно, нельзя и разуместь Его под словом *вся*⁷⁷².

Но не одно мнимое отсутствие ясных указаний св. Писания на божество Духа Святого служило еретикам поводом в отрицание последнего. Признание Духа Святого Божеством, равным и единосущным с Отцом и Сыном, по их понятиям, влекло за собой некоторые несообразности в самом понятии и представлении о Божестве. Отсюда, становясь на почву диалектики, духовборцы ставили православным несколько возражений, в сущности весьма слабых и вытекающих из их грубых и ошибочных представлений внутренних отношений в Божестве. Главнейшим возражением в устах их было следующее: «Дух есть нечто или нерожденное, или рожденное. Если Он нерожденное, то будет два безначальных (δύο τὰ ἄναρχα): Отец и Дух. А если Он – рожденное, то Он рожден или Отцом, или Сыном. В первом случае будет два сына или брата; а во втором – явится у нас Бог – внук (υἱωνός)»⁷⁷³. Этот софизм, построенный еретиками на ложных, чисто – материальных и ограниченных представлениях о происхождении Духа Святого от Отца, по аналогии с человеческим происхождением, собственно говоря, не заслуживал даже серьезного внимания и опровержения. Однако, св. Григорий не оставляет без внимания и его и в своем опровержении показывает, до какого абсурда доходят еретики в своих грубых и низких представлениях о

Божестве. Прежде всего он замечает, что в отношении к Божеству нельзя мыслить ничего такого, что свойственно нам – людям, и что, поэтому, нет никакого основания переносить на Божество названия нашего родства. А потом он не допускает и самого деления, по которому еретики признают в Божестве только «нерожденное» и «рожденное», а среднего между ними – ничего; между тем как необходимо признать еще нечто среднее между ними, именно – «исходящее». «Так как мы не принимаем твоего первого деления», – говорит он своему противнику, – «по которому не допускается ничего среднего между нерожденным и рожденным, то вместе с этим пресловутым делением тотчас же исчезают твои братья и внуки...; потому что где ты поместишь Исходящее (τὸ ἔκτορευτόν), которое в твоём делении должно составлять средний член и которое признано Богословом лучше тебя – нашим Спасителем, если только, следуя третьему своему завету⁷⁷⁴, ты не исключил из Евангелия выражение: *Дух Святой, иже от Отца исходит* (Иоан. 15:26)? Так как Он от Отца исходит, то – не тварь; а так как Он не есть рожденное, то – не Сын, и так как Он есть нечто среднее между Нерожденным и Рожденным, то – Бог»⁷⁷⁵. Далее, подобно арианам, выходя из неправильного понятия об отношении между Лицами Св. Троицы, македониане спрашивали православных: чего же недостает Духу, чтобы быть Ему Сыном? Так как, если бы у Него ни в чем не было недостатка, то Он был бы Сыном». На это возражение св. Григорий отвечает, что названия «Сына» и «Духа» и, вообще, названия Лиц Св. Троицы обуславливаются не недостатками Их, а – так сказать – различием Их проявления и взаимного отношения между Собой⁷⁷⁶. Поэтому, Дух Святой – не Сын не потому, чтобы Ему чего-либо недоставало, чтобы быть Отцом; в противном случае, необходимо допустить, что и Отцу чего-то недостает, чтобы быть Сыном. Напротив, каждое Лицо Св. Троицы носит свое особое название, в силу своего личного свойства, которым Оно отличается от двух других Лиц⁷⁷⁷. Наконец, основываясь на различии имен «Сына» и «Духа», македониане находили невозможным без противоречия утверждать божество и единосущие Духа Святого с Сыном Божиим. «Возможно ли»,

говорили они, «чтобы от одного и того же один был Сын, а другой – не Сын, и притом оба были одинакового существа? Но св. Григорий указывает своим противникам на то, что рождаемость и исхождение не составляют собой сущности (οὐσία), а только показывают образ бытия (τρόπος ὑπάρξεως), а на основании различия в образе бытия нельзя еще отрицать единосущия Сына и Духа. В доказательство этой мысли он берет несколько аналогий из царства животных, замечая, впрочем, при этом, что «трудно и бесполезно искать подобие небесного в земном»⁷⁷⁸. Как сравнительно лучшее в настоящем случае, он приводит, между прочим, следующего рода подобие. «Адам», говорит он, «есть тварь Божья, Ева -часть этой твари, а Сиф – произведение того и другой. Не смотря на различие своего происхождения, они, однако, по природе, тождественны между собой, одинакового существа. Следовательно, различно произошедшие могут быть одного существа. Я говорю это, конечно, не с тем, чтобы творение, или отделение, или другое что-нибудь материальное перенести на Божество, а, чтобы только образно представить умосозерцаемое»⁷⁷⁹.

Доказав, таким образом, единство божества и существа Духа Святого с Отцом и Сыном, св. Григорий должен был в то же время указать и на отличие Его от Них, чтобы, как он говорит, «не допустить слитности в Божестве». Основанием для различия между Ипостасями Божества, как мы уже видели, он признает Их личные свойства (ιδιότηας). Неначинаемость бытия и нерожденность (ἀναρχία καὶ ἀγεννησία) – личные свойства Бога Отца; рождаемость (γεννησία) – личное свойство Бога Сына. Но рядом с «Нерожденным» и «Рожденным» св. Григорий находит необходимым признать в Божестве еще нечто среднее между ними – «Исходящее» (τὸ ἐκπορευτόν), т. е. Духа Святого⁷⁸⁰. «Исхождение от Отца» (τὸ ἐκπορεύεσθαι или ἐκπόρευσις παρὰ τοῦ Πατρὸς) и составляет, по учению св. Григория, ту личную особенность Св. Духа, которой Он отличается от Отца и Сына. Что же такое исхождение? Как понимать его? На этот вопрос, по словам Богослова, нет и не может, быть ответа, так как он относится к области сверхъестественного и непостижимого. «Объясни мне», –

говорит он еретикам, предлагавшим ему этот вопрос, – «нерожденность Отца; тогда и я осмелюсь объяснить рождение Сына и исхождение Св. Духа, и тогда мы оба, вникая в тайны Божии, придем в изумление, – и кто же? мы, которые не можем видеть у себя под ногами *и исчезть песка морского и капли дождевые и дни века* (Сир. 1:2), не говоря уже о том, чтобы вдаваться в глубины Божьи и судить о природе столь невыразимой и неизъяснимой»⁷⁸¹.

Итак, все три Лица Св. Троицы, обладая субстанциальным и самостоятельным бытием, по учению св. Григория, равнобожественны и единосущны. Доказать и раскрыть эти истины составляло главную задачу Богослова по отношению к каждому Лицу Св. Троицы; так, как только с признанием их христианский догмат о Св. Троице и сохраняет свой истинный смысл, тогда как, напротив, с отрицанием их извращается и даже совершенно уничтожается существенный и главнейший христианский догмат. Но этого мало. Истины божества и единосущия Лиц Св. Троицы важны не только по отношению к самому догмату о Св. Троице, но они составляют существенный и необходимый член в системе всего христианского вероучения, с исключением которого расстраивается вся система христианства. Поэтому, отвергнуть божество и единосущие с Отцом Сына и Духа Святого, – как это делали ариане и македониане, – значило отвергнуть всю христианскую религию. В самом деле, христианская религия есть новый союз или воссоединение падшего рода человеческого с триипостасным Богом крестной смертью воплотившегося Сына Божия. Как союз *новый и восстановленный*, она предполагает *древний* союз человека с Богом, – религию первобытную, но утраченную человеком; как союз *восстановленный*, она указывает, далее, на возвращение человеку его утраты, именно воплотившимся Сыном Божиим – Иисусом Христом; наконец, дает знать, что в христианстве опять есть действительный и надежнейший союз между Богом и человеком. Все эти истины, вытекающие из сущности христианства, удерживают свой истинный и действительный смысл только тогда, когда мы допустим догмат о божестве и единосущии Сына Божия с Отцом, когда мы

признаем, что Сын Божий есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец. Отрицание же этого догмата необходимо влечет за собой отрицание и всех упомянутых истин и, вместе с ними, сущности всего христианства. В самом деле, если религия есть союз человека с *Самим Богом*, а посредником союза первобытного человека с Существом высочайшим по учению Церкви, было предвечное Слово Божие, – для внутреннего принятия, которого, человек носил в себе «образ и подобие Божие», – то отрицать божеское достоинство этого Слова и низводить Его в ряд простых тварей нельзя без унижения для первобытной религии. Признавать, что Слово не есть истинный Бог, Лицо несозданное, значит унижать и искажать истинный смысл первобытного союза человека с Богом, даже совсем уничтожать его; потому что существо, сотворенное из ничего, конечное, не только не может быть посредником между Богом и человеком, но еще само нуждается в посреднике между ним и Существом высочайшим. Напрасно ариане приписывали своему посреднику различные высокие качества и удостаивали его даже необыкновенного, божеского величия, чтобы только он закрывал собой ту непроходимую бездну, которая отделяет Бесконечное от конечного и приводил их во внутреннее общение между собой. Не смотря на все свои высокие достоинства и качества, посредник их остается, однако, чуждым Богу по своему существу; он – Сын Божий, но не единосущный, а только усыновленный за свои заслуги и добродетели, и, следовательно, не истинный. Если же он не единосущен с Богом, то не может находиться с Ним в непосредственном общении; а за ним и человек лишается внутреннего и действительного единения с Богом и, таким образом, остается без Бога и без религии, которая для него делается невозможной так же, как, по словам ариан, тварь не может снести непосредственного действия на нее Существа высочайшего. Таким образом, арианский принцип отрицания Божества и единосущия Сына Божия с Богом Отцом разрушает тот первобытный союз, о котором учит Церковь христианская, или, по крайней мере, искажает его истинный смысл и значение. А отсюда с необходимостью следует отрицание или извращение

другого христианского догмата, – догмата о падении человека. По православному учению, человек, преступив заповедь Божью, данную ему в раю, искажил в себе образ Божий, помрачил свой ум, извратил волю и, бесконечно оскорбив высочайшее Существо, лишился союза и общения с Ним. Грехопадение первого человека представляется здесь столько важным и глубоким, что для заглаживания его и восстановления прерванного общения с Богом, недостаточно никаких сил и средств со стороны человека; только помощь божественная могла исправить поврежденную грехом природу человека и восстановить утраченный им союз с Богом. Между тем, с арианской точки зрения грехопадение первобытного человека представляется делом далеко не такой важности. Если человек никогда не находился в непосредственном общении с Богом, то он, конечно, и не мог настолько удалиться от Него, не мог совершить и падения такой важности, каким оно представляется в православном учении. Если же человек никогда не находился во внутреннем и действительном общении с Богом и никогда не терял этого общения, то он не мог и ощущать в себе потребности нового теснейшего союза и общения с Ним. Отсюда – излишне воплощение Самого Божества для воссоздания человека и воссоединения его с Богом, человек и сам мог бы исправить порчу своей природы, или, по крайней мере, его мог бы восстановить простой учитель своим хорошим примером и полезными правилами жизни⁷⁸². Одним словом, арианскими принципами отрицается необходимость *воплощения* Сына Божия, как истинного Бога. И действительно, арианская доктрина не знает Христа-Бога; она знает только Христа-человека, простое творение, познавшее Бога, угодившее Ему и возвысившееся до сидения одесную Его. Но таким учением ниспровергается действительность искупления падшего рода человеческого и воссоединения его с Богом, ниспровергается христианский догмат *искупления*. По христианскому учению, искупление человечества, по свойству самого падения, есть такое дело, которого никто из сотворенных существ, хотя бы самого высшего достоинства, не мог совершить так, как необходимо было совершить его. Исправить

поврежденную падением природу человека, освободить его от греха, проклятия и смерти и примирить с разгневанным небесным Правосудием – все это мог совершить только единосущный Отцу Сын Божий. И Он действительно совершил это, воплотившись, пострадав и принеся Себя в жертву на кресте. Но ничего подобного не может быть при началах арианских. Будучи простым человеком, тварью, – каким представляли Его ариане, – Иисус Христос не мог бы совершить дела искупления. Он не только не мог бы восстановить расстроенной человеческой природы, освободить человека от греха и примирить его с Богом, но, как человек Он еще Сам нуждался бы в помощи божественной, Сам вздыхал бы вместе с тварью, ожидая свободы от кого-либо другого (Римл. 8:21,22); словом, Он не мог бы быть нашим Искупителем. Наконец, отрицание божества и единосущия Сына Божия с Богом Отцом необходимо влечет за собой отрицание и христианской истины обновления и освящения искупленного человека. Христианское учение говорит, что человек искупленный кровью Христа-Спасителя, омытая спасительными водами крещения от греха, проклятия и смерти, не только вступает в первобытное состояние невинности, утраченной преступлением праотца, но и получает благодатные силы к тому, чтобы делаться святым (2Петр. 1:3), вместо чада гнева Божия становится сыном Божиим (Иоан. 1:14,15), вместо осуждения на вечное мучение получает наследие небесных благ (1Петр. 1:3); словом, он получает все, из чего слагается, чем создается и чем сопровождается новый союз человека с Богом. Правда, ближайшим виновником всего этого является Совершитель христианского обновления и освящения людей – Дух Святой; но Дух Святой, исходящий от Отца, даруется и действует в сердцах людей только в силу искупительных заслуг Сына Божия; Он, Лицо божественное и единое по существу с Богом Отцом, ниспосылается на землю Сыном Божиим, также Лицом божественным и единосущным Отцу. Но если воплотившийся для спасения человеческого рода Сын Божий есть существо сотворенное, – как это утверждали ариане, – и если Его искупительные заслуги, как заслуги простого человека, не имеют

действительного значения, то человек не может получать и обновления; как не искупленный, он остается с тем же помраченным умом, с той же извращенной волей, тем же рабом греха, столько же отчужденным от Бога, словом, таким же, каким стал после падения. Но если для совершения спасения рода человеческого необходим Сам Сын Божий, как истинный Бог, то для завершения всего искупительного акта, для освящения человека, необходим также Бог, ибо тварь освящать, обновлять и делать богами тварей не может. Отсюда – признавать вместе с македонианами, Духа Святого тварью Сына значит отрицать один из существеннейших пунктов в системе христианского вероучения, без которого последняя остается незаконченной и теряет всякое значение.

Истинный смысл и значение христианство сохраняет только в той религиозной системе, которая имеет в своем основании истинное учение о Боге, как едином Существе в трех Лицах, которая признает вместе с тем равенство этих Лиц по божеству и единство по существу и которая приписывает Им одинаковое могущество, одну волю и одно действие. Такова именно и есть догматическая система св. Григория Богослова. Ее понятие о Боге, – насколько оно теперь уже известно, – представляет собой именно такое основание, на котором только и возможно построение правильной в истинно христианском смысле вероучительской системы, и мы в полном праве ожидать, что наш великий учитель веры, при всей спекулятивности своего ума, предстанет перед нами столь же строгим христианским догматистом и в учении об отношении Божества к миру, каким мы видели его в учении о Боге в Самом Себе.

Часть вторая. Учение о Боге в отношении к миру

В то время как догмат о Св. Троице обратил на себя всеобщее внимание и сделался почти исключительным предметом всех исследований и рассуждений богословов четвертого века, другие пункты христианской догматики оставались почти совершенно нетронутыми. За исключением вопроса о воплощении Сына Божия, богословская мысль не останавливалась ни на одном другом вопросе и не пускалась более ни в какие метафизические изыскания. Всецело занятый уяснением вопроса о Св. Троице и, главным образом, о Сыне Божием – вопроса первостепенной важности, богословствующий ум того времени никак не мог оторваться от этого вопроса и перенести свое внимание на какую-либо другую религиозную истину. В силу этого обстоятельства, и у св. Григория Богослова едва ли можно искать столь полного и подробного раскрытия других христианских истин, какое мы видели в его учении о Св. Троице. И действительно, сколько обширен и обстоятелен трактат св. Григория о Боге в Самом Себе, столько же кратко и обще его учение о Боге в Его отношении к миру, хотя в этом последнем отношении христианская догматика представляет огромную массу разнообразных истин, которые ко времени Григория Богослова далеко еще не достигли полного и всестороннего раскрытия и уяснения. Если в отношении к догмату о Св. Троице, по требованию современных обстоятельств, нашему Богослову приходилось не только выяснять истинный смысл и значение его, но и вести полемику с различными еретиками и защищать его от всевозможных нападений, то по отношению к другим христианским догматам современность предъявляла ему требования несравненно скромнее и ограниченнее. В последнем отношении, в виду отсутствия почти всяких еретических теорий и возражений, задача его состояла лишь в простом указании и изложении христианских догматов именно в том смысле, как они представлялись его христиански

настроенному философскому уму⁷⁸³. Тот же самый принцип умозрения на началах Писания и Предания, какой мы видели в богословии св. Григория о Св. Троице, проводится, от начала до конца, и во всей остальной его догматической системе. Григорий тверд и смел во всех своих суждениях, но его спекулятивный ум нигде и ни разу не выступал за пределы истины, данной в слове Божиим и учении Церкви. Он прямо и решительно высказывает свои, нередко таинственные и аллегорические, воззрения по тому или другому религиозному вопросу, но, как скоро не находит к тому достаточных оснований в своих священных источниках, скорее решается отступить перед трудностью предмета, чем идти по скользкому и опасному пути вероятных гипотез и гаданий. Это-то именно и спасло его от тех ошибок и увлечений, какими так богата система Оригена, свято чтившего правила веры и преклонявшегося перед авторитетом Церкви, но в то же время считавшего позволительным идти чисто философским путем, помимо общецерковного религиозного сознания, в тех случаях, где последнее оказывалось недостаточно ясным и определенным. Этим также объясняется то обстоятельство, что св. Григорий, при всем своем уважении к Оригену и почтении к его учено-богословским трудам, пользовавшимся в свое время огромным авторитетом на христианском Востоке, нигде так резко не расходится с ним, как именно в той части догматики, где он занимается рассмотрением отношений Бога к миру. В этом отношении, правда, система св. Григория не представляет того богатства в содержании и обилия различных, нередко весьма любопытных философских теорий, какие можно видеть в системе Оригена, но за то она служит вернейшим выражением догматических воззрений, сложившихся и утвердившихся в тогдашнем общецерковном религиозном сознании и, при отсутствии в ней каких-либо личных мнений или гипотетических суждений, получает полное право на общецерковное значение. В этом всего лучше убедиться на деле.

Глава I. Учение о Боге – творце мира. 1) Учение о мире вообще (космология)

Первый вопрос, представляющийся религиозному мыслителю в учении об отношении Бога к миру, есть, без сомнения, вопрос о происхождении самого мира. Откуда и как произошел мир? Этот вопрос, без сомнения, возникает в уме каждого мыслящего субъекта и требует себе того или другого решения. Но, очевидно, правильное и вполне удовлетворяющее разум решение этого вопроса возможно только при христианском понятии о Боге, как Существе бесконечном и личном. Для естественного и ограниченного разума, не просвещенного светом христианской истины, должны представляться в этом случае непреодолимые затруднения. Бессильный победить эти затруднения и не в состоянии будучи возвыситься до христианского понятия о Боге, как личном Начале мира, древний философствующий разум представлял мир и настоящий порядок вещей или безначальным и вечным, или вышедшим из себя же – из хаоса, или же, производя его извне, от другого начала, не признавал последнего абсолютно свободной причиной мира, а обуславливал его готовой, совечной ему материей, подобно тому, как обуславливается в своих произведениях материалом человек-художник. Но все эти теории одинаково противны христианскому понятию о мире, как безусловно-свободном творении Божиим. Поэтому св. Григорий Богослов решительно отвергает языческие представления о происхождении мира и, не останавливаясь на них много, прямо относит их к разряду мифов и басен. «Бог один, а что касается рассуждений греческих мудрецов о материи и форме, будто они собезначальны, то это – пустая басня»⁷⁸⁴. Форма вещей, признаваемая некоторыми языческими философами безначальной, по словам св. Григория, отнюдь не обладает безначальным бытием, но получила свое начало от Бога. Ему же, очевидно, обязана своим бытием и материя, так как она без формы не мыслима, как и форма не мыслима без материи. Если же допустить мысль о первоначальном отдельном

существовании их, то при этом, по мнению Богослова, необходимо предположить их или несоединимыми, или соединимыми. В первом случае является вопрос: как они могли сойтись и образовать мир, будучи совершенно отдельными, а во втором – как они соединились? В том и другом случае необходимо допустить начало соединяющее их, которое и есть именно Бог. Если же Бог – Соединитель, то Он же – учит св. Григорий- есть и Творец всего, только Творец в ином, несравненно высшем смысле, нежели различные художники-творцы своих произведений: если последние творят из готового материала только одни формы, то Творцу высочайшему необходимо приписать творение не только форм, но и мировой материи⁷⁸⁵. Не лучше языческого представления о мире, по мнению св. Григория, и манихейская теория о свете и тьме, как самобытных и совечных началах, так как два совершенно противоположных начала совместно существовать не могут. «Если был Бог, высочайший Свет», говорит Богослов, «то не было тьмы, потому что зло не могло спорить о равенстве с Богом. Если была тьма, то уже нет места для Бога. Ему неприлично находиться в согласии с тьмой; если же допустить между ними борьбу, то возьмет верх сильнейший; а если признать их равносильными, то необходимо допустить третье начало, которое бы приводило их в единство своей мудростью и прекращало борьбу между ними...»⁷⁸⁶. «По моему же учению», заключает св. Григорий, «один Бог безначальный, ни с кем не борющийся, один благий Свет, Сила высокопарящих умов, простых и сложных, небесных и земных, а тьма превзошла впоследствии и есть не какая-либо удобо-изобразимая самостоятельная природа, а наш собственно грех»⁷⁸⁷. Итак, по мнению св. Назианзина, здравый разум не может согласиться с идеей самобытности и вечности мира и требует признания особого Существа безначального и личного, как Творца мира, которое и есть именно Бог. Это логическое требование для христианского богослова восходит на степень несомненной истины, когда и все Писание, и общецерковное сознание говорит ему, что видимый мир получил начало и бытие свое от Бога. Таким точно оно представлялось и нашему Богослову, почему

он нигде и не занимается доказательством его, предполагая его общеизвестной аксиомой. Но если мир не безначален, а получил свое начало от Бога во времени, и если Бог, как Существо живое и деятельное, – ибо иначе нельзя представлять Существо всесовершенное, – всегда действовал и творил, то, естественно, возникает вопрос: в чем же состояла деятельность Божества до творения видимого мира, или, иначе, что делал Бог до сотворения мира? На этот вопрос разума, казавшийся некоторым отцам и учителям Церкви праздным и в отношении к Существу высочайшему неуместным, как известно, бл. Августин отвечал: «вил вервие для предлагающих подобные вопросы». Но если всецело проникнутое верой сердце Августина могло успокоиться на одном благоговейном признании этого вопроса неразрешимой тайной, то никак не мог успокоиться на одном этом спекулятивный ум Григория Богослова. Не желая оставить этот вопрос неразрешенным, он дает на него ответ, с одной стороны, достойный понятия о Боге, а с другой – вполне удовлетворяющий и ум, и сердце человека-христианина. «Чем занята была мысль Божия», спрашивает он, «прежде чем Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? Она созерцала вожденную светлость своей красоты, равный и одинаково совершенный свет трисиянного Божества, как это известно одному только Божеству и кому открыл это Бог. Творческий ум созерцал также в своих великих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который сотворен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим»⁷⁸⁸. Этого, по мнению св. Григория, было совершенно достаточно для того, чтобы решить вопрос о творческой деятельности Божества до проявления ее в видимом мире; между тем как Ориген, строго проводя свою мысль о безусловной деятельности Божества изначала (ἐξ ἀρχῆς) и необходимом проявлении Его творческого всемогущества во вне, в произведении тварных существ, пришел, как известно, к признанию бесконечного ряда других миров, предшествовавших настоящему миру⁷⁸⁹. Что же служило побуждением для Бога к проявлению Его творческого всемогущества во вне, что побудило Его создать видимый мир?

Ответ на этот вопрос не трудно было дать Богослову на основании его учения о свойствах Божьих. Так как Бог, по мысли св. Григория, есть Существо не только всемогущее, но и всеблагое, то отсюда само собой понятно, что, по своему всемогуществу, Он всегда мог, а по своей бесконечной благодати, всегда хотел создать мир существ, способных наслаждаться дарами Его благодати. Таким образом, *благодать* или *любовь*, по учению св. Назианзина, была единственным побуждением для Бога к безусловно-свободному творению Им видимого мира. «Так как», говорит он, «для Благодати недостаточно было упражняться только в созерцании Самой Себя, а нужно было, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно больше (ибо таково свойство высочайшей Благодати), то Бог измышляет сначала ангельские и небесные силы»⁷⁹⁰. Но для Существа всемогущего достаточно было только помыслить, чтобы явился действительный мир, так как для Него «помыслить или изречь значит уже и совершит»⁷⁹¹. Итак, помыслил высочайший Ум, – учит св. Богослов, – «и мысль Его стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом»⁷⁹². В каком же порядке и в каком виде явились твари?

Подобно другим церковным учителям, св. Григорий не занимается подробным исследованием самого творения Богом мира, и его космология включает в себе только общие и самые существенные указания на порядок явления тварных существ. Прежде всего, по его представлению, Бог сотворил вторые свет, отображения первого высочайшего Света, духов, окружающих Его, – ангелов, которые и составляют мир разумных существ (κόσμος νοητός), потому уже – мир вещественный и видимый (κόσμος ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος), обнимающий собой видимое небо и землю, красота, порядок и стройность которого служат видимым выражением высочайшей премудрости его Творца⁷⁹³. Первое, что создал высочайший Творец в этом видимом мире, это – свет; так как, замечает св. Григорий, «великому Свету прилично было начать мироздание светом, которым Он уничтожает тьму и бывший до того времени хаос». Но этот свет, по мнению Богослова, «не есть

свет солнечный, но свет, не заключенный в теле и солнце, а впоследствии уже сообщенный солнцу для освещения вселенной». В этом случае достойно примечания – говорит св. отец – то обстоятельство, что, между тем как для других тварей Бог творит прежде само вещество, а потом уже облакает их в форму, для света «Он создает сначала форму (ибо форма солнца – свет), а потом уже присоединяет к ней вещество, создав око дня – солнце». Все творение, приводимое в устройство Творцом не мгновенно, но по сверхъестественным законам, распределяется между различными днями, до дня седьмого, который служит покоем от дел. Последним явился в мир человек, и «это», по замечанию св. Григория, «нисколько не удивительно, потому что для него, как для царя, нужно было приготовить царское жилище, и потом ввести его сюда в сопровождении всех тварей»⁷⁹⁴. Теперь спрашивается: в каком же виде вышел первоначально мир из рук Творца своего? В таком ли, в каком он и ныне нам представляется, или в совершенно ином?

Всякий богослов или философ, отрицающий самобытность мира и производящий его от Творца, Существа всесовершеннейшего, конечно, должен составить себе такую или иную теодицею, в виду тех действительных или только кажущихся недостатков настоящего мира, которые, по-видимому, противоречат идее всесовершеннейшего Творца мира. В этом случае для теодицеи открывается два пути, приводящие к двум совершенно различным выводам. Прежде всего, выходя из идеи всесовершеннейшего Бога – Творца мира и основываясь на той несомненной истине, что Он, действуя по началам премудрости и благости, мог создать только мир совершеннейший и наилучший из всех возможных миров, можно признать настоящий мир лучшим и безусловно совершенным. Но такая теодицея, встречающаяся у новейших философов деистов, может удовлетворять только того, кто или совсем не видит недостатков в настоящем мире, или совершенно мирится с ними, понимая их, как некоторого рода совершенство, или как необходимое условие совершенства. Вернее и основательнее этого способа рассуждения другой путь теодицеи. Мир, как

произведение Творца всесовершеннейшего, без сомнения, должен быть наилучшим и возможно совершеннейшим, но так как в настоящем мире, несомненно, есть всякого рода зло и несовершенство, то это последнее должно иметь свое начало не в Боге, как Существо всесовершеннейшем и чуждом всякого зла и несовершенства, а вне Бога; следовательно, наилучший и всесовершеннейший мир есть мир, первоначально созданный Богом, настоящий же мир есть уже извращение того наилучшего мира. Этот род теодицеи, господствующий почти во всех религиях, разделяли и разделяют по преимуществу богословы-теисты. Весьма естественно, что и св. Григорий Богослов держался в этом случае того же мировоззрения. Настоящий мир, в котором наблюдательный взор Богослова усматривал столько недостатков и зла и который казался ему столько ненормальным, конечно, не мог ему представляться наилучшим и совершеннейшим, – таким, каким именно он вышел из рук своего всесовершеннейшего Творца; не мог также, конечно, его философский ум допустить причины зла и несовершенств мира в Боге, тем более, что в том и другом случае ему пришлось бы стать в противоречие с церковным учением об этом предмете. Где же, по мнению св. Григория, искать причины зла и несовершенств в мире и как объяснить замечаемую ненормальность настоящего порядка вещей? Если Бог безусловно не может быть признан виновником зла и несовершенств в мире, то, очевидно, причину всего этого, по мнению св. Григория, надобно искать в самих тварях. «Веруй», учит он, «что зло не имеет ни особой сущности, ни царства; оно ни безначально, ни самобытно, ни сотворено Богом, но есть дело наше и дело лукавого, и произошло в нас от нашего нерадения, а не от Творца»⁷⁹⁵. Каким именно образом твари, созданные Богом совершенными, сделались виновниками зла и нестроений в мире, – вполне верный и удовлетворительный ответ на этот вопрос св. Богослов дает в своем учении о природе и деятельности тварей. Низшие твари, неразумные и телесные, в этом случае не имеют никакого значения. Поэтому св. Григорий оставляет их без всякого внимания и

останавливается только на главном предмете творения Божия – мире разумных существ, на духах и человеке.

2) Учение о духах (пневматология)

Первые и высшие твари, вышедшие из рук всесовершеннейшего Творца, духи, естественно, должны быть существами наилучшими и совершеннейшими. Как существа тварные, они совершенством своей природы, конечно, должны бесконечно отстоять от всесовершеннейшего существа своего Творца; но, тем не менее, как существа ближайшие к Богу, они не могут быть мыслимы совершенно чуждыми Ему: если они не могли быть сотворены божественно-совершенными, то во всяком случае должны быть наделены всеми возможными для тварей совершенствами, и если они не могли быть сотворены равнобожественными, то должны быть созданы сродными Богу, так как они созданы для наслаждения теми благами, источник которых Сам Бог, что, конечно, возможно только под условием их подобия и сродства с Богом. Таким образом, если Бог есть бесконечный Дух, то и они должны быть существами духовными; если Бог есть высочайший Разум, то и они должны быть разумными; если Бог есть верховное Благо, то и они должны быть добрыми; наконец, как созданные для блаженства в Боге и с Богом, они должны быть поставлены в ближайшее общение и единение с Богом. Но само собой разумеется, что все эти высочайшие свойства и совершенства могут быть приписаны духам, как существам сотворенным, не в абсолютном смысле, а в смысле условном и ограниченном, так как в абсолютном смысле они принадлежат только одному Богу. Таков в действительности и есть мир высших духов, по воззрению св. Григория Богослова. «Первый Свет высочайший, неприступный, неизреченный, ни умом не постижимый, ни словом не выразимый, просвещающий всякую разумную природу», учит св. Григорий, «есть Бог»⁷⁹⁶. «Вторые светы, отблески (ἀπαυγασματα) первого, совершеннейшего Света, это – силы, окружающие Бога, служебные духи»⁷⁹⁷. По природе своей, эти светы суть разумные духи, как-бы бестелесный и нематериальный огонь, или нечто другое, наиболее близкое к этому»⁷⁹⁸. «Они просты, духовны, проникнуты светом, получают

свое начало не от плоти и не входят в плоть, а остаются такими, какими созданы»⁷⁹⁹. При отсутствии ясных и определенных указаний, трудно сказать, в каком именно смысле Богослов признавал духов бесплотными. На основании некоторых его выражений можно только с вероятностью полагать, что он приписывал им тончайшие, эфирные тела, так что они по его представлению, не абсолютно изъяты от вещественности, а бестелесны только в сравнении с нами. «Естество ангельское», говорит в одном своем «слове» св. Григорий, «называется духом и огнем, – духом, как сверхчувственное, огнем, как очистительное; потому что и высочайшее Существо носит те же имена. Впрочем, пусть будет для нас оно бестелесным или, насколько возможно, близким к тому»⁸⁰⁰. Будучи одарены умом, духи, по мысли св. Назианзина, в то же время обладают им не в абсолютном и неограниченном смысле, так чтобы вдруг, от природы, владеть полным знанием истины, но в смысле условном и ограниченном, так что они могут только приобретать и постепенно достигать чистого знания и полной истины, притом не сами собой и через себя, а «почерпая от первого Света и просвещаясь Словом Истины»⁸⁰¹. Далее, в силу своего непосредственного общения с Богом – Источником добра и святости, в силу постоянного участия в Нем, высшие духи или ангелы, по учению св. Григория, добры и святы не неизменно и в силу природной необходимости, но, при своей склонности к добру, они заключают в себе способность и к злу, только последняя в них гораздо слабее первой. Они близки к совершенному и необходимо-безгрешному состоянию⁸⁰², но в то же время их нельзя считать неизменно добрыми и безусловно неспособными к злу⁸⁰³. Поэтому св. Григорий не решается назвать их *неподвижными* к злу (ἀκίνητοι πρὸς τὸ χεῖρον), но называет их *неудобоподвижными* (δυσκίνητοι) к злу, иначе, по его мнению, было бы невозможно падение одного из высших духов и превращение его в диавола. «Хотелось бы мне сказать», рассуждает он, «что ангелы, как окружающие Бога и непосредственно от Него озаряемые, неподвижны к злу и имеют стремление только к добру, но признавать и называть их не неподвижными, а

неудобоподвижными меня заставляет тот, кто денница по своей светлости, а по своей гордости сделался и получил название, вместе с подчиненными ему богоотступными силами, тьмой»⁸⁰⁴. Свою способность к высочайшему добру и чистой святости, духи, по учению св. Григория, получили, как и все прочие тварные существа, по действию Духа Святого. «Дух Святой», говорит св. Назианзин, прежде всего действовал в ангельских и небесных силах, в существах первых после Бога и окружающих Его, потому что их совершенство и озарение и неудобоподвижность или неподвижность к злу не от кого другого, как от Св. Духа»⁸⁰⁵. Наконец, созданные для блаженства, бесплотные духи, по воззрению св. Григория, действительно, наслаждаются блаженством неизреченным. Оно состоит в постоянном общении и единении их с Богом – Источником всякого блага, хотя общение это не природное, в каком находятся с Богом Отцом Сын Божий и Дух Святой; а также – в непосредственном их служении высочайшему Творцу и Владыке всего. Они, по выражению св. Богослова, «стоят окрест Бога, озаряются от первой Причины чистейшим озарением» и, таким образом, не как мы – по частям и гадательно, но лицом к лицу созерцают свет Божества, «пьют от первого Света (απὸ τοῦ τοῦ πρώτου φωτός)» и непосредственно вкушают от самого Источника вечных благ; они «песнословят величие Божие, созерцают вечную славу и притом вечно, не для того, чтобы прославился Бог, но, чтобы не переставали получать благодеяния и первые после Бога природы»⁸⁰⁶. Главное же, что составляет особенность их блаженного состояния, по словам св. Григория, это – «мир и безмятежие»⁸⁰⁷.

Что касается устройства мира духовного, то св. Григорий Богослов, подобно многим другим церковным учителям, признает между ангелами различные чины, насчитывая в одном месте их девять⁸⁰⁸, но нигде не говорит, чем именно они отличаются один от другого, считая внутренние отношения мира духовного недоступными для человеческого знания.

В чем же состоит деятельность духов? Они, по словам св. Григория, служат божественной воле; сильные как по своей

естественной, так и по приобретенной ими крепости, они все обходят, всем и везде с готовностью предстают по усердию служения и по легкости природы. Каждый из духов, по мнению св. Богослова, получил себе одну какую-либо часть вселенной или приставлен к чему-либо одному в мире, как все это известно премудрому Устроителю и Распределителю; каждому из них дана особая власть от Царя – иметь под надзором людей, города и целые народы; по воле Творца, они «все ведут к одной цели, также песнословят величие Божие и созерцают вечную славу»⁸⁰⁹. Вообще, ангелы представляются у св. Григория существами, посредствующими между Богом и людьми: служа Богу, они в то же время служат и людям, помогая им в нравственном совершенствовании и достижении вечного блаженства. Они, по словам Богослова, содействуют нам в усовершенствовании⁸¹⁰ и просвещают нас, как сами еще в большей степени просвещаются от Божества⁸¹¹.

Такова природа и деятельность высших духов, по изображению св. Григория Богослова. Как первое и высшее творение Божие, они обладают всеми возможными совершенствами, но не в субстанциональном, т. е. самобытном, безусловном и неизменном смысле. В таком понятии о духах сама собой заключается идея возможности к тем или другим изменениям в мире духовном. Созданным не безусловно совершенными, притом совершенно свободными, ибо существа духовные и высшие не мыслимы без свободы, – духам представлялась возможность как к совершенствованию, так и к падению. В существах, находящихся на такой высокой степени совершенства и в таком близком общении с Богом, конечно, не легко представить себе факт падения. Тем не менее факт этот засвидетельствован словом Божиим, и если Оригену, искавшему всему основания, в объяснении этого факта казалось необходимым прибегнуть к предположению возможности «охлаждения духов в любви к Богу и пресыщения безмерным небесным блаженством»⁸¹², то св. Григорий Богослов совершенно успокаивался на сознании, что неизменно лишь одно естество Божие⁸¹³, и в этом случае вполне довольствовался простым библейским повествованием о

гордости и превозношении одного из высших светлых духов, послуживших (гордости и превозношении) причиной его падения и лишения первоначального блаженства. «Зависть», – рассуждает Богослов в одном своем «слове», – «омрачила и денницу, падшего вследствие гордости, будучи божественным, он не утерпел, чтобы не признать себя Богом»⁸¹⁴. Несмотря на то, что «Слово», как говорит св. отец «нарочито удалило от Троицы все, окружающее престол света, чтобы тварь, приближаясь к Богу, не пожелала равной с Ним славы и не погналась за светом и славой, – самый первый светоносец, отличенный особенной славой, занесся слишком высоко: он возмечтал о царской чести великого Бога. Через это он потерял свою светлость, с бесчестьем ниспал сюда и, захотев, сделаться Богом, весь стал тьмой; при всей легкости своей природы, он низринулся до самой земли»⁸¹⁵. Возмутившись сам против Бога, он в то же время, по учению св. Григория, произвел возмущение и во всем мире подобных ему существ: склонив к измене небесное воинство, он увлек за собой и других многих духов, – «увлек из зависти к богомудрому сонму небесного Царя и из желания царствовать над большим количеством злых»⁸¹⁶. «С тех пор и явилась во множестве воздушная злоба, демоны и последователи злого царя-человекоубийцы»⁸¹⁷. Но тот, кто дерзнул произвести возмущение и, превысив свое достоинство, вознес выю против Господа Вседержителя, или, по слову пророка, возмечтал о *престолы выше облак* (Ис. 14:13,14), – учит св. Григорий, – «понес наказание достойное высокомерия, будучи осужден вместо света быть тьмой, или, вернее сказать, сам сделавшись тьмой»⁸¹⁸.

Так произошло расстройство в мире духов: разрушен первоначальный его порядок и гармония, нарушено первобытное состояние полнейшего согласия и единства, возникло зло и несовершенство, – и все это по воле самих духов, без всякого участия и воздействия со стороны всемогущего Творца. Раз возникнув в свободном мире духов, зло, естественно, не могло оставаться в своем первоначальном состоянии, а должно было развиваться с возможной силой и

проявляться в различных видах. Своей гордостью и высокоумием дух злобы, прежде всего, поставил себя во враждебное отношение к Богу; потом, извратив свою природу, вместо прежнего внутреннего мира и согласия с самим собой, он внес в нее раздор и разделение; наконец, как утративший всякую способность к добру, он стал противником его не только в себе, но и в других. Отсюда, как ангелы пребывают в безусловной покорности и полном единении с Богом, так, напротив, диавол находится в постоянном противлении, вражде и разобщении с Ним; как между ангелами существует полнейший мир и безмятежие, так, напротив, диавол испытывает внутренний раздор и несогласие с самим собой; как предметом деятельности ангелов служит постоянная помощь и содействие добру, так, напротив, сущность и цель деятельности диавола составляет искоренение добра и распространение зла; ибо – говорит св. Григорий – «диавол, при многочисленности видов и страстях, не только сам с собой в раздоре, но то же производит и в других, как *человекоубийца искони* и противник добра»⁸¹⁹. Ненавистники всякого добра и совершенства, глубоко падшие темные духи, естественно, должны быть исполнены сильнейшей зависти, прежде всего, к высокосовершенному и блаженному состоянию ангелов и напрягать все свои усилия к тому, чтобы, если возможно, и их низвести до своего мрачного состояния; отсюда между ними и ангелами должна происходить постоянная и ожесточенная борьба⁸²⁰. Но так как мир существ, устоявших в своем совершенстве и неуклонно стремящихся к уподоблению высочайшему Свету, достаточно силен, чтобы с успехом отражать козни диавола, то последний направляет свою искусительную и развращающую деятельность на мир разумных существ сравнительно низших, слабых и еще не успевших утвердиться в добре, – устремляет свои нападения на род человеческий, а через него распространяет зло и во всем видимом мире⁸²¹. Но, чтобы понять возможность действия духа злобы на человека и объяснить возможность падения последнего, необходимо знать природу человека, необходимо иметь о ней именно такое понятие, при котором, факт падения не представлял бы собой ничего невозможного и не имеющего

ни в чем для себя основания. Итак, что же такое человек? Каково его происхождение и природа?

3) Учение о человеке (антропология)

Истинное понятие о человеке, без сомнения, надо искать в слове Божиим: там открывается его происхождение и определяется его природа. Но библейское учение дает только общее и основное понятие о природе человека, которое необходимо требует раскрытия и уяснения, особенно в отношении к высшей – духовной части человеческого существа. Не смотря на попытки некоторых церковных писателей уяснить сущность природы человеческой, христианская антропология долго оставалась неопределенной и заключалась только в различных гипотезах и теориях, из которых ни одна не могла иметь общеобязательного и общецерковного значения. Поэтому не удивительно, если к 4 веку вопрос о природе человека в церковном сознании подвинулся вперед недалеко, сравнительно с первоначальным его состоянием, и представлялся еще во многих отношениях неразрешенным. И в 4 веке, пока богословское умозрение не было направлено на уяснение этого вопроса, трудно, конечно, ожидать каких-либо точных и положительных определений касательно того или другого таинственного его пункта. Вот почему мы не находим полного и подробного раскрытия антропологического учения и у св. Григория Богослова. Он вполне сознавал всю трудность решения таких таинственных вопросов, каковы, например, вопросы о сущности духовной природы человека, начале и происхождении души в каждом человеке, соединении ее с телом и т. п., когда церковное сознание еще не представляло достаточных к тому оснований; а потому, при всей высоте своего знания и смелости умозрения, не решался сказать в этом отношении чего-либо более, сравнительно с учением слова Божия и Церкви. В чем же, однако, заключается учение св. Григория о человеке?

После того как созданы были вторые светы, высшие разумные духи, и видимый вещественный мир, творческое Слово – учит св. Богослов – восхотело создать такое существо, которое заключало бы в себе сочетание двух сотворенных

противоположностей – невидимого и видимого, духа и материи, – восхотело создать человека, и, «взяв от сотворенного уже вещества тело, а от себя вложив дыхание (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как-бы некоторый второй мир, – великий в малом, помещает на земле другого ангела, (своего) почитателя, составленного из разных природ, зрителя видимой твари, участника твари невидимой, владыку земли, поклонника небесного царства, земного и небесного, смертного и бессмертного, видимого и невидимого (νοοῦμενον), который занимает средину между величием и ничтожеством и который в одно и то же время и дух и плоть; творит живое существо, здесь приготовляемое (οἰκονοοῦμενον) и переселяемое в другой мир и, что составляет конец тайны, посредством стремления к Богу достигающее обожения»⁸²². В этих словах св. Григория заключается вся сущность его учения о человеке. Все, что он говорит о нем в других местах своих творений, есть не что иное, как повторение тех же самых мыслей, даже почти в тех же выражениях, за исключением разве немногих добавлений, служащих некоторым объяснением представленного учения. Таким образом, по воззрению св. Григория Богослова, человек есть, прежде всего, творение Божье, явившееся на свет после всех других тварей. Совмеща в себе две природы, духовную и чувственную, он представляет собой нечто среднее между высшими – духовно-разумными существами и низшим – материальным миром: сродный, по своей разумной душе (ψυχὴ νοερά), с миром невидимым и духовным, он отличается от него материальной стороной своего существа и, наоборот, соприкасаясь с миром неразумным и вещественным своей чувственной природой, он в то же время существенно отличен от него по своей разумной душе, вложенной в него Творцом. Если внешняя, телесная природа в человеке – явление совершенно понятное, то что, такое человек по своей духовной природе? Что такое разумная душа в человеке? Она – рассуждает св. Назианзин – не есть истребительный огонь, «потому что пожирающее не может оживлять пожираемое». Она – не воздух, то выдыхаемый, то вдыхаемый и никогда не остающийся в покое. Она – не

кровавый ток, пробегающий в теле, и не гармония составных частей организма, приводимых в единство, «потому что природа плоти и без смертной формы не одинакова». Притом, если бы добродетель или порок в людях происходили от соединения стихий, то люди добродетельные не имели бы никакого преимущества перед самыми порочными. Кроме того, если разумная душа есть гармония частей тела, то ее необходимо признать и у животных, так, как и у них есть гармония формы и тела. По этому принципу выходит, что лучший будет тот, в ком лучше и совершеннее гармония частей организма. Наконец, душа не есть какая-нибудь общая, разделенная между всеми и разлитая в воздухе, сущность, потому что, в противном случае, все бы вдыхали и выдыхали одинаковую душу, и все живущие на свете, после своей смерти, жили бы в других⁸²³. Что же такое душа? Она, по учению св. Григория, есть «дыхание Божие» (ἄημα Θεοῦ)⁸²⁴, или – как он еще выражается – «струя невидимого Божества» (τὸ θεότητος ἀειδέος ἀπορρώξ)⁸²⁵, «частица Божества» (θεῖα μοῖρα.)⁸²⁶. Само собой разумеется, что, называя так человеческую душу, св. Григорий Богослов не усвоит природе ее самую божественность, а только выражает ее близость и сродство с божественным, или такую способность и приемлемость ее к божественному, по которой она в надлежащем своем состоянии, одушевляется или живится Духом Святым и просвещается сиянием триединого Бога; потому что в противном случае, нужно было бы признать, что душа человека, по своей божественной природе, существовала уже прежде его рождения. Но св. Григорий, – как мы увидим ниже, – отвергает как Пифагорову теорию метемпсихозиса, так и Оригеново учение о предсуществовании душ. Еще менее можно допустить, чтобы св. Григорий соединял с упомянутыми наименованиями души человеческой представление о материальном отделении Божества, потому что, – насколько мы уже знаем его учение о Божестве, – ни о чем он так не старался, как именно о том, чтобы представить христианское понятие о Боге безусловно чистым и чуждым всяких материальных и ограниченных идей. Несомненно, что, называя человеческую душу «дыханием», «струей» и «частицей Божества», великий

учитель веры хотел этим выразить не что иное, как только особенную близость духовной природы человека к Богу, подобно тому, как, очевидно, в той же самой мысли, он не затруднялся сказать, что «ангел есть некоторая струя первого Света»⁸²⁷, а человек – «персть, соединенная с Божеством, бог»⁸²⁸. Но самое лучшее понятие о душе человека св. Григорий дает, называя ее, согласно с Писанием, «образом Божества» (εἰκὼν Θεοῦ)⁸²⁹. Как, образ Божий, душа человека, очевидно, должна обладать – конечно не в абсолютном смысле -свойствами Божества. Таким образом, если Бог есть бесконечный Дух, то и душа человеческая есть существо духовное, а не вещественное⁸³⁰; если Бог – чистейший Разум, то и душа человека разумна⁸³¹; если Бог – Существо свободное и ни от кого независимое, то и душа должна быть свободной⁸³²; наконец, как «образ Бессмертного» (εἰκὼν ἀθανάτου)⁸³³, душа человеческая должна быть бессмертной⁸³⁴.

Если душа, образ Божий, сообщена была первому человеку при его творении Самим Богом, то спрашивается: откуда берут свое начало и как образуются души других людей? Этот вопрос, относящийся к числу наиболее трудных, антропологических вопросов, издавна был предметом исследования философствующих умов и, при своей таинственности, открывает, широкий путь к всевозможным гипотезам и теориям. Главнейших и наиболее распространенных теорий происхождения человеческих душ в христианской древности было три. Из них первая – теория естественного происхождения человеческой души вместе с телом – заключает в себе два способа представления: способ объяснения происхождения человеческой души путем простого физиологического процесса, путем выхода и развития ее из тела (эдукционизм), и способ произведения ее от другой души путем перехода ее от родителей к детям в момент зачатия (традукционизм). Вторая теория – теория предсуществования душ прежде образования тел, в которые они и посылаются впоследствии по известным причинам. Третья – теория креационизма – признает творение человеческих душ Самим Богом в момент, непосредственно предшествующий образованию тела. Не трудно угадать, которая

из этих трех теорий, по мнению св. Григория Богослова, ближе к истине и какую он примет сам, как наиболее вероятную. Теория естественного происхождения человеческих душ, как несогласная с понятием о душе – духовной индивидуальной сущности, была отвергнута еще Оригеном и признана теорией «бессмысленной и нечестивой». Поэтому св. Григорий не обращает на нее никакого внимания. Теория предсуществования душ, последователем, который был, между прочим, и Ориген, казалась нашему Богослову также нелепой, далекой от церковной истины и «опасной книжной забавой». Раскрывая в одном своем «слове» ту мысль, что дело нашего спасения зависит как от нас самих, так и от Бога, что добродетельная жизнь людей есть дело не только их свободной воли и расположения, но и помощи Божией, которая необходима для того, чтобы *пожелать* добра, так что в этом случае имеет место в некотором смысле предизбрание Божие, – св. Григорий прибавляет: «боюсь, чтобы к этому не присоединилась нелепая мысль, будто бы душа имела другую жизнь, а потом уже соединилась с этим телом, и за прежнюю жизнь одни получают здесь дар пророчества, а другие, жившие там худо, осуждаются. Но так как допустить это крайне нелепо и несообразно с учением Церкви, то пусть другие забавляются такими учениями, нам же забавляться подобными толками не безопасно»⁸³⁵. Остается теория креационизма. Если последняя казалась Оригену противоречием его общему положению, по которому всемогущий Бог не имел и не имеет нужды откладывать на будущее время в творении ничего такого, что может служить к полноте и совершенству мира, и была отвергнута им, как теория, не оправдываемая порядком настоящего мира и не согласна со многими фактами жизни, то, по мнению св. Назианзина, это была теория наиболее истинная и соответствующая всей системе церковного вероучения. Он прямо утверждает, что продуктом естественного физиологического процесса является только одна плоть, душа же есть дыхание Божие, которое привходит в образовавшийся организм человека из вне, хотя при этом он не берется объяснять, как именно нужно понимать соединение души с

телом. «Смертный отец», говорит он, «виновник не целого человека, как говорят это, а только плоти и крови, – того, что разрушается в человеке; душа же – дыхание Бога Вседержителя, приходящее в земной образ из вне, – как? это знает Тот, кто соединил их, кто вдохнул душу первоначально и соединил свой образ с землей»⁸³⁶. Быть может, – рассуждает в другом месте св. Богослов, – душа, первоначально вдохнутая Богом, с того времени приходит в образуемый состав человека, исходя в различных людях от первоначального семени, подобно тому, как и тело, первоначально созданное из земли и заключавшее в одном человеке всех, впоследствии сделалось источником человеческих тел и не прекращается в них доселе. Но это мнение св. Григорий предоставляет другим, а сам, считая решение данного вопроса превышающим человеческие силы, ограничивается простым замечанием, что душа приходит и соединяется с телом «неведомым образом»⁸³⁷.

Таким образом. человек, по учению св. Григория, совмещает в себе две природы – духовную и материальную, которые при существенном отличии и совершенной противоположности друг другу, соединены в нем таинственным и неизъяснимым образом. Это поразительное и чудесное сочетание двух совершенно различных естеств в человеке, конечно, не могло не обратить на себя внимания Богослова, Он хотел бы испытующим умом проникнуть в самую тайну связи души с телом, и это желание его тем сильнее и томительнее, чем темнее и загадочнее предмет его. Но, в сознании своего бессилия объяснить его, он проникается глубоким, благоговением к творческой Премудрости, проявившейся в столь таинственном сопряжении души с телом, и, оставляя всякие попытки проникнуть в сущность этой тайны, он только с изумлением останавливается перед ее, по-видимому, непримиримыми и несоединимыми контрастами. «Кто сотворил так премудро человека?» спрашивает он в одном своем «слове». «Кто соединил противоположное, сочетал персть с духом, составил живое существо (ζῷον), видимое и невидимое, временное и вечное, земное и небесное, стремящееся к Богу, но

не постигающее Его, приближающееся к Нему, но далеко от Него отстоящее⁸³⁸? В другом «слове», рассматривая во всем творении целесообразность и величайший порядок, св. Григорий Богослов находит такой же порядок и в премудром устройстве природы человека, говоря: «Порядок из сочетания неразумного с разумным создал человека – животное разумное, таинственно и неизъяснимо соединил персть с умом и ум с духом, а, чтобы показать еще более чудес в своем творении, Он одно и то же и сохраняет, и разрушает»⁸³⁹.

Но если для человека непостижима тайна соединения в нем двух противоположных природ в ее сущности, то, по крайней мере, в каком отношении находятся между собой эти природы, насколько это можно судить по проявлениям их в настоящем, земном состоянии человека, и в чем должна заключаться деятельность человека по отношению к той и другой природе? При решении этих вопросов весьма важное значение имеет взгляд на материальное начало в человеке вообще. Древнейшее восточное мирозерцание с понятием о материи соединяло понятие о начале злом, грубом и несовершенном. Согласно с таким воззрением на материю вообще, и в человеке тело считалось началом злым, причиной всяких недостатков, несовершенств и пороков. Отсюда с логической необходимостью вытекало стремление к уничтожению тела, выражавшееся в действительности, как известно, в самых разнообразных способах самоуничтожения. Это грубое понятие о материи, как начале злом, было значительно смягчено греческой (Платоновой) философией. Но оно не было разрушено ей до основания: почти у всех греческих философов материя представляется то активным, то пассивным началом разделения, множественности, изменчивости и, вместе с тем источником ошибок, слабостей и всякого рода несовершенств в человеке. Отсюда, если древнейшая идея самоуничтожения должна была потерять свое значение, то взамен ее выступила идея *ограничения* плоти, стремление к освобождению духа от пагубного влияния плоти, хотя и здесь не закрывался совершенно путь к всевозможным средствам к ограничению и умерщвлению плоти. Такое воззрение на телесную природу

человеческую было усвоено некоторыми и христианскими мыслителями, хорошо знакомыми с греческой философией, в особенности Оригеном, который, между прочим, под влиянием воззрения на тело, как источник всех слабостей, недостатков, греховных соблазнов, увлечений и падений человека, в ограничении и умерщвлении своей плоти зашел уже слишком далеко, исказив свою физическую природу известным поступком самооскопления. Но собственно-христианское воззрение на телесную природу человека чуждо всяких крайностей как в теоретическом, так и в практическом отношении. Тело человека, по мнению христианских богословов, не есть начало злое, но премудро созданный Богом организм духа, естественное его ограничение, сколько необходимое, столько же и благодетельное для него. Как начало низшее, противоположное духу и ограничивающее его в возвышенных стремлениях, оно нередко противоборствует духу и является причиной тех или других ошибок, слабостей и недостатков в человеке. Отсюда необходимо ограничение и сокращение его посредством тех или других аскетических подвигов и подчинение его духу.

С таким именно воззрением на природу человека мы встречаемся у св. Григория Богослова. В этом отношении, прежде всего, нельзя упустить из виду той разности, какая замечается в воззрениях на данный предмет в различных его произведениях: в своих «стихотворениях» св. Григорий является по отношению к вопросу о природе человека, по-видимому, совершенно иным, нежели в «словах». Стоит только прочесть те стихи его поэтических произведений, в которых он касается двойственной природы человека, чтобы видеть, каким грустным и скорбным чувством проникнут Богослов-поэт во взгляде на этот неравный, по его сознанию, тягостный и обременительный союз двух совершенно разнородных элементов в человеке. Он, по-видимому, не может и говорить об этом союзе иначе, как со слезами и сокрушением, называя его «пагубным сопряжением» (συζυγία οὐλομένη). «Кто сделал тебя», – обращается св. Григорий к душе своей, – «трупоносительницей? Кто крепкими узами привязал тебя к

жизни? Как ты – дух соединилась с чувственностью, ты – ум соединилась с плотью, ты – легкая сложилась с бременем? Все это противоположно и противоборствует одно другому. Как пагубно для меня такое соединение⁸⁴⁰. В другом месте св. отец, говоря о связи души с телом, прямо называет душу «светом, заключенным в пещере»⁸⁴¹. И вообще, насколько глубоко проникнут св. Григорий в своих «стихотворениях» любовью и уважением к своей душе – этому «небесному и божественному образу», настолько же сильно, по-видимому, его пренебрежение к плоти – «земному бременю». Он не может иначе и представить себе последнюю, как в постоянном противлении духу, не может иначе и назвать ее, как постоянным и непримиримым врагом духа, его узами и корнем всяких страстей и пороков. «К тебе обращаюсь, плоть моя», -говорит он в одном из своих «стихотворений», проникнутый скорбным сознанием тяжелых бедствий, обуревающих земную жизнь каждого смертного, – «к тебе, настолько неисправимой, к тебе, льстивому моему врагу и противнику, никогда не прекращающему нападения. Ты – злобно ласкающийся зверь, ты – что всего страннее – охлаждающий огонь»⁸⁴². Еще сильнее его обращения к плоти в другом стихотворении, составленном им специально «против плоти» (κατὰ σαρκός). «Пагубная плоть – черная волна злокозненного царя тьмы, корень разнообразнейших страстей, подруга земного скоротечного мира, противница небесной жизни! Плоть – мой враг и друг..., бремя, грязная цепь, тяжелый свинец, неукротимый зверь..., гроб и узы своего царя – небесного образа, полученного мной от Бога! Ужели ты, окаянная злоумышленница, не прекратишь бесстыдных пороков, не покоришься духу и седине? Уважь же меня, перестань безумствовать и питать непримиримую вражду к душе моей»⁸⁴³! Много подобных обращений к плоти рассеяно и в других стихотворениях св. Григория Богослова. Но, кажется, и приведенных выражений достаточно, чтобы видеть, какие тяжелые и скорбные чувства наполняли душу Богослова-поэта, при размышлении его о союзе души с телом, и какую несчастную роль в этом, как он выражается, «пагубном сопряжении» заставляла играть тело его поэтическая муза. Но

было бы весьма ошибочно судить о воззрении св. Григория на телесную природу человека по одним поэтическим его произведениям, даже менее – по отдельным, образным выражениям его поэтического языка. В особенности же в данном случае не следует упускать из виду того обстоятельства, что все поэтические места, в которых так или иначе св. Григорий касается человеческой природы, принадлежат лирическим его стихотворениям, написанным им, за исключением немногих, именно гимнов, в элегическом, плачевном тоне, причем высокопоэтический гений св. отца, давая полный простор излианию своих скорбных чувств, не скупился на густоту красок и мрачность образов для выражения печального настроения своей души⁸⁴⁴. В виду всего этого, нет ни малейшего основания понимать приведенные нами и подобные им поэтические образы, и выражения св. Григория касательно телесной природы человека в их собственном смысле и на основании их составлять понятие о его воззрениях по данному вопросу. Во всяком случае не здесь нужно искать истинный взгляд св. Назианзина на двойственную природу человека. Как вообще все догматическое учение его главным и почти исключительным образом заключается в «словах», так, в частности, и учение о природе человеческой, в его действительном значении, надо искать именно в них же. Св. Богослов не раз и не в одном месте касается этого немаловажного вопроса в системе христианского вероучения. Но всего яснее и полнее выражена, его взгляд на тело человека и вообще двухсоставную природу человеческого существа в следующих словах: «не понимаю», говорит он, «как я соединился с телом и как, будучи образом Божиим, смешался с брением (τῷ πηλῷ συ μφύρομαι). Это тело, находясь в хорошем состоянии, затевает борьбу, а когда с ним воюют, поражает меня скорбью. Я и люблю его, как сослужителя, и отвращаюсь от него, как от врага; бегу от него, как от уз, и почитаю его, как сонаследника. Если я решусь истомить его (τῇ ξαί φιλονεικῶ), в таком случае не будет у меня никакого сотрудника в добрых делах, а я знаю, для чего я вызван к бытию, знаю, что я должен восходить к Богу посредством дел. Если, напротив, буду щадить

его, как сотрудника, то не знаю, как избежать его нападений, и боюсь, как бы мне, обремененному узами, приковывающими к земле, не отпасть от Бога. Тело – это ласковый враг и коварный друг. Чудное соединение и раздвоение!.. Что за премудрость открывается на мне и что за великая тайна! Быть может, Богу угодно, чтобы мы, будучи Его частью (*μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ*)⁸⁴⁵ и происходя от Него, не вздумали гордиться и превозноситься своим достоинством и не пренебрегли Творцом, но чтобы в борьбе и брани с телом постоянно обращали к Нему взоры, и чтобы присоединенная к нам слабость держала в пределах наше достоинство? – чтобы мы знали, что мы в одно и то же время и велики и ничтожны, перстны и небесны, смертны и бессмертны, наследники света и огня или тьмы, смотря по тому, куда направим себя? Так устроен состав наш, и это, по моему разумению, для того, чтобы, если бы мы вздумали гордиться образом Божиим, земное естество смиряло нас»⁸⁴⁶. Вот истинный взгляд Богослова на низшую – физическую природу человека, на ее назначение и отношение к ней самого человека. Тело, действительно, есть ограничение, необходимое человеку для достижения им высшего нравственного совершенства, созданное божественной премудростью в предотвращение возможной в человеке гордости и превозношения сродством и близостью к Божеству по его духовной природе. Отличаясь существенно от начала духовного, тело совершенно противоположно ему и по своим стремлениям: то, как небесное, постоянно стремится к горнему, а это, как земное, обращено к дольному. Отсюда, естественно, должно происходить несогласие и борьба между двумя противоположными друг другу элементами человеческого существа. Но влияние плоти на дух может и должно быть ослабляемо и, по возможности, совершенно уничтожаемо, посредством различных нравственных упражнений и подвигов, при чем, без сомнения, необходимо удерживаться от крайностей, чтобы чрезмерно суровыми подвигами не сделать ее неспособной к деятельной жизни и, таким образом, не лишиться сотрудника в деле нравственного совершенствования и восхождения к Богу. Так возвышенно и совершенно учение св.

Григория Богослова о природе человеческой и отношении к ней человека! В таком же совершенстве великий учитель веры сумел и воплотить в себе и представить в своем лице живой образ этого учения. Можно сказать, от пелен и до самой могилы мы видим в нем существо, носившее в себе, подобно другим, смешение духа и плоти, небесное и земное, бессмертное и тленное, – человека, испытавшего всю тяжесть внутренней борьбы двух разнородных естеств, непрестанно смирявшего свою плоть постом, молитвой, бдением, трудом и пустыней и возвышавшего над ней свой божественный образ,-мужа, шествовавшего трудным путем житейских бедствий, скорбей и лишений, и ни разу не пошатнувшегося на этом пути, но непоколебимо и свято совершавшего земное поприще, за которым, разрешившись от бренного существа, он воспарил духом в небесное отечество с твердой надеждой на нескончаемое блаженство.

Таким образом, и философское созерцание, и личный опыт убеждал св. Григория в фактическом существовании внутренней дисгармонии и постоянной борьбы в человеке между духом и плотью. И Богослов не раз останавливает свое внимание на этой дисгармонии в человеке и старается с особенной силой представить происходящую в нем внутреннюю борьбу между духом и плотью и противоречие между законом плоти и законом духа. Так, в одном из своих «слов», говоря о причинах своего уклонения от пресвитерского сана и указав на несколько из них, св. Григорий прибавляет: «не говорю еще о борьбе внутренней, заключающейся в нас самих, в наших страстях, которую мы должны вести день и ночь то тайно, то явно с этим грубым телом (ὑπὸ τοῦ τῆς σαρκὸς σώματος) и рассеянностью (ὀρροῦσης), колеблющую и волнующую нас посредством чувственных и временных удовольствий, с этим земным брением, с которым мы смешаны, и греховным законом, который воюет против закона духовного и усиливается разрушить в нас царский образ (т. е. образ Божий) и все, что сообщено нам божественного»⁸⁴⁷. Но нигде с такой подробностью, живостью и увлекательностью не раскрыта св. Назианзином внутренняя борьба человека с самим собой,

борьба духа с плотью, как именно в его стихотворениях, в которых он оплакивает жалкое земное состояние человека и всю суету настоящего мира. Вот, для примера, несколько стихов, изображающих эту борьбу в человеке. «Беспрерывно тревожит меня», говорит он, «борьба души и тела, взаимно враждующих между собой. Я – образ Божий и все-таки подвергаюсь греху, при чем или худшая сторона во мне несправедливо противится лучшей (т. е. зло одерживает победу над добром), или я избегаю грехов и противлюсь им, хотя не без труда, но после усиленной борьбы и только при небесной помощи. Во мне как-будто два ума: один – добрый, следующий всему прекрасному, а другой – худший, следующий злему, один идет к свету и готов покоряться Христу, а другой, соединенный с плотью и кровно, склонен отдаться князю тьмы. Или – один услаждается земным, ищет себе пользы не в вечном, а временном, любит пиршества, ссоры, обременительное пресыщение, срамоту темных дел и обман, идет широким путем и, объятый непроницаемой тьмой неразумия, забавляется собственной гибелью; а другой восхищается небесным и ожидаемым, как-бы настоящим, полагает надежду жизни в одном Боге, настоящее же, подверженное различным случайностям, считает пустым делом, любит бедность, труды и заботы о благе и идет тесным путем жизни»⁸⁴⁸. И в этой непрерывной борьбе – замечает Богослов – победа постоянно колеблется и остается нерешительной: «иногда прах смиряется умом, а иногда ум невольно следует за препобеждающей плотью»⁸⁴⁹.

Такова внутренняя жизнь в человеке, в которой св. Григорий находит разгадку тех разнообразнейших, и противоречивых явлений, из которых слагается вся драма настоящей – земной жизни человека. Но на этом простом изображении борьбы между духом и плотью в человеке, философствующий ум св. Григория не мог остановиться: для него было недостаточно только – так сказать – констатировать факт внутренней дисгармонии в существе человека, но он хотел знать и причину этого явления, столь сильно смущавшего его и нередко исторгавшего из его сердца горькие вопли. Где же причина

внутренней борьбы между духом и телом в человеке? На этот вопрос св. Богослов отвечает учением о грехопадении первых людей, исказившем в них образ Божий, нарушившем в них первоначальную гармонию «земного» и «небесного» и произведшем внутренний разлад как в их собственном существе, так и во всем потомстве, и во всей видимой природе.

4) Учение о грехопадении человека и его следствиях

Зло, начавшись в высшей сфере разумно-свободных существ, перешло, по учению св. Григория, на человека и распространилось во всем видимом мире. Как там оно явилось не само собой и не по воле совершеннейшего и всеблаготворца, но имело свою причину в самих тварных существах, в свободном противлении их воле всемогущего Творца, так и здесь строго-философствующий ум Богослова не мог допустить какой-либо случайной и внешней причины и решить вопрос о начале греха в человеке без участия самого человека. Составленное св. Григорием понятие о природе первозданного человека открывало путь к правильному и вполне удовлетворительному решению данного вопроса, и он, как нельзя лучше, воспользовался этим понятием. Последнее и, по составу своей природы, отличное от других творение, человек, по воззрению св. Григория, подобно всем другим тварям, вышел из рук Творца совершеннейшим существом, чуждым всякого зла и недостатков. Как образ Божий, он был близок и сроден Божеству, нося в своей бессмертной душе разум и свободную волю, – конечно, не в смысле абсолютного совершенства, – в силу которых он мог свободно мыслить и действовать; а, чтобы, при своей близости к Божеству и совершенстве природы, человек не возгордился и не впал в грех денницы, премудрый Творец соединил его духовную природу с вещественной, природой ограниченной, бесконечно отдаляющей человека от Бога. Обе эти природы, при условии подчинения низшей природы высшей, представляли в первобытном человеке полную гармонию и единство, обуславливавшие собой его блаженное состояние. Но совершенство и блаженство человека могли оставаться в первобытном своем состоянии только под условием абсолютно-совершенного употребления человеком дарованных ему сил от Бога, под условием неизменно-доброй его нравственной деятельности. Между тем человек, по воззрению св. Григория, был создан Богом разумно-свободным существом не в абсолютном и субстанциальном смысле, при

котором для него были бы невозможны никакие заблуждения и ошибки, а в смысле условном и ограниченном, при котором он заключал в себе способность как к добру, так и к злу⁸⁵⁰. Выбор того или другого зависел исключительно от его свободной воли: он совершенно свободно мог как постепенно утверждаться в добре и в своем нравственном совершенстве достигать уподобления бесконечному Существу, так и ошибаться. Отсюда весьма легко и естественно было св. Григорию перейти к учению о свободном грехопадении первого человека.

Грехопадение прародителя, событие весьма важное само по себе и по своим последствиям, для философского ума св. Григория Богослова, любившего углубляться в самую сущность окружающих явлений и искать всему причины и основания, должно было иметь особенное значение: в нем он находил причину и разгадку многих непонятных явлений в жизни как человека, так и вообще всего мира. Неудивительно, поэтому, что св. Богослов останавливается на нем с таким глубоким и серьезным вниманием. Он рассматривает его со всеми предшествующими, сопутствующими и следовавшими за ним обстоятельствами. Основанием всех суждений его в данном случае служит библейское повествование, которое он понимает отчасти в прямом историческом смысле, отчасти же в аллегорическом – таинственном. В силу этого его воззрение на прародительский грех, оставаясь в сущности библейским, в тоже время получает особенный характер. Создав человека по образу и подобию своему, так начинает св. Григорий свое повествование о грехопадении прародителей, – и почтив его свободой, чтобы добро принадлежало столько же избирающему его, сколько и вложившему его семена, Бог поселил его в раю, – чтобы ни значил последний⁸⁵¹, – поручив ему возделывание бессмертных растений, – вероятно, божественных мыслей (θεῖων ἐννοιῶν ἰσως), как простых, так и более совершенных, – поселил нагим по простоте и безискусственности жизни, без всякого покрова и защиты, потому что таким надлежало быть первозданному. Дал и закон для упражнения свободы (ὅ λην τῷ αὐτεξουσίῳ). Законом же была заповедь, определявшая, какими растениями ему можно пользоваться и какого растения не

касаться. Последним было древо познания, насажденное в начале незлонамеренно и запрещенное не по зависти, напротив, древо хорошее для пользующихся им благовременно, – по моему мнению, – замечает Богослов – древо это было созерцание (θεωρία), к которому безопасно приступать только людям опытным», – но не хорошо для простых еще и неумеренных в своих пожеланиях, подобно тому, как и твердая пища вредна для слабых еще и требующих молока»⁸⁵². Если под деревьями райскими св. Григорий разумел божественные мысли, в созерцании которых должен был упражняться первозданный человек, и если заповедь Божья, данная человеку, состояла в запрещении ему касаться своим созерцанием одного из предметов божественных, как недоступного для ума и превышающего человеческие силы, то отсюда понятно, как Богослов должен был представлять грехопадение первого человека. Последнее, по его усмотрению, состояло *в самонадеянном порыве человеческого ума, вопреки заповеди Божией, постигнуть то, что для него было еще непостижимо, или -что тоже – сделаться высочайшим умом, Богом, ведущим все доброе и лукавое*. Таким образом, грех прародителя в сущности одинаков с грехом денницы: как там, так и здесь – гордость и непокорность воле всемогущего Творца. Различие только в том, что человек, измыслил грех не сам, но увлекся обольщением уже падшей разумной силы, притом – силы высшей его. Человек забыл данную ему заповедь, учит св. Григорий, «и подвергся горькому вкушению по зависти диавола и обольщению жены, которому она сама подверглась, как слабейшая, и которое, в свою очередь, произвела, как искусная в убедительности»⁸⁵³.

Что же произошло от греха первого человека? Следствия грехопадения прародителя св. Григорий Богослов рассматривает в двояком отношении, – в отношении к тем благам, которых он лишился сам и лишил своих потомков, и в отношении к тому злу и порче, какие произошли в природе человека вообще. «Вкусив преждевременно сладкого плода», – учит св. Богослов, – «человек вышел из рая на землю, из которой был взят, и получил в удел жизнь многотрудную; а к

драгоценному дереву Бог приставил хранителем пламенеющую ревность (ζῆλον πυρόεντα), чтобы какой-нибудь Адам, подобно прежнему, не взошел в рай преждевременно... и не приблизился к дереву жизни»⁸⁵⁴. Лишившись райской или небесной жизни, человек в то же время, по словам св. Назианзина, потерял и другие, еще более высокие и драгоценные, блага – бессмертие и ближайшее общение с Богом. «Если бы мы», говорит св. отец, «остались в своем первоначальном состоянии и сохранили заповедь, то сделали бы тем, чем не были, и после вкушения древа познания пришли бы к дереву жизни. Чем же бы мы сделали? Мы были бы бессмертными и ближайшими к Богу» (ἀπαθανατισθέντες καὶ Θεῷ πλησιάζαντες)⁸⁵⁵.

Но лишением этих высочайших благ не ограничиваются последствия прародительского греха. Своим грехопадением первый человек, по учению св. Григория, произвел величайшее зло, выразившееся, прежде всего, в расстройстве и повреждении его собственной природы и всего потомства, а потом в произошедших отсюда печальных явлениях в жизни всего видимого мира, не исключая и неразумной природы. «Первый в Адаме», учит св. Назианзин, «был поражен, как говорят врачи о болезнях, ум; так как что получило заповедь, то, естественно, и не соблюло ее, а что не соблюло, то и дерзнуло нарушить ее»⁸⁵⁶. Иначе сказать: прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий образ Божий поставляет в уме; или духе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека. Покров и жилище для духа и в первобытном его состоянии, тело человека, по мысли св. Григория, должно было, по мере совершенствования духа в созерцании, также постепенно утончаться. С падением же человека, оно огрубело, взяло перевес над духом и стало увлекать его к предметам земным и чувственным. Кожаные одежды, в которые облекся человек после своего падения, по мнению св. Григория, и есть именно «грубейшая, смертная и противоборствующая плоть»⁸⁵⁷. Таким образом, внутренняя гармония в человеке, существовавшая только под условием преобладания начала духовного и божественного над

вещественным, разрушилась, между духом и плотью обнаружилось противоречие; отсюда – та постоянная борьба между человеком чувственным, действующим по своим собственным желаниям и наклонностям, и духовным, следующим воле божественной, которую (борьбу) так, художественно изображает и так горько оплакивает св. Григорий в своих элегических поэмах⁸⁵⁸.

Грех, начавшись в первом человеке, по учению св. Григория, не остановился на нем, но перешел на все его потомство⁸⁵⁹. Перешли вместе с ним и все последствия его. Таким образом, в нем именно имеют свою причину и основание, господствующее в роде человеческого тяжкие труды, болезни и смерть тела, главное же всего – порча и извращение всей природы человека, выражающееся в непрерывной борьбе между духом и плотью, в которой дух наш, по словам Богослова, нередко следуя против своей воли влечениям плоти и действуя вопреки своим добрым желаниям, «оплакивает тяжкое рабство, заблуждение первого отца и пагубное убеждение матери, – эту мать нашей дерзости»⁸⁶⁰. Первородным же грехом, св. Григорий Богослов объясняет некоторые и другие ненормальные явления в человеческом роде, между которыми особенное его внимание обращают на себя идолопоклонство и преобладание между людьми. Идолопоклонство, по его мнению, есть выражение стремления человеческого духа или ума к высочайшему Уму – Богу, остановившегося, по причине наследственной природной порчи, на вещах и явлениях конечных и признавшего их за богов. Как образ Божий, человеческий ум, естественно, стремится к своему Первообразу. Но так как его материальный покров – тело препятствует ему созерцать Бога непосредственно, то он восходит к Нему только путем созерцания окружающей его природы. Отсюда, как только в грехопадении ум человека помрачился и отвратился от своего Первообраза, открылся путь к заблуждениям. Будучи не в состоянии выйти из круга телесности и вознестись к невидимому, человек остановился на видимом мире и признал за Бога все, что только поражало его и привлекало к себе его внимание. «Отсюда-то», говорит

Богослов, «стали поклоняться кто солнцу, кто луне, кто множеству звезд, кто самому небу вместе со светилами, предоставив им управление в мире и качеством и количеством движения, а кто стихиям: земле, воде, воздуху, огню, так как они необходимы для всего и без них жизнь человеческая невозможна; другие признавали за богов все, что в ряду видимых вещей представлялось им прекрасным». Некоторые же стали поклоняться художественным изображениям сначала своих родных, а потом и чужих людей; а иные, в угоду властителям, обоготворили их, присоединив, «в содействие обольщению», различные баснословные сказания. Сами страсти, каким предавались люди, олицетворялись и, в оправдание грехов, возводились на степень божеств. Воображение и прихоть помогли дать каждому вымыслу имя какого-нибудь бога или демона, воздвигнуть кумиры, привлекавшие к себе своей драгоценностью, и чествовать их различными, нередко самыми гнусными, обрядами и церемониями⁸⁶¹. Между тем диавол, желая увлечь людей под свою власть, воспользовался их ложным направлением в стремлении к Богу и, водя их, как слепца, ищущего себе путь, низринул в бездну смерти и гибели⁸⁶². Другое ненормальное явление у людей – преобладание одних над другими, по мнению св. Григория, явилось вследствие изнурительного труда, на который осужден был человек по грехопадению. Добывая средства для своей жизни *в поте лица*, человек, естественно, стал дорожить своими приобретениями и пришел к мысли о собственности, чего, конечно, не было бы, если бы он, оставаясь в послушании воле Божией, легко и в изобилии почерпал из одного неиссякаемого источника все блага жизни. Начавшись с вещей, приобретение собственности перешло и на лица, дошло до порабощения слабых сильными, до обращения с лицом, как с вещью. «Бедность и богатство, свобода и рабство», – говорит св. Назианзин, – все это появилось в человеческом роде уже впоследствии. Эти всеобщие болезни вторглись вместе с грехом и суть его изобретение. Сначала же, как сказано в Писании (Матф. 19:8), этого не было. Тот, кто создал в начале человека, дал ему полную свободу, ограничив

только одной заповедью, и обогатил его райскими радостями, желая, чтобы блага эти от одного, как от первого семени (τοῦ πρώτου σπέρματος), перешли и на следующее потомство. Тогда свобода и богатство зависели только от исполнения закона; настоящая же бедность и рабство явились, как результат его нарушения»⁸⁶³. «Вот что сделано», – восклицает Богослов в другом месте, изобразив неравенство между людьми, угнетение и рабство, – «вот что сделано деревом и горьким вкушением, завистливым змием и непослушанием, за которое мы осуждены на жизнь в поте лица!.. Такова мне награда за грех! Теперь я должен рождаться на труд, жить и разрушаться. Грех – мать нужды, нужда – любостяжательности, любостяжательность – войн, а из-за войн явились подати, тяжелее которых в осуждении (Божием) нет ничего»⁸⁶⁴.

Произведя столь печальные и тяжкие последствия, в роде человеческом грех первого человека отразился, по учению св. Григория Богослова и на всей внешней, неразумной природе. Он выразился, по попущению Божию, в беспорядках и воздыханиях твари, которая в известной мере стоит в зависимости от человека, как своего царя и зрителя открывшейся в ней премудрости Творца. Впрочем, полного и подробного раскрытия последствий прародительского греха в видимой природе в творениях св. Григория мы не находим. Он говорит о них только в самых общих выражениях, как о совоздыхании и сочувствовании вместе с человеком твари, ожидающей свободы чад Божьих. «Тварь, работающая тлению», – говорит он в своем «первом стелитевтическом слове на Юлиана», – «т. е. тем, которые на земле рождаются и умирают, не только совоздыхает и соболезнует в ожидании их конца и откровения, чтобы и ей получить тогда ожидаемую свободу, подобно тому, как теперь, по воле Творца, она невольно подвержена тлению, – но и участвует в славе и радости чад Божьих»⁸⁶⁵.

Итак, мир, вышедший из рук премудрого Творца в прекрасном и совершенном виде, подвергся расстройству во всех своих областях по вине существ разумно-свободных. С падением их, нарушился богозданный порядок и строй мира,

открылось царство зла, всеобщего беспорядка и разлада, грозивших совершенным разрушением всему миру, если бы он в таком состоянии предоставлен был самому себе. Но мог ли Творец безучастно смотреть на все это? Мог ли допустить совершенное разрушение созданного Им мира и уклонение тварей от предназначенной им цели? Богословская система, признающая Бога-Творца Существом живым, личным и вечно деятельным, и приписывающая Ему свойство бесконечной благости, какова именно и есть система св. Григория Богослова, очевидно, должна ответить на этот вопрос отрицательно. Она, напротив, должна признать, что восстановление и поддержание нарушенного строя и порядка в мире есть дело не кого другого, как именно Самого же Творца. Иначе сказать: она должна признать Бога не только Творцом, но и Промыслителем мира.

Глава II. Учение о Боге – Промыслителе мира. 1) Промышление Божие о мире вообще

Идея промыслительной деятельности Божества в системе св. Григория Богослова стоит в самой тесной и неразрывной связи с идеей Его творческой деятельности. Признавать Бога – Творца мира, по мысли св. отца, значит признавать Его и как Промыслителя мира, и, наоборот, отрицать божественное промышление о мире значит отрицать и творческую деятельность Божества. «Мы должны веровать», говорит он, «что есть Бог – Творец и Создатель всего существующего, потому что как могла бы существовать вселенная, если бы кто-нибудь не призвал ее к бытию и не привел ее в стройный порядок? Должны в то же время веровать, что есть Промысел, от которого все зависит и который сообщает в мире всему единство, так как существам, для которых необходимо признать Творца, необходим, и Промыслитель⁸⁶⁶; в противном случае, мир, предоставленный случаю, как корабль вихрю, должен бы был, вследствие беспорядочных движений материи, моментально разрушиться, разориться и возвратиться в первоначальное хаотическое состояние⁸⁶⁷. И Промыслителем мира, по словам св. Григория, может быть не кто иной, как только именно Творец его, потому что «вселенной несвойственно иметь другого Промыслителя, кроме Того, который устроил ее»⁸⁶⁸. Посему, – учит Богослов, – как только Бог создал настоящий мир, с первого же момента его существования и управляет им по великим и непреложным законам⁸⁶⁹, так что ничто в мире, ни на небе, ни на земле, не совершается без Провидения Божия. Таким образом, как все существующее в мире возводится к Богу, и в Нем, как творческой Первопричине, имеет начало и основание своего бытия, так и все совершающееся в мире, все явления его, по учению св. Григория, имеют свою причину и основание в воле божественной, в промыслительной деятельности Божества.

С высоты христианской идеи всеуправляющего Промысла Божия, лежащей в основе всего богословского мировоззрения

св. Назианзина, сама собой открывалась несостоятельность и нелепость древнейших теорий, отрицавших Провидение Божие и ставивших в основание всей мировой жизни или ничего не объясняющий случай, или неотразимое влияние небесных светил и т. п. Несмотря на существование подобного рода заблуждений в эпоху св. Григория, наш Богослов мало обращает на них внимания и, считая их даже не стоящими опровержения, ограничивается в отношении к ним только краткими и общими замечаниями. Все эти заблуждения, по его мнению, проистекли из одного источника. Разум человеческий, будучи не в силах объяснить явлений настоящего мира и в то же время не желая потрудиться над отысканием их причин или обратиться за объяснениями к истинной и высочайшей Премудрости, хватается за то, что поближе, и указывает причину мировых явлений там, где ее нет. Отсюда некоторые эпикурейские философы пришли к отрицанию всякой причины явлений, совершающихся в мире, только именно потому, что сами не видят этой причины, и признали судьбу и случай. Но это – вымысел, слепленный на удачу и на скорую руку⁸⁷⁰. Другие (Халдеи), в объяснение явлений мира, признали какое-то неразумное и неотразимое влияние звезд, которым и предоставили в распоряжение нашу судьбу, придумав при этом совпадения и противостояния каких-то блуждающих и неблуждающих небесных тел и управляющее всем миром движение⁸⁷¹. Эта фантастическая теория своей нелепостью и несостоятельностью несколько не уступает первой. Св. Григорий Богослов в своем догматическом стихотворении «О Промысле» уделяет несколько стихов на то, чтобы показать неосновательность и противоречие ее опыту жизни. Сущность астрологической теории состоит в том, что она ставит события и явления, совершающиеся в мире, и, в частности, судьбу людей в зависимость от того или другого положения звезд, при чем признает, что судьба людей, родившихся под одной звездой, должна быть одинаковой, напротив, у людей, родившихся под разными звездами, и судьба должна быть различной. Но св. Назианзин остроумно замечает, что теория эта, для приобретения хотя бы некоего права на правдоподобие, должна

признать под видимыми звездами еще небо, а над этим последним еще новое небо и т. д., «чтобы было кому водить водящих», т. е. чтобы звезды были в состоянии управлять судьбой и жизнью мира. Теперь же, по словам Богослова, опыт представляет массу противоречий этой теории. Так, под одной звездой рождается и царь, и множество других людей, из которых один хорош, другой худ, один оратор, другой купец, третий бродяга и т. д., словом – люди с совершенно различной судьбой. Между тем у многих, родившихся под разными звездами, судьба бывает одинакова и на море, и на войне. Вообще, признавать для всего в отдельности первую необходимость нет никакого основания. Если же признать над этой необходимостью еще общую, сильнейшую необходимость и допустить звезды противные звездам, то необходимо признать Начало, которое смешало их, т. е. Бога, и, следовательно, во главе управления миром необходимо признать уже не звезды, а Бога⁸⁷². Что же касается той звезды, которая явилась на Востоке при рождении Спасителя и которой защитники астрологической теории также приписывали значение, влияющее на судьбу божественного Младенца, то о ней, по словам св. Григория, не может быть и речи: она не из числа тех, исследованием и истолкованием которых занимались астрологи, но необыкновенная, прежде никогда не являвшаяся, усмотренная халдейскими мудрецами из еврейских книг и приведшая их на поклонение Христу⁸⁷³. Не удачнее двух упомянутых теорий, по замечанию св. Григория, мнения тех мечтателей, которые искали объяснения различных явлений в мире в области мифической, придумав при этом для каждого явления особое лицо со своим именем⁸⁷⁴. Наконец, по-видимому, близко подходит к истине Аристотелево учение о Промысле. Но, в действительности, и это учение далеко еще несовершенно и не имеет ничего общего с христианским представлением о промыслительной деятельности Божества. Аристотелев Промысел, по замечанию св. Назианзина, слишком беден (πενίαις πολλῆς ἢ Προνοίᾳ) и ограничен. Великий философ древности ограничил Его управление только одной областью, которая выше нас (τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς), и не осмелился низвести Его

до нас, всего больше нуждающихся в Нем, из опасения, как бы не показать Благодетеля уж слишком добрым, в случае увеличения количества существ, пользующихся Его благодеяниями, или чтобы не утомить Бога обширной благотворительностью⁸⁷⁵. Таким образом, ни одна из рассмотренных теорий, по мнению св. Григория, не заслуживает вероятия, потому что не в состоянии объяснить совершающихся в мире событий и явлений. Поэтому, заключает Богослов, «предоставим этих безумцев самим себе, так как слово Божие еще прежде нас хорошо отразило их своим приговором: *осуется неразумное их сердце: глаголющееся быти мудри, обюродеша, и измениша славу нетленного Бога (Рим. 1:21–23)*, исказив всеобъемлющий Промысел какими-то мифами и тенями»⁸⁷⁶.

В противоположность всем этим заблуждениям, свойственным только умам языческим, св. Григорий Богослов выставляет истинное христианское учение о всеобщей и бесконечной промыслительной деятельности Божества, которое одно только и есть причина и основание всех явлений и событий в мире, с признанием которой последние становятся для нас понятными и получают свое действительное значение. «Бог управляет вселенной», говорит св. отец; «Слово Божие всюду распределяет все, чему назначено в Его совете быть на небе и на земле; одним тварям даны навсегда неизменные стройность и порядок, другим назначена жизнь полная перемен и разнообразия. Одно относительно тварей Бог открыл нам, а другое хранит в тайниках своей премудрости, чем хочет изобличить пустое тщеславие человека»⁸⁷⁷. Согласно с таким убеждением, св. Григорий всю жизнь мира ставит в полнейшую зависимость от всеуправляющего божественного Провидения и всем событиям, и явлениям этой жизни указывает причину и основание в Его премудрых планах. Посему, говорит ли он о явлениях в мире физическом, или о явлениях в мире нравственном, его мысль постоянно обращена к высочайшему Разуму, движущему и управляющему судьбами всего мира, не исключая даже малейших и ничтожнейших его существ и предметов. Нечего и говорить, конечно, о таких вещах и

явлениях, красота, порядок и гармония которых поражают зрителя и заставляют восторгаться и благоговеть перед Виновником и Хранителем их: здесь денница Промыслителя видна до осязательности и разительности⁸⁷⁸. Но глубокий ум Богослова с несомненностью признает и открывает пути божественного Провидения даже в таких обстоятельствах и явлениях, в которых Оно, по-видимому, не должно иметь места. Счастье и несчастье, бедность и богатство, награда и наказание в здешней жизни, – все, по его мнению, имеет свою причину в Боге. Мы часто, например, не видим действительной причины несчастья, испытываемого известным лицом. Но это далеко не значит того, что такой причины нет: она есть и имеет свое основание в премудрости, благодати и правосудии Божиим, пути которых иногда далеко скрываются в многосложной сумме различных явлений и обстоятельств и для слабого человеческого ума совершенно непостижимы⁸⁷⁹. В силу этого, то что нам кажется неравным и несправедливым, в очах Божьих равно и справедливо⁸⁸⁰. Вообще, признавая во всей мировой жизни действие Промысла Божия, св. Григорий в то же время глубоко сознавал непостижимость путей Его и невозможность для человека «исследовать во всем глубину премудрости Божией, которой Он и сотворил все и управляет всем так, как хочет и как знает»⁸⁸¹. «Для нас довольно», говорит он, «по примеру божественного апостола, только удивляться премудрости Божией, а непостижимую и неудобозримую глубину ее почтить молчанием. *О, глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытани судове Его, и неисследовани путие Его (Рим. 11:33). И кто уразуме ум Господень (Ис. 40:13)? Или в последняя премудрости Его кто достиже, как говорит Иов (11:7)? Кто премудр и уразумеет сия (Ос. 14:10), и кто осмелится неизмеримое измерить удобопостижимым*»⁸⁸²?

2) Промышление Божие о человеке в особенности

Итак, вся вселенная, с момента появления ее, находится под управлением и непрерывным промыслом Божиим. Но мы должны верить, по словам св. Назианзина, что среди неразумных существ природы предмет особенного и преимущественного промысла Божия составляют разумно-свободные существа вообще и в частности человек⁸⁸³. Пока этот мир разумно-свободных существ находился в первоначальном своем состоянии, – в состоянии первобытного умственного и нравственного совершенства, – для него вполне достаточно было одной простой промыслительности Божьей, выражавшейся в поддержании ей первоначальной гармонии и полноты жизни. Но когда, по вине самих разумных существ, вследствие злоупотребления их богодарованной свободной волей, внесено было в него всеобщее расстройство, грозившее ему полным разрушением и гибелью, то такой простой промыслительности со стороны Творца, конечно, было уже недостаточно. Разумно-нравственный мир стал нуждаться в восстановлении нарушенной гармонии и радикальном исцелении от порчи и расстройства природы. Следовательно, кроме общего промысла, теперь потребовалась для него еще особенная промыслительная деятельность со стороны Бога, направленная к восстановлению в нем прежнего порядка, совершенства и достижения им предназначенной цели – вечного блаженства. И понятие о Боге, и воззрения на природу падших разумно-свободных существ давали св. Григорию Богослову полное право на признание не только возможности, но и действительности особенной – спасающей деятельности Божества. По своей бесконечной благодати, Бог, без сомнения, не хочет лишить своих тварей вечных благ, которые от вечности предназначены им и для которых они созданы. По своей неизменяемости Он не хочет изменить своих целей и намерений относительно мира. А по своей премудрости и всемогуществу, Он, без всякого сомнения, может совершить дело спасения отпадших от Него тварей. Со стороны самих тварей требуется

только приемлемость ко спасению. Св. Григорий не говорит ничего о том, было ли дано Богом сколько-нибудь времени падшим духам для покаяния, и были ли они способны обратиться к Богу. На основании вообще всего учения его о злых духах или демонах и их настроении, и деятельности, непрестанно и безусловно враждебных Богу, можно только предполагать, что с глубоким падением их он соединял представление и о крайнем извращении их природы, в силу которого они потеряли всякую способность к добру и поставили целью своей деятельности зло и вражду ко всякому добру. Все внимание Богослова сосредоточено на великом деле восстановления павшего человека. Последний, по его мнению, пал далеко не так глубоко, чтобы не имел возможности снова приблизиться к Богу, он и в падшем состоянии заключал в себе некоторые условия и основания к восстановлению его и, бесконечно оскорбив Правосудие Божие, в то же время мог искать освобождения от своего тяжкого состояния в бесконечном милосердии и благодати Божией. Своим падением человек искал в себе образ Божий, но не уничтожил его: существенные черты его сохранились в нем. Он омрачил свой ум, но не совсем лишил его божественного Света: отворотившись от Бога, человеческий ум и в падшем своем состоянии «стремится горе», жаждет и ищет этого Света. Он извратил свою волю, но не лишил ее уже всякой способности к добру: хотеть и избирать доброе принадлежит ей и в падшем человеке. Одним словом, – рассуждает Богослов, – человек поражен грехом, но «не неисцельно»; неисцельность свойственна злой и враждебной природе, людям же, после греха, свойственно обратиться⁸⁸⁴. При всем том, и грех человека не имеет той тяжести и ответственности, какая падает на грех денницы. Человек самовольно нарушил заповедь Творца своего, но нарушил не по какому-либо упорству или преднамеренному и ожесточенному сопротивлению воле Божией, – как пал диавол, – но по слабости своей природы, при которой «не грешить было выше его сил»⁸⁸⁵, и по обольщению от существа высшего и хитрейшего его⁸⁸⁶. Лишившись таким образом своего божественного состояния и теснейшего общения, и союза с

Богом, человек сознает всю тяжесть своей вины, чувствует безотрадность своего положения и стремится к своему Творцу, хотя, по немощи своей, не может сам приблизиться к Нему и вступить с Ним в прежний союз. Всеблагий Бог со своей стороны «не хотел оставить свою тварь в таком беспомощном положении и пренебречь ею, когда она подверглась опасности совершенно отпасть от Него»⁸⁸⁷. Он Сам является на помощь к падшему человеку и дарует ему все средства к восстановлению в нем своего образа, воссоединению его с Собой и возвращению его к прежнему блаженству.

Какие же средства употребляет Бог для восстановления падшего человека? Для прекращения множества грехов, произраставших из корня повреждения, премудрый божественный Промысел, по словам св. Григория, употреблял множество различных средств. Он вразумлял человека «словом, законом, пророками, благодеяниями, угрозами, карами, наводнениями, пожарами, войнами, победами, поражениями, знамениями небесными, знамениями в воздухе, на земле, на море, неожиданными переворотами в судьбе людей, городов, народов; все это имело целью загладить повреждение»⁸⁸⁸. Особенным же средством для этого, по мнению св. Назианзина, был писанный закон (ὁ γραπτός νόμος), – этот «преобразовательный свет, соразмеренный с силами принимающих, его, сень (σκίαυραφῶν) истины и тайны великого Света»⁸⁸⁹. Величайшую премудрость св. Богослов усматривает в даровании Промыслителем этого средства человеку для его врачевания и восстановления. При телесных болезнях, – рассуждает он, -обыкновенно, избегают сильных средств, как способных произвести новые раны, по причине, затвердевшей от времени опухоли, и употребляют более мягкие и легкие средства, так, как и кривая ветвь от внезапного и сильного перегиба скорее может переломиться, нежели выпрямиться. Так точно и нам предлагается в помощь сначала закон – способ исправления и врачевания легкий и удобопереносимый. Он дан был с той целью, чтобы отклонять от идолов и приводить нас к Богу. Посредством маловажного он вел к важнейшему: допуская пока жертвоприношения, он восстанавливал в нас

познание о Боге. Потом, отменяя в свое время жертвы и посредством лишений ее мудрой постепенностью изменяя нас, он вел нас к Евангелию⁸⁹⁰. Закон этот, известный под именем ветхого, дан был сначала Евреям, как «первым познавшим царствующего горе Бога», а потом и всем другим народам⁸⁹¹. Но священный род Евреев пренебрег данным ему законом, не слушал пророков, жаловавшихся, умолявших и непрестанно угрожавших ему гневом Царя небесного, и даже убивал их. Сами цари еврейские совсем не имели в себе страха Божия, а были большей частью злонравными и не старались об искоренении идолопоклонства и жертвоприношений демонам. За все это Евреи навлекли на себя страшный гнев Божий и погибли⁸⁹². Таким образом, ветхий закон, по учению св. Григория, оказался не в силах уврачевать человека и воссоединить его с Богом. Не смотря на его действие, в человеческом роде распространялись всевозможные пороки и преступления. Когда же болезни человеческие достигли крайних пределов и потребовалось сильнейшее врачевство, тогда – учит Богослов – «Само Слово Божье приходит к своему образу, чтобы спасти его»⁸⁹³. Впрочем, великое дело спасения человека совершается, по учению св. Назианзина, не одним Словом, Сыном Божьим, но участие в нем принадлежит всем Лицам Пресвятой Троицы. В чем именно выразилось это участие каждого Лица в деле спасения, – это можно заключать уже из учения св. Григория об отношении Лиц Св. Троицы между Собой и к миру. Если Бог Отец по отношению к вечно-рождающемуся от Него Сыну и исходящему Св. Духу есть Начало и Источник Их, то и в отношениях к миру Ему принадлежит первоначальная, неточная воля; само же совершение и исполнение ее есть дело Сына и Св. Духа. И как в творении мира Отцу принадлежала первоначальная воля об этом деле. Сыну – само творение мира, а Духу Святому -освящение и довершение этого дела, так и в чрезвычайном деле домостроительства нашего спасения Бог Отец представляется у св. Григория Богослова Лицом, которому принадлежит хотение и воля о спасении человека, Сын Божий – Совершителем самого спасения, созданного Им Самим по образу своему разумно-

нравственного существа, а Дух Святой – Довершителем спасения и Освятителем искупленного человека. Это учение о воплощении Сына Божия и спасения человека, составляющее сущность христианской религии, и служит содержанием всего остального богословия св. Назианзина.

Глава III. Учение о Боге – Спасителе мира. 1) Учение о воплощении Сына Божия (христология)

Восстановление глубоко падшего человека и возвращение его в первобытное блаженное состояние, дело столь великое и важное, по мысли св. Григория Богослова, не могло быть совершено никакими естественными усилиями: для этого требовалось личное участие Самого Божества. Посему Бог Отец, по бесконечной любви своей к тварям, благоволил совершить спасение их через едиnorodного Сына своего, которого и послал в мир⁸⁹⁴. Сын Божий, сколько из согласия с Отцом, столько и из любви к созданным Им же тварям, принимает на Себя смиренный образ человека и в нем совершает спасение⁸⁹⁵. Так как истина божества Сына Божия со всей очевидностью доказывается Богословом в его учении о Боге-Слове, как второй Ипостаси Св. Троицы, и, сверх того, так как она уже сама собой вытекает из сознания глубины падения человека и необходимости восстановления его *Самим Богом*, то, говоря о воплощении Сына Божия, св. Григорий уже не останавливается на доказательствах этой истины, а берет ее, как данную и доказанную, и сосредотачивает всю силу мысли на самом факте Боговочеловечения. «Когда», говорит он, «вследствие сильнейших болезней человечества..., потребовалась сильнейшая помощь, то и подана была именно такая: Само Слово Божие, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, Отпечаток (τὸ ἑκπαυξίον) Первообраза, Печать не переносимая (μὴ κινουμένη), Образ неизменяемый, Слово и выражение Отца, – является к своему образу, принимает плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным, и делается совершенным человеком, кроме греха»⁸⁹⁶. В одном месте св. отец, между прочим, дает некоторые объяснения, почему именно Сыну Божию было угодно облечься *плотью человека*. Это необходимо было, по его мнению, во-первых, потому, что Он явился исцелить *плотского человека*,

приблизиться к которому можно было не иначе, как под покровом плоти; во-вторых, для того, чтобы удобнее сокрушить злобу хитрейшего врага человеческого – дьявола, – «чтобы змий, считающий себя мудрейшим, приступив к Адаму, сверх всякого чаяния, встретил в Нем Бога и о крепость Его сокрушил свою злобу, подобно тому, как бурное море сокрушается о твердую скалу»⁸⁹⁷. Как бы то ни было, вочеловечение Сына Божия, в глазах св. Григория, -факт изумительный по своей чрезвычайности и чудесности, и он не может говорить о нем иначе, как с чувством глубокого благоговения перед великой тайной: здесь «побеждаются всякие естества уставы» и человеческому уму представляется соединение несоединимых противоположностей, перед которым мысль его совершенно сковывается изумлением. «Что это за таинство о мне?» – восклицает Богослов. «Я получил образ Божий, но не сохранил его. Бог воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти и плоть обессмертить. Он вступает с нами во второе общение, которое гораздо чудеснее первого, потому что тогда Он даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но это общение божественнее (θεοειδέστερον) первого и выше для людей благоразумных»⁸⁹⁸. В чем же именно состоит это второе общение? Оставаясь Богом, Сын Божий, по словам св. Григория, «воспринимает то, чем не был сначала (человечество). От вечности рожденный божески, Он во времени рождается человечески: рождается от жены, но от Девы, в которой душа и тело предочищены Духом⁸⁹⁹; там рождается без матери, здесь -без отца⁹⁰⁰. В одном Лице Он совмещает две противоположности – плоть (т. е. человека) и Дух (т. е. Божество)⁹⁰¹. Какое чудное соединение! Вечный начинает бытие; Несозданный создается; Необъятный обнимается разумной душой, посредствующей между Божеством и грубой плотью. Обогащающий других обнищевает, перенося убожество моей плоти, чтобы мне обогатиться Его Божеством. Обладающий полнотой истощается – истощается в своей славе не на долго, чтобы мне сделаться участником Его полноты»⁹⁰². Вследствие этого чудного совмещения в своем Лице двух бесконечно различных естеств,

Искупитель, по изображению св. Григория, с самого момента своего зачатия всюду является в одно и то же время и Богом, и человеком. «Как человек, Он носится во чреве Матери, но, как Бог, узнается Пророком (Предтечей), который сам был еще во чреве и «выигрался» перед Словом, для которого родился (Лук. 1:4). Как человек, повивается пеленами, но, как Бог, при воскресении слагает с Себя погребальные пелены. Полагается в ясли, но прославляется ангелами, указывается звездой и принимает поклонение от волхвов. Бежит в Египет, но обращает в бегство все египетское. Как человек, крестится, но, как Бог, Сам разрешает грехи; – крестится не потому, что имел нужду в крещении, но, чтобы освятить воды. Как человек, искушается от диавола, но, как Бог побеждает его. Алчет, но, как Хлеб животный и небесный (Иоан. 6:33,35), питает тысячи; жаждет, но в то же время напояет других и обещает сделать верующих в Него источниками воды живой (Иоан. 7:39); утруждается, но Сам успокаивает труждающихся и обремененных; отягощается сном, но в то же время легок на море, запрещает ветрам и спасает утопающего Петра. Платит дань, но из рыбы и царствует над сборщиками подати. Его называют бесноватым, но, как Бог, Он узнается бесами, изгоняет их и посылает в бездну легион их. Он молится, но в то же время и принимает молитвы; плачет, но и прекращает плач. Как человек, спрашивает где положен Лазарь, но, как Бог, воскрешает его. Продается за самую низкую цену – за тридцать сребренников, но искупает мир самой высокой ценой – собственной своей кровью. Претерпевает мучения и язвы, но в то же время *исцеляет всяк недуг и всяку язю* (Матф. 4:23). Возносится на древо и пригвождается ко кресту, но восстанавливает нас древом жизни, спасает распятого с Ним разбойника и омрачает все видимое. Напояется отцом и вкушает желчь, но кто Тот, кто претворил воду в вино и уничтожил горькое вкушение. Предает душу свою, но *имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее* (Иоан. 10:18), раздирается церковная завеса, разобщаются камни и восстают умершие. Умирает, но животворит и разрушает смертью смерть. Погребается, но восстает. Нисходит во ад, но

выводит из него души, восходит на небеса и придет судить живых и мертвых»⁹⁰³.

Но все эти рассуждения Богослова относятся только к внешней стороне догмата о воплощении Сына Божия и нисколько не касаются его внутренней стороны: в них имеется в виду Боговочеловечение, как только факт в связи с результатами его во внешних проявлениях Личности Богочеловека, но не затрагивается вопрос о самом образе соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа. Между тем, этот трудный и таинственный вопрос, ко времени св. Григория, еще не получивший ясного и определенного раскрытия в церковном сознании, конечно, не мог не занимать глубокомысленного Богослова, особенно в виду некоторых современных ему в данном отношении догматических движений. Хотя вопрос об образе соединения в Лице Иисуса Христа Божества и человечества в полной силе выступил уже в последующее века, в эпоху монофизитских и монофелитских споров, но и в четвертом веке, поднятый Аполлинарием, он, как мы видели, обращал уже на себя серьезное внимание, и церковные писатели этого времени, рядом с *теологической* стороной в учении о Сыне Божиим, должны были раскрывать и *христологическую*. В этом отношении св. Григорий Богослов является одним из главных учителей и защитников православного догмата от нападений аполлинаристов. Главное, что он старается раскрыть и доказать в своем учении о Лице Богочеловека, – это именно то, что в Нем в одно и то же время пребывают и естество божеское, в строгом смысле этого слова, и естество человеческое, в смысле полной человеческой природы, кроме греха, которого первоначально была чужда и человеческая природа. «Сын Божий», говорит Богослов, «благоволил сделаться и называться Сыном человеческим, не изменяя того, чем был (т. е. Божества), – потому что последнее неизменно, – но воспринимая, по своему человеколюбию, то, чем не был (т. е. человечество), чтобы Невместимому сделаться вместимым, вступив в общение с нами через посредство плоти, как через покров, потому что природа, подверженная явлению и исчезновению, не способна сносить Его чистого Божества. Для

этого совершается соединение несоединимого: не только Бог соединяется с рождением во времени, дух (νοῦς)⁹⁰⁴ с плотью, вечное с временем, беспредельное с измерением, но и рождение совмещается с девством, унижение с высочайшим достоинством, бесстрастное с страданием, бессмертное с тленным»⁹⁰⁵. Таким образом, по словам св. Григория, высочайшее Божество – Сын Божий соединился с человеком, Его бесконечная божеская природа соединилась с конечной и ограниченной природой человеческой. Но обе эти природы таинственным и непостижимым образом соединены в одном Лице Богочеловека, при чем ни Божество не ограничивается и не изменяется, – иначе Оно перестало бы быть таковым, – ни человечество не теряет чего-либо из своего существа; последнее, в силу теснейшей связи с Божеством, только особенным образом обожается. «Сын Божий», учит св. отец, «истощая свое Божество и воспринимая человечество, соделался не двумя, но восхотел соделаться одним; потому что и то и другое, и воспринявшее, и воспринятое, есть Бог, два естества, соединившиеся в одно, но не два сына (да не унижится соединение ложным пониманием)»⁹⁰⁶. Говоря, что «то и другое, и воспринявшее, и воспринятое, есть Бог», св. Григорий отнюдь не хочет утверждать того, будто в Иисусе Христе и человечество есть Бог в собственном смысле, а только хочет показать, что в Лице Иисуса Христа божеская природа преимуществует перед природой человеческой, и именно – в том смысле, что последняя посредством соединения с первой обожается. Это совершенно ясно выражено у него в другом месте, которое, между прочим, мы уже привели отчасти: «Слово Божие, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное», говорит он, «приходит к своему образу, носит плоть ради моей плоти..., делается совершенным человеком, кроме греха. Хотя носит Его во чреве Дева, но Произшедший от Нее есть Бог с воспринятым человечеством, одно из двух противоположностей – плоти и духа⁹⁰⁷, из которых один обожен, а другая обожена... Чудное соединение! Вечный начинает бытие; Несозданный создается; Беспредельный обнимается разумной душой, посредствующей между Божеством и грубой плотью»⁹⁰⁸.

В приведенных местах учение св. Григория о соединении в Иисусе Христе двух естеств выражено еще не так полно и определенно. Гораздо яснее и подробнее оно раскрывается в его полемике с аполлинаризмом. Мы уже видели, в чем состояло учение Аполлинария и чем оно отличалось от церковного учения об образе соединения в Иисусе Христе Божества и человечества⁹⁰⁹. Здесь же весьма важно обратить внимание только на то, как относился к учению Аполлинария или как понимал его св. Назианзин, так как характер и направление его полемики с Аполлинарием обуславливается его личным взглядом на учение последнего. Одно письмо к Нектарию, епископу константинопольскому⁹¹⁰, и два письма к пресвитеру Кледонию⁹¹¹ заключают в себе почти все, что писал св. Григорий против Аполлинария. В каком виде ему представлялось учение епископа лаодикийского, – об этом дают нам понятие сделанные им в письме к Нектарию выдержки по словам его – из самого сочинения Аполлинария, заглавия которого, к сожалению, он не обозначил. «В руках у меня», пишет св. Григорий, «сочинение Аполлинария, содержание которого превосходит всякое еретическое учение. В нем он утверждает, что плоть, принятая единокровным Сыном Божиим в деле домостроительства для обновления нашей природы, воспринята не впоследствии, но что это плотское естество было в Сыне от начала, и в доказательство такой нелепости, ложно толкуя евангельское выражение, Аполлинарий приводит слова: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий* (Иоан. 3:13), как будто Он был Сыном человеческим еще до сошествия на землю и сошел собственной плотью, которую Он имел на небе от вечности и по природе; приводит и еще одно апостольское выражение, вырвав его из связи речи, а именно: *второй человек с небесе* (1Кор. 15:47); потом доказывает, что этот «приходящий свыше человек» не имеет ума (νοῦς), и что Божество, заступая в Нем место ума, составляет Собой третью часть человеческой природы; так как душа и тело присущи Ему по человечеству, но ума нет, а его заменяет Слово Божие. Но это еще сносно; а что всегда невыносимее, – это то, что, по мнению Аполлинария, Сам

единородный Бог, Судия всех, Начальник жизни и Победитель смерти, смертен, подвергся страданию собственным своим Божеством, и что в тридневной смерти плоти умирало и Божество, и потом воскрешено опять Отцом»⁹¹². Отрицать справедливость свидетельства св. Григория о том, что у него было в руках сочинение Аполлинария, конечно, нет никакого основания. Но как он отнесся к этому сочинению, – это другой вопрос, и здесь едва ли не вероятно предположение, по которому св. Григорий, при своей особенной ревности к православному учению, в пылу полемики с Аполлинарием сделал из его сочинения некоторые выводы, каких сам Аполлинарий не допускал или, по крайней мере, прямо не выражал и которые стоят в противоречии с некоторыми местами других его сочинений, дошедших до нас хотя в отрывках. Аполлинарий казалось, что православное учение, признавая в Иисусе Христе совершенное Божество и совершенное человечество, необходимо должно допустить двух сынов Божьих, – одного божеского, а другого человеческого; так как тому и другому, т. е. и совершенному Божеству и совершенному человечеству, как существу свободно-разумному, должна быть приписана и личность. Поэтому, чтобы сохранить единство лица в Иисусе Христе, он и говорит о Божестве и человечестве, составляющих в своей совокупности одно Лицо Богочеловека, в таких выражениях, в которых свойства первого применяются ко второму и, наоборот, свойства последнего приписываются первому. Так, он называл плоть Христову «божественной», а Христа «небесным человеком». Но этим он не хотел утверждать, будто плоть Христова была на небе еще до воплощения Сына Божия, что она сошла с неба вместе с Божеством, а через Пресвятую Деву Марию только прошла, как через канал; напротив, он совершенно ясно учил, что «плоть Искупителя не с неба сошла, а образовалась в утробе Марии, и в Лице Богочеловека она оставалась плотью, а Божество – Божеством». Точно также, применяя свойства человеческой природы к божественной природе, в силу теснейшего ипостасного их единства в Иисусе Христе, он говорил: «Бог родился, страдал и умер», хотя на самом деле не допускал

страдания и смерти Божества. Подобного рода выражения, допускаемые на основании, так называемого, *общения в Иисусе Христе свойств обоих Его естеств*, нередко можно встретить и в произведениях православных отцов и даже у самого Григория Богослова, разумеется, только в тех случаях, когда оба естества Богочеловека рассматриваются нераздельно в одной Его Ипостаси. Но, как бы то ни было, учение Аполлинария далеко расходилось с православным учением и было еретическим не в одном только отношении; напротив, в силу основного своего принципа, оно заключало в себе целый ряд других заблуждений, которые одинаково подлежали опровержению со стороны православных богословов.

Главное положение Аполлинариевой доктрины, за которое он, не смотря на свою приверженность никейскому символу веры, был осужден Церковью, со всей ясностью выражено уже в вышеприведенном месте из послания св. Григория к Нектарию, епископу константинопольскому. Это – известное его положение: «Христос, по своей человеческой природе, имеет только плоть и низшую силу души человека, а высшую способность человеческой души – ум или дух (νοῦς или πνεῦμα) заменяет в Нем Логос или Божество». Очевидно, что такое положение несостоятельно ни в теоретическом, ни в практическом отношении, потому что, отрицая во Христе высшую часть человеческой природы, ум или дух, оно лишает Его полноты и совершенства человеческой природы; в практическом отношении – оно уничтожает или, по крайней мере, слишком ограничивает деятельность Искупителя по отношению к восстановлению природы человека. Выставляя, в противоположность заблуждению Аполлинария, учение о соединении в Лице Иисуса Христа Божества и человечества в его истинном значении, св. Григорий Богослов в то же время вступает в довольно обширную полемику с еретиком и опровергает все пункты его системы, стоящие в противоречии с церковным догматом. В своем «первом письме к пресвитеру Кледонию» Богослов пишет: «мы не отделяем во Христе человека от Бога, но признаем, что один и тот же – сначала не человек, но Бог и едиnorodный Сын, предвечный, чуждый плоти

и всякой телесности, а потом и человек, воспринятый для нашего спасения, подверженный страданию по плоти, бесстрастный по Божеству, ограниченный по телу, неограниченный по Духу; один и тот же – земной и небесный, видимый и умопредставляемый, вмести́мый и невмести́мый, чтобы всецелым человеком и Богом воссоздан был всецелый человек, подпавший греху». Но с признанием во Христе двух совершенных естеств, по мнению св. Григория, отнюдь не уничтожается единство Лица Иисуса Христа и не вводится понятие о двух сынах, точно так же, как нельзя считать двух лиц в одном индивидууме, когда ап. Павел (2Кор. 4:16) говорит о *внутреннем* и *внешнем* человеке. «Коротко сказать», говорит Богослов, «в Спасителе есть нечто *одно* и в то же время *другое* (потому что невидимое с видимым и вечное с временным не тождественны), но он отнюдь не есть *один* и в то же время *другой*, потому что-то и другое (т. е. Божество и человечество) в Нем соединены в одно, – и Бог вочеловечился, и человек, так сказать, обожился»⁹¹³.

Несогласные с этим православным учением положения, приписываемые аполлинаристам, св. Григорий Богослов опровергает по-порядку, в так называемых, «десяти анафематизмах». Анафемствуя каждое еретическое положение в отдельности, он с особенным вниманием останавливается и полемизирует только против наиболее выпуклых пунктов аполлинарианской системы. Сюда относится, прежде всего, приписываемое св. Григорием Аполлинарию учение, будто Христос сошел с неба с плотью, и что плоть Его не земная и не от нашего вещества. Это лжеучение аполлинаристы основывали на тех местах св. Писания, где воплотившийся Сын Божий называется «небесным» и «сошедшим с небес». Но против этого св. Назианзин замечает, что выражения Писания: *второй человек с небесе...*, *яков небесный*, *тацы же и небесный* (1Кор. 15:47,48), также: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий* (Иоан. 3:13) и т. п. выражения употреблены в силу теснейшего единства в Лице Иисуса Христа человечества с *небесным* (т. е. Божеством), точно так же, как выражения: «все стало Христом» (1Кор. 8:6) и

«Христос вселяется в сердца наши» (Ефес. 3:17) относятся не к видимой, а умопредставляемой природе Богочеловека; так как, в силу теснейшего единства, соединяются и переходят одни в других как естества, так и наименования⁹¹⁴. Далее, вопреки заблуждению аполлинаристов, утверждавших, будто Христос, по совершении искупления, навсегда сложил с Себя человеческую плоть, св. Григорий учит, что Божество, соединившись с плотью при зачатии Спасителя от Пресвятой Девы Марии, с тех пор уже не разлучалось с ней, и хотя плоть Иисуса Христа и изменилась после Его воскресения, однако, она соединена с Божеством вечно и нераздельно: «кто говорит, что плоть теперь отложена Христом и Божество отделилось от нее, а не признает, что Он и теперь пребывает и придет с воспринятым человечеством, – тот пусть не видит славы Его пришествия; потому что где теперь быть плоти, как не с Тем, кто воспринял ее? Она не сложена, по манихейским басням, в солнце, чтобы прославиться бесславием, не разлилась и не распространилась в Воздухе, как это свойственно звуку, распространению запаха и движению быстрой молнии. В противном случае, как объяснить то, что Он, по воскресении, был доступен осязанию (Иоан. 20:27), и что он некогда придет к тем, которые Его распинали (Иоан. 19:37)? Так, как Божество Само в Себе невидимо. А мне кажется, что Христос придет именно с телом, но таким, в каком Он явился ученикам на горе, когда Божество возобладало над плотью»⁹¹⁵.

Но что особенно обращало на себя внимание св. Григория в системе аполлинаризма и вызвало с его стороны сильные нападения, – это именно основное ее положение, что божественное Слово заступило в Иисусе Христе место высшей части человеческой природы – человеческого ума. Он находит его несостоятельным, как мы уже заметили, как в теоретическом, так и в практическом отношении. Прежде всего, – рассуждает св. Назианзин, – если Христос не имел человеческой души (ἄψυχος), то Его нельзя назвать человеком в собственном смысле. Он не соответствует понятию о человеческом существе. Если же Он – человек с душой (ἔμψυχος), то как Он мог быть человеком без ума? Человек не

есть животное *неразумное* (ἄνοον), и необходимость потребует допустить, при образе и покрове человеческом, душу какого-нибудь коня, или вола, или другого неразумного животного... Если же Он – человек не без ума (οὐκ ἄνθρωπος ἄνοος), то безумствующие должны замолчать»⁹¹⁶. Аноллинарисы старались оправдать свое положение тем, что во Христе место человеческого ума заступило Божество, и что, поэтому, Он не имел нужды в человеческом уме: в Нем был божественный Логос, абсолютный Ум; для чего же – спрашивали они – прибавлять еще ум человеческий? Но св. Григорий отвечает им, что Божество с одной только плотью не составляет еще совершенного человека; Оно не может составлять полного человека и с одной душой, или даже с той и другой вместе, но без ума, так как последний собственно и составляет отличительное свойство человека; а потому справедливость требует признать полного и совершенного человека и присоединить к нему Божество⁹¹⁷. Кроме того, основной принцип аполлинаризма, по мнению св. Григория, оказывается несостоятельным и в другом отношении. Божеская природа соединилась в Иисусе Христе с человеческой природой с той целью, чтобы последняя, как подвергшаяся повреждению после падения человека, через это соединение была освящена и восстановлена в своей первоначальной чистоте. Теперь, если при этом исключить какую-либо часть человеческой природы, то последняя, конечно, уже не будет участвовать в освящении, совершающемся через соединение Божества с человечеством. Следовательно, утверждать, что Божество, соединяясь во Христе с человечеством, не восприняло человеческого ума, но Само заступило место его, значит лишать участия в освящении и обновлении ум человека, или, – так как св. Григорий в уме человека поставлял образ Божий, -отрицать обновление в падшем человеке образа Божия. «Если конечная цель воплощения», говорит св. Богослов, «та, чтобы Христос разрушил осуждение греха, освятив подобное подобным, то Ему необходимы были как плоть ради осужденной плоти и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, поражен был первый»⁹¹⁸.

Отрицая необходимость принятия Сыном Божиим человеческого ума, еретики поступают, по словам Богослова, точно таким же образом, как если бы кто-либо, повредив у себя глаз и ногу, глаз оставил бы невылеченным, или если бы живописец написал что-нибудь дурно, и мы, заменив написанное другим, самого живописца оставили бы нетронутым⁹¹⁹. Те же самые мысли св. отец выражает в другом месте еще сильнее, говоря: «кто возлагает надежду на человека без ума (ἄνθρωπος ἄνους)⁹²⁰, тот сам лишен ума и недостоин получить спасения всем своим существом; так как что не воспринято (Христом), то не получает исцеления, а что соединилось с Богом, то и спасется. Если Адам пал только одной частью своего существа, то воспринята и спасена только одна часть его; а если он пал всецело, то всецело должен соединиться с Тем, кто явился во плоти, и всецело должен получить спасение. Посему, пусть не завидуют нам в совершенном спасении и пусть не приписывают Спасителю только одних костей, жил и внешнего человеческого образа (ζωγραφίαν ἀνθρώπου)»⁹²¹.

Со своей стороны, и аполлинаристы выставляли некоторые возражения против православного учения о соединении в Иисусе Христе двух совершенных природ – божеской и человеческой. Прежде всего они говорили, что «двух совершенных природ, Божества и человечества, Христос совмещать в Себе не мог». Св. Григорий соглашается с ними в том, что, действительно, «Он не мог бы совмещать в Себе двух природ, если смотреть на дело материально, подобно тому, как, например, сосуд величиной в один медимн не может вместить в себе двух медимнов, или место, занимаемое одним телом, не может вместить двух или более тел. Но если смотреть на дело духовно, то в данном случае не может представляться ничего невозможного и несообразного. С этой точки зрения весьма понятно, по словам Богослова, то обстоятельство, что каждый человек вмещает в себе и душу, и слово⁹²², и ум, и Духа Святого, равно как и то, что, еще прежде человека, этот мир, т. е. совокупность видимого и невидимого, вмещал в себе Отца и Сына и Св. Духа; потому что природа всего умосозерцаемого такова, что оно, при своей бестелесности, нераздельно

соединяется и с подобным себе, и с телами... Наконец, – рассуждает св. отец, – если бы даже два совершенных естества, действительно, не могли совмещаться в одном лице, то и в этом случае возражение еретиков против соединения в Лице Иисуса Христа совершенного Божества и человечества не имеет никакого значения, так как в Нем соединены два естества не одинаково совершенных, но одно из них совершеннее, а другое слабее. И в самом деле, «разве ум человеческий или ангельский можно назвать совершенным в сравнении с Божеством, так чтобы присутствием большего вытеснялось другое»? Вообще, замечает Богослов, «совершенное в одном отношении может быть несовершенным в другом, как, например, освещение в отношении к солнцу, капля воды в сравнении с рекой, холм в сравнении с горой, горчичное зерно в сравнении с бобом или каким-либо другим большим семенем, хотя, в сравнении с семенами однородными, оно и называется большим, или – если угодно – ангел в отношении к Богу и человек – к ангелу. Точно также и наш ум есть нечто совершенное и высшее, но не в абсолютном смысле, а только по отношению к душе и телу; в отношении же к Богу он – нечто рабское и подчиненное, а отнюдь не одинакового с Ним достоинства и чести»⁹²³. Нет и не может быть никакого сомнения в справедливости этого рассуждения св. Григория. Но при этом нельзя не заметить и того, что оно не вполне соответствует поставленному Аполлинарием возражению и не вполне опровергает его. Говоря, что «двух совершенных существ Христос не может совмещать в Себе, Аполлинарий, по всей вероятности, хотел сказать этим не иное что, как именно то, что для него непонятно, каким образом совершенные природы, божеская и человеческая, существенно различные между собой, могут совмещаться в одном индивидууме, в особенности же непонятно, каким образом два ума, божественный – бесконечный и человеческий – конечный, могут находиться в одном лице, не уничтожая один другого»⁹²⁴. Другими словами: Аполлинарий никак не мог допустить единства Лица в Иисусе Христе, при существенном различии двух природ Его; а потому и упрекал православных в том, что они, признавая в Иисусе

Христе совершенную божескую и совершенную человеческую природы, учат о двояком Христе, допускают двух сынов Божьих, естественного и воспринятого. Этого вопроса прямо св. Григорий не касается, и решение его осталось задачей церковных учителей последующего времени. За то вполне метко и основательно он опровергает другое возражение аполлинаристов, тесно связанное с только что упомянутым возражением, а именно: если два ума, божественный и человеческий, – говорили еретики, – теснейшим образом соединить в одном Лице Иисуса Христа, то ум божественный, при таком единении, необходимо должен ограничиться, помрачиться и лишиться своего бесконечного совершенства, и – тем более, чем более ум человеческий, при своей уже природной ограниченности, будет удаляться от первоначальной чистоты еще в силу своей наследственной способности ко греху. «Наш ум осужден и подпал наказанию; как же может соединиться с ним божественный ум Логоса? -спрашивали аполлинаристы. На это св. Григорий совершенно справедливо замечает, что и плоть также осуждена, следовательно, необходимо отвергнуть и плоть по причине ее греховности; если же, для очищения и восстановления плоти, необходимо признать соединение с ней Божества, то, для полного спасения человека, необходимость требует допустить соединение Божества и с умом человека. «Если воспринята худшая часть человеческого существа для освящения *воплощением*, то почему же – спрашивает Богослов – не допустить восприятию лучшей части, чтобы она освятилась *вочеловечением*»? К этому присоединяется еще следующее соображение: если ум, как греховный и осужденный, совершенно отвергнут, воспринято же одно тело, то погрешающие умом заслуживают извинения, так как, по теории еретиков, Само Божество ясно засвидетельствовало невозможность его исправления⁹²⁵. Это последнее положение у Григория вытекало из его учения о необходимости восприятия Сыном Божьим полного состава человеческой природы, чтобы через соединение с Божеством освящена была вся человеческая природа. После всего этого, аполлинаристам оставалось, для оправдания своей теории,

прибегнуть еще к той мысли, что «для Бога возможно спасти человека и без восприятия ума». Но св. Григорий отвергает и это основание своих противников, замечая, что если рассуждать таким образом, то с одинаковым правом можно допустить и то, что для Бога возможно было спасти человека и без восприятия плоти, одним хотением, так, как и все остальное Он совершал и совершает без тела⁹²⁶, но с этим логическим выводом, конечно, не согласятся и сами еретики.

Лишенные всякого философского основания, аполлинаристы искали подкрепления своей теории в букве Писания. «Чтобы только отнять у человека лучшую его часть, как сапожники обрезают толстые места у кож, и слепить Бога с плотью», они, как говорит Богослов, опираются на слова Писания: *Слово плоть бысть и вселися в ны* (Иоан. 1:14). Но здесь они только обнаруживают свое незнание особенностей Писания и проповедуемого в нем учения. Вопреки представлениям еретиков, св. Писание учит, что Христос – не «плоть» только, но «человек» или «Сын человеческий», и, без сомнения, представляет Его не без ума человеческого. Что же касается понятия «плоть», то оно на языке Библии значит, обыкновенно, то же, что «человек». В таком значении оно употребляется в очень многих местах Писания (напр., Быт. 6:3,12; Псал. 64:3; 144:21; Иоан. 17:2). В таком же точно значении «человека вообще» употребляется в Писании и понятие «души» (напр., Быт. 46:2; Исх. 1:5; Псал. 103:15). Очевидно, во всех указанных местах Писания понятия: «плоть» и «душа» употреблены в совместном смысле (συνεκδοχικῶς), при чем часть берется вместо целого. В противном случае, т. е. при буквальном понимании этих понятий, получаются самые нелепые выводы. И в приводимых еретиками словах евангелиста Иоанна (1:14), без сомнения, слово «плоть» употреблено в значении полного человека. Апостол, по объяснению св. Григория, упомянул по отношению к воплотившемуся Слову о «плоти» (σὰρξ), как низшей части, вместо целой человеческой природы, с тем, чтобы этим выразить бесконечную любовь Божью к нам, по которой Сын Божий снизошел ради нас и «до худшего», так, что выражение:

Слово плоть бысть равносильно выражению: Сын Божий соделался *грехом* (2Кор. 5:21) и *клятвой* (Гал. 3:13)⁹²⁷.

Итак, по учению св. Григория Богослова, Само Слово Божие, истинный Сын Божий сошел на землю, приняв на Себя образ совершенного человека, т. е. соединившись своим Божеством с полной человеческой природой, состоящей из духа или ума (πνεῦμα или νοῦς), души (ψυχή) и плоти (σὰρξ). Какая же цель воплощения или вочеловечения Сына Божия? Чтобы спасти всецело человека, – отвечает св. Назианзин. Отсюда, вместе с учением о воплощении Сына Божия, в его богословии излагается учение и о спасении или искуплении человека.

2) Учение об искуплении человека (сотериология)

Учение о спасении человека в истинном смысле и значении возможно только в той богословской системе, которая признает в Лице Икупителя истинного Бога, Сына Божия, действительно вочеловечившегося для спасения мира. Отсюда – догмат об искуплении человека невозможен как в системе докетов, отрицавшей в Лице Иисуса Христа действительность природы человеческой и признававшей только «мнимого Христа» (Χρῆστὸν φανόμενον), так и в противоположной ей еретической системе (Павла Самосатского), признававшей Иисуса Христа простым, только одушевленным Богом, человеком (ψιλὸν ἄνθρωπον). Он теряет истинный смысл и всякое значение и в системе арианской: арианский Логос, лишенный божеского достоинства и низведенный в разряд тварей, очевидно, не может быть икупителем и восстановителем падшего человечества, требовавшего для своего обновления помощи Самого Божества. Система аполлинаризма также искажает сущность догмата об искуплении человека: аполлинарианский Христос, как носитель неполного человеческого образа, восстанавливает и спасает не всего человека, а только низшую часть его существа. Совершенно противоположна и чужда недостатков всех упомянутых еретических систем система православная в том виде, в каком мы видим ее в творениях св. Григория Богослова. Она включает в себе все условия и основания, необходимые для правильного учения об искуплении человека. По учению св. Григория, великое дело спасения человека совершено Самим Богом, вторым Лицом Св. Троицы, Сыном Божьим, который, по благоволению Отца и по своей бесконечной любви к роду человеческому, принимает на Себя действительный и совершенный образ человека, является на земле, живет среди людей и спасает их. Что же именно Он должен был совершить или, точнее, в чем именно заключается сущность искупления человека?

Высочайшее дело искупления, по воззрению св. Григория Богослова, состоит главным образом в том, чтобы возвратить

человеку то, что утрачено им в грехопадении. Таким образом, сотериологическое учение в его догматической системе, как и в других христианских богословских системах, стоит в ближайшей и непосредственной связи с его учением о состоянии человека после его падения. Если своим грехопадением человек извратил в себе образ Божий и подпал власти греха, смерти и диавола, бесконечно удалил себя от Бога и лишился вечного блаженства, для которого был создан, то, очевидно, цель воплощения и искупительной деятельности Сына Божия должна состоять, по представлению св. Назианзина, в восстановлении и обновлении природы человека, освобождении его от власти греха, диавола и смерти, примирении его с Богом и возвращении ему утраченного им блаженства. Трудно найти место в творениях св. Григория, в котором представлялась бы вся сущность учения его об искуплении человека; св. отец рассматривает и излагает этот важнейший пункт христианской догматики по частям в различных местах своих ораторских произведений: в одних он говорит о нем только вообще, в других же указывает те или другие частные его стороны. Тем не менее различные места его творений, в своей совокупности, представляют довольно ясное и полное раскрытие данного вопроса.

«Что за причина того, что Божество ради нас принимает человечество»? – спрашивает Богослов в одном месте, и потом отвечает: «та, чтобы всецело (πάντως) спасти нас; другой причины и быть не может»⁹²⁸. Таким образом, общую цель воплощения Сына Божия св. Григорий ставит в нравственном спасении человеческого рода. Частнее искупительные действия Богочеловека он изображает в своем «похвальном слове священномученику Киприану», где, представляя первым мучеником Иисуса Христа, он говорит о Нем: «Он восшел на крест и меня вознес с Собой для того, чтобы пригвоздить мой грех, восторжествовать над змием, освятить древо, победить сластолюбие, спасти Адама и восстановит падший образ»⁹²⁹. В другом месте, изображая весь ход божественного домостроительства о спасении человека, св. Григорий учит, что после падения «у нас явилась нужда в Боге,

который воплотился и умер для того, чтобы нам ожить. С Ним мы умерли, чтобы очиститься (т. е. от грехов); с Ним воскресли, потому что с Ним умерли; с Ним прославились, потому что с Ним воскресли»⁹³⁰. Но в том и другом месте сущность искупления представляется еще в довольно общем и неопределенном виде. В первом из них оно представляется коротко и без всяких объяснений, как спасительное действие смерти Иисуса Христа, выражающееся в освобождении нас от греха, победе над диаволом и восстановлении в нас образа Божия; а во втором, выраженном в ораторской форме, не без труда можно понять только одну общую мысль – о воплощении Бога для нашего блаженства. В других местах гораздо яснее и полнее Богослов учит об искуплении, как о свободе от осуждения, освящении, блаженстве, и обожении человека, при чем дает место той мысли, что Божество соединилось во Христе со всеми частями человеческой природы, чтобы через такое соединение все они приняли участие в освящении, и чтобы Божество, подобно закваске, проникало Собой всю природу человека, укрепляя и усовершеншая ее. «Оно соединилось говорит он, «с тем, что осуждено, чтобы всего человека освободить от осуждения, и сделалось за всех всем, что составляет нас, кроме греха, – телом, душой, умом, всем, что проникла смерть»⁹³¹. Как Искупитель *всего* человечества, Христос, по мысли св. Назианзина, должен был пережить все земные состояния и войти во все человеческие отношения до глубочайшего унижения и поношения, чтобы через это унижение и снисхождение Божества все человечество было возвышено и очищено, чтобы под всеми ограничениями открылся образ божественной жизни и представлен был человечеству высочайший и вечный нравственный образец⁹³². Вообще, на вочеловечение Сына Божия во Христе св. Григорий смотрит, как на соединение Божества с человечеством, посредством которого (соединения) Божество восстанавливает и приближает к Себе отчужденного человека и посредством которого человечество должно возвыситься до божеского состояния и блаженства. Как у многих других отцов и учителей того времени, и у св. Назианзина мы нередко встречаемся с

мыслью, что «Бог соделался человеком, чтобы человек соделался богом», но этим, без сомнения, он хочет выразить отнюдь не возвышение человека до божеского достоинства по природе или существу, но, как он сам объясняет, только «приближение обновленного человека к божественной святости и блаженству, постепенное нравственное возвышение и прославление образа Божия в человеке»⁹³³. Но чтобы уничтожить всякую преграду к ближайшему единению человека с Божеством, чтобы возвысить и возвести человека к Богу, необходимо было, по учению св. Григория, Самому Божеству, полному человеколюбия, снизойти до плотского ограничения и унижения. «Божество», говорит он, «должно снизойти к нам, а мы должны взойти к Нему, как это было некогда с Моисеем, чтобы, таким образом, сообщив свое достоинство, Оно вступило в общение с людьми. А пока та и другая сторона остается при своем, – Бог при своей высоте, человек в унижении, – до тех пор ни благодать не сообщается, ни человеколюбие не нисходит, и в середине остается великая и непроходимая бездна, которая отделяет не богатого только от Лазаря и вождельного лона Авраамова, но сотворенную и изменяемую природу от несозданной и неизменной»⁹³⁴. Нисходя к падшему человеку через восприятие его образа и вступая с ним в общение, Божество, по мнению св. Богослова, при этом открыло ему свою благодать и в том, что в этом смиренном и ограниченном образе стало в первый раз доступным познанию человеческого духа. «Природа тварная и смертная неспособна сносить чистого Божества»⁹³⁵, т. е. конечный человеческий дух непосредственно и вполне не может постигать бесконечного Божества. Чтобы сделаться доступным для ограниченного человеческого ума, для этого Беспредельный должен определиться посредством человеческих слов и понятий и открыть полноту своих невидимых божественных свойств в пределах человеческой жизни. Эта мысль нередко встречается у св. Назианзина в тех местах его творений, где он говорит о воплощении Бога-Слова «Бог соделался человеком», учит он, « ἵνα ἡωρηθῇ ὁ ἀχώρητος », т. е. чтобы Бесконечное посредством соединения с конечным стало доступным для конечного духа.

Такова цель воплощения Сына Божия, по изображению св. Григория, и столь велико и важно дело, которое надлежало совершить Искупителю. И он, действительно, совершил его своим тройственным служением, представив в своем Лице Пророка и Учителя, великого Архиерея и Жертву, и Царя всего мира и в особенности устроенного Им Самим благодатного царства. Как Пророк и Учитель, Иисус Христос, по мысли св. Григория, принес свыше божественное учение, сообщил людям истинное познание о Боге, о человеке и их взаимных отношениях и, таким образом, как Свет и Светодавец, просветил человека⁹³⁶. Но особенно великим и важным представляется Богослову первосвященническое служение Иисуса Христа. Христос, по его воззрению, есть и Архиерей, и Жертва⁹³⁷, потому что, для примирения нас с Богом, Он принес в жертву Сам Себя. Рассматривая вообще условия спасения рода человеческого, св. Григорий представляет умиловительной жертвой не одну только крестную смерть Спасителя, но и всю Его земную жизнь: Христос спас нас, по его мнению, своим истощанием с минуты рождения до крестной смерти. «Для нашей свободы», говорит Богослов, «Он воспринял плоть, претерпел рождение, немощи наши и все, чем спас нас, служивших греху»⁹³⁸. И вообще, всюду, где только речь касается уничиженного состояния Спасителя в тех или других обстоятельствах Его земной жизни, св. Григорий почти всегда замечает, что все это Он воспринял для нашего спасения⁹³⁹. Но преимущественно и чаще всего, как искупительная жертва за грехи рода человеческого, выставляются у него страдания и крестная смерть Христа-Спасителя⁹⁴⁰.

Каким же именно образом, спрашивается, Иисус Христос своей искупительной деятельностью освобождает нас от греха, осуждения и смерти, или в каком отношении находится наше спасение к страданиям и смерти Иисуса Христа? Прямого и точного решения этого трудного догматического вопроса св. Григорий Богослов нигде не дает. Тем не менее в некоторых выражениях довольно ясно просвечивает его взгляд на данный вопрос. Так, в своем «Слове на Рождество Христово» Богослов

говорит: «ныне мы празднуем пришествие Бога к людям с тем, чтобы нас переселить или – точнее сказать – возвратить к Богу, чтобы мы, отложив ветхого человека, облеклись в нового (Ефес. 4:22–23), и как в Адаме умерли, так во Христе были живы (1Кор. 15:22), рождаясь, распинаясь, спогребаясь и совоскресая с Ним..., потому что где умножился грех, там преизбыточествовала благодать (Римл. 5:20), и если вкушение было причиной осуждения, то тем более оправдало страдание Христа»⁹⁴¹. Здесь, как видно, оратор указывает на то обстоятельство, что зло, явившееся в нас вследствие непослушания воле Божьей первого человека, должно прекратиться в силу страданий Христовых. Как в Адаме мы лишились богодарованного блаженства, так во Христе мы снова становимся наследниками потерянного блаженства, если только всецело участвуем в явлении Его и так усвояем его, как-бы со Христом распялись, были погребены и воскресли. Но эти выражения еще довольно темны и требуют более прямого и ясного раскрытия, которое, действительно, Богослов и дает в известной мере в другом месте, где он выражает свой взгляд на уничтожение и рабское состояние Исккупителя. Стараясь показать своим противникам (евномианам) истинный смысл слов ап. Павла: *Сын покорится Отцу* (1Кор. 15:28), св. отец рассуждает таким образом: «как за меня Христос назван *клятвой* (Гал. 3:13)? Потому что снял с меня проклятие, и *грехом* (Иоан. 1:29), и Адам из ветхого делается новым, – так и непокорность мою Он, как Глава целого тела, делает своей непокорностью. Поэтому, пока я непокорен и упорен в своих страстях и отречении от Бога, до тех пор и Христос, единственно из-за меня, называется непокорным. А когда все покорится Ему (т. е. познает Бога и обратится к Нему), тогда и Он, совершив мое спасение, будет покорным»⁹⁴². В этом месте св. Григорий уже ясно дает знать, что Христос спас род человеческий от греха и клятвы греховной, сделав непокорность людей своей собственной, т. е. взяв на Себя уничтожение всех губительных следствий непослушания первого человека. Мы же со своей стороны участвуем в Его искупительных заслугах и усвояем себе бесконечную цену нашего избавления или искупления под

условием веры в Бога и покорности Его воле, или, по приведенным выше словам Богослова, «распинаясь и погребаясь со Христом».

Со времени св. Иринея и в особенности Оригена, по причине буквального понимания новозаветного выражения «*λύτρον*» (выкуп) или «*λυτροῦν*» (выкупать), в христианском обществе распространилось мнение, что Спаситель освободил людей из-под власти сатаны тем, что отдал ему в выкуп за людей свою душу. Эта мысль во времена Григория Богослова ходила в различных видах. Некоторые, в след за Оригеном, между прочим, допускали даже такое грубое представление, что Христос-Спаситель вступил как-бы в торг с диаволом и, для освобождения людей, предложил Себя в цену искупления; диавол согласился на это условие; но впоследствии увидел, что обманулся, потому что не мог удержать под своей властью Иисуса, обладающего божеской святостью и силой. В виду таких нелепых представлений о тайне искупления, св. Григорий Богослов ставит себе вопросы «кому и для чего пролита за нас кровь, – великая и преславная кровь Бога, Архиерея и вместе Жертвы?» – и решает его таким образом: «подпав греху и причинив себе вред сластолюбием, мы были во власти лукавого. А так как цена искупления дается не другому кому, как владельцу, то спрашивается: кому и за что принесена такая цена? Если лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник, получает цену искупления, – получает не только от Бога, но Самого Бога, и за свое мучительство берет такую безмерную плату, за которую справедливо было пощадить и нас! Если же Отцу, то, во-первых, на каком основании? Мы были в плену не у Него. Во-вторых, почему кровь Единородного была бы приятна Отцу, который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертву словесную овном? Разве отсюда не видно, что Отец принимает не потому, чтобы требовал или имел нужду, но по домостроительству (*δι' οἰκονομίαν*) и потому, что человеку нужно было освятиться вочеловечением Бога, что Он Сам избавил нас, победив мучителя силой, и возвел нас к Себе через Сына, Посредника и Устроителя всего во славу Отца, которому Он покорен, во всем»⁹⁴³? Таким образом, св. Григорий

совсем не разделял мнения тех, которые смотрели на искупление Иисуса Христа, как на выкуп людей из-под, власти диавола⁹⁴⁴. Точно также он не находил достаточных оснований считать крестные страдания и смерть Спасителя требованием со стороны Бога Отца, но смотрел на искупительные действия Богочеловека, как на действия Промысла Божия, целью которых было спасение людей и устройство царствия Божия.

Наконец, что касается силы и значения искупительных действий воплотившегося Сына Божия, то они, по учению св. Григория Богослова, простираются не на одного и не на некоторых только людей, но на весь род человеческий. Эта мысль очевидна уже из той параллели, которую Богослов так часто проводит между благами, получаемыми через Иисуса Христа, и злом, распространившимся по вине Адама на всех людей. Но, сверх того, у него есть и прямые указания на всеобщность искупительных заслуг Христа-Спасителя. «Я признаю», говорит он в одном месте, «всеобщими и разум, и закон, и пророков, и сами страдания, через которые мы воссозданы. Не говорю, будто один воссоздан, а другой не воссоздан; но все мы, заключавшиеся в одном Адаме, и змием обольщены, и грехом умерщвлены, и спасены Адамом небесным, и к древу жизни, от которого отпали, возведены древом позора»⁹⁴⁵. Но высочайшее дело спасения рода человеческого, по учению св. Григория Богослова, не заканчивается первосвященническим служением Иисуса Христа; Его страдания и крестная смерть – не последний акт в великом деле домостроительства спасения человека. Просвещенный светом Христовой истины и искупленный честной кровью Спасителя, человек еще нуждается в средствах к усвоению заслуг Искупителя, в сверхъестественной благодатной помощи для нравственного усовершенствования и достижения вечного блаженства. Это и довершает Иисус Христос своим царским служением.

Глава IV. Учение о Боге – Освятителе. (Учение о таинствах)

Как Царь, Господь Иисус Христос, по учению св. Григория, основал на земле новое – благодатное царство, Церковь свою, которой Он Сам управляет и в которой всякий, добровольно признающий Его Царем, может находить все средства к воссоединению с Богом и достижению вечного блаженства. Лишенный общения с Богом и нося в себе омраченную грехом природу, падший человек одними собственными силами не в состоянии приблизиться к Богу и возратить себе потерянного блаженства. Но во имя заслуг Искупителя он получает божественную благодать, освящающую его и сообщающую ему силы к совершению подвигов добродетели и достижению нравственного совершенства. Таким образом, добродетель и способность к нравственному совершенствованию и возвращении к Богу, по мысли св. Назианзина, приходит к искупленному человеку вместе с божественным озарением или благодатью. Последняя освящает и оживотворяет его духовную природу, подобно тому, как солнце освещает и оживляет природу видимую, и как солнце чувственные очи делает «солнцевидными» (ἡλιοειδεῖς), так благодать духовные природы делает «боговидными» (θεοειδεῖς)⁹⁴⁶. Это, впрочем, далеко не значит того, что человек со своей стороны безусловно неспособен к добру, не может участвовать в подвигах добродетели, и что все значение в деле нравственного совершенствования и достижения вечного спасения принадлежит исключительно одной благодати; напротив, при действии божественной благодати, и сам человек, сохранивший в себе способность к добру и в падшем своем состоянии, участвует в добродетели своей свободной волей. Вообще, в учении о спасении человека св. Григорий Богослов был одинаково чужд крайних воззрений – Августиновского и Пелагиева, получивших столь широкое развитие на Западе в 5 веке. Если в уме бл. Августина, «под влиянием обстоятельств его жизни и глубоко благочестивого чувства – сознания

человеческого бессилия в деле добра и безусловного благоговения перед божественной благодатью, сложилось убеждение, что собственные силы человека в деле спасения ничего не значат и что только одна божественная благодать указывает ему истинный путь и спасает его, -то в уме св. Назианзина, жившего при совершенно других условиях и обстоятельствах, такое убеждение, очевидно, не могло иметь места. С другой стороны, под влиянием глубокого сознания расстройств и повреждения грехом природы человека и под влиянием тяжелой борьбы между духом и плотью, -борьбы, в которой нередко победа склоняется на сторону последней и которую так горько св. Григорий оплакивает в своих «стихотворениях», – он не мог, подобно Пелагию, усвоить все значение в деле нравственного совершенства самому человеку и отрицать при этом содействие сверхъестественной силы или благодатной помощи со стороны Бога. Подобно другим восточным отцам и учителям Церкви, он твердо держался середины между этими двумя крайностями. Добродетель и вообще все спасение человека, по воззрению св. Назианзина, совершается им самим, но не иначе, как только при помощи Божией, при содействии внутренне освящающей и возрождающей его силы божественной благодати. «Так как», говорит он, «есть люди столь высокого мнения о своих заслугах, что все приписывают себе самим, а не Тому, кто их создал и даровал им мудрость, – не Подателю благ, то таких слово Божие учит, что нужна Божья помощь даже для того, чтобы *пожелать* добра, тем более само избрание должного есть нечто божественное, дар Божия человеколюбия»⁹⁴⁷. Но, с другой стороны, «добродетель не есть дар только великого Бога», так как, при этом даре, «необходимо», говорит св. Григорий, «и твое собственное стремление»⁹⁴⁸, чтобы, таким образом, «дело спасения зависело как от нас, так и от Бога»⁹⁴⁹. Подобно тому, как, объясняет Богослов, при всей остроте нашего зрения, глаза наши видят различные предметы не иначе, как при помощи великого светила (т. е. солнца), освещающего наши глаза, так точно и в деле нравственного совершенствования, при нашей способности к добру и самостоятельной деятельности,

необходима помощь великого Бога. Поэтому, для преуспевания в добродетели, Бог сотворил нас со способностью к добру, Он же подает нам и силу, хотя, рядом с этими двумя богодарованными долями, необходима и наша собственная деятельность⁹⁵⁰. В каком именно отношении находятся между собой божественная благодать и свобода воли человека в деле его нравственного совершенствования и спасения, -в подробное раскрытие этого вопроса св. Григорий не входил. И вообще, учение о благодати у него, как и у других восточных отцов и учителей Церкви, представляется только в общем и кратком виде. Это обстоятельство находит себе объяснение, без сомнения, в самом характере данного догматического вопроса, – характере, далеко не соответствовавшем общему направлению восточных умов. Восточный человек – теоретик по природе, в противоположность западному – практику, интересовался вопросами более теоретического, нежели практического характера, более вопросами религии, чем – нравственности. Следовательно, такой вопрос, как вопрос о благодати в ее отношении к нравственной деятельности человека, где именно требуется определить степень участия в деле совершения спасения человека с одной стороны божественной благодати, с другой – самого человека, так сказать – провести в нравственной деятельности человека правильную границу между действием благодати и действием свободной воли человека, – на Востоке не мог возбудить к себе такого живого интереса, какой проявился в свое время на Западе, тем более – в такую пору, когда внимание Востока было всецело посвящено вопросам о Св. Троице, о Сыне Божьем и т. п. вопросам теоретического характера. Восточные отцы и учителя Церкви, между ними и св. Назианзин, не входя в подробное исследование вопроса о благодати и ее отношении к свободной воле человека в деле спасения, полагали достаточным в данном случае ограничиться признанием той несомненной истины, что спасение человека совершается самим человеком, свободно, но не иначе, как только при содействии освящающей и возрождающей его силы божественной благодати.

Каким же образом человек получает благодать от Бога? Средством для этого служат, по учению св. Григория Богослова, особенные священные действия в Церкви Христовой, называемый *таинствами*. Как вообще учение о благодати, так и учение о таинствах у св. Назианзина не отличается полнотой раскрытия; по крайней мере, далеко не на всех них он останавливается с одинаковым вниманием, – без сомнения, потому, что говорить нарочито о некоторых из них ему не представлялось особенного повода или случая. С наибольшим вниманием он останавливается только именно на двух таинствах – св. крещении и евхаристии, между тем, как в отношении к другим он ограничивается только краткими и случайными замечаниями.

О таинстве св. крещения мы находим у св. Григория целое и довольно обширное «слово»⁹⁵¹, сказанное им на другой день праздника Светов или Крещения Господня. Он смотрит на крещение, как на великое и чудное таинство нашего спасения⁹⁵², через которое мы получаем восстановление и обновление падшего в нас образа Божия. «Так как», – говорит он – «не грешить свойственно только одному Богу и еще естеству ангельскому, как естеству ближайшему к Богу, для человека же, существа сложного, грех – дело совершенно естественное и он не может освободиться от него, то Бог не хотел оставить его без своей помощи, но, подобно тому, как некогда не существовавших Он вызвал к бытию, так уже получивших бытие воссоздал созданием (крещением), которое божественнее и выше прежнего, чтобы мы, обновившись, охотно довершали свой длинный и трудный путь жизни»⁹⁵³. Это, по мысли св. Григория, такое таинство, в котором сосредоточиваются и через которое подаются все христианские блага. А чтобы показать обилие этих благ, Богослов дает таинству крещения многочисленные образные наименования⁹⁵⁴. Наиболее ясное раскрытие сущности таинства крещения св. Григорий представляет в том месте, где он показывает различие между двумя необходимыми элементами этого таинства, внешним – символическим и внутренним – духовным. «Так как», говорит он, «мы совмещаем в себе две природы, душу и тело,

природу видимую и невидимую, то и очищение двоякое, – очищение водой и Духом; из них одно получается видимым и телесным образом, а другое в то же время совершается бестелесно и невидимо; одно – образное, а другое – истинное и очищающее самые глубины души. Последнее, помогая первому рождению, из ветхих делает нас новыми, из плотских, каковы мы теперь, богоподобными, разваривая нас без огня и воссозидая без разрушения; так как, коротко говоря, под силой крещения нужно разумеать завет с Богом о вступлении в другую жизнь и соблюдении большей чистоты, и мы, конечно, должны в высшей степени опасаться и *всяцем хранением блюсти* (Притч. 4:23) свою душу, чтобы нам не солгать этому обещанию»⁹⁵⁵. В силу этого св. Назианзин считает величайшей опасностью грешить после крещения, так как в этом случае мы явились бы нарушителями завета, заключенного с нами Самим Богом, и были бы виновниками перед Истиной не только в других грехах, но и в самой лжи; притом другого возрождения и воссоздания уже нет. Правда, мы получаем очищение грехов воздыханиями и слезами покаяния; но сколько нужно пролить этих слез, чтобы они сравнялись с источником крещения! И кто поручится, что смерть будет ждать нашего покаяния, и что перед судилищем Христовым мы явимся не должниками и не имеющими нужды в тамошнем – огненном очищении? Лучше, поэтому, не иметь нужды во втором – труднейшим очищении, а твердо стоять в первом, столь легком и общем для всех без всякого различия⁹⁵⁶.

В чем именно состоит действие таинства св. крещения, – это уже видно из упомянутых наименований, какие дает Богослов этому таинству. Оно состоит в сообщении человеку в одном акте всех христианских благ. Отсюда на все, что только сообщает человеку христианская тайна искупления, св. Григорий смотрит, как и на действие св. крещения. Оно, по его мысли, восстанавливает образ Божий в падшем человеке, очищает душу человека от всякой греховности, в силу чего он становится способным к вступлению в тесный союз и общение с Богом; оно делает участником устроенного Христом царствия Божия и дает ему начало новой жизни по законам этого царствия и по воле

его Главы. Особенно же важным благом, которое получает человек в крещении, св. отец считает отпущение грехов, совершенных человеком до принятия крещения. «Очищение в купели крещения», говорит он, «простирается не только на тело, но и на образ Божий (т. е. дух); оно – не только омовение грехов, но и исправление жизни; оно не только оmyвает прежнюю нечистоту, но очищает и источник, ее... Купель крещения дает отпущение грехов, какие мы совершили, но не тех, которые мы еще совершаем»⁹⁵⁷. На этой последней мысли Богослов настаивает с особенной силой потому, чтобы крещаемый не подпал ложной надежде на отпущение ему в крещении тех, грехов, которые он совершит уже после принятия этого таинства, и чтобы, таким образом, христианское крещение не сделалось как-бы источником пороков и грехов, напротив, налагало бы на принимающих св. крещение постоянную заботу о хранении полученных ими в этом таинстве благ и о спасении.

Из воззрения св. Григория на крещение, как акт, посредством которого сообщаются человеку все искупительные блага, уже само собой вытекают важность и значение, какие он признает за этим таинством. Он смотрит на него, как на нечто особенно важное и безусловно необходимое для каждого человека. По его мнению, как необходимо для человека восстановление и воссоздание, так необходимо для него и крещение, которое возвращает ему все, что утрачено или повреждено им в грехопадении, и посредством духовного возрождения исправляет в нем все пороки и недостатки, унаследованные им в первом, плотском рождении. «Слово Божие», говорит он, «представляет нам троякое рождение: рождение плотское, рождение через крещение и рождение через воскресение. Первое из них -дело ночи, рабское и страстное; второе – дело дня, свободное, уничтожающее страсти, снимающее всякий покров, лежащий на нас с рождения, и возводящее нас к небесной жизни»⁹⁵⁸... Яснее и определеннее мысль о важности и необходимости св. крещения для всех выражена св. Григорием в другом, приведенном уже нами, месте, где он, сказав о всеобщности греха в человеческом роде, тотчас же указывает на св. крещение, как на высочайшее

и божественное действие, которым Бог воссоздает падших людей и которое для младенцев служит печатью, а для совершенных возрастом – благодатью и восстановлением образа, падшего посредством греха⁹⁵⁹. Таким образом, по мысли св. Назианзина, как грех – явление всеобщее и неизбежное для людей, так и крещение, дарующее отпущение грехов, должно быть необходимым для всех. Впрочем, в этом отношении наш Богослов далеко не доходит до той крайней строгости, какую мы видим у некоторых других отцов и учителей, например, у бл. Августина. Последний, как известно, выходя из сознания необходимости приобретения благодати крещения для каждого человека, зашел в признании этой необходимости так далеко, что всех не просвещенных св. крещением, – по своей ли вине или не по своей, – не только исключал из царствия небесного, но и признавал безусловно достойными вечного осуждения и наказания. Между тем св. Григорий, при всем сознании необходимости крещения для каждого человека, держался более умеренного взгляда, по крайней мере в отношении к тем, которые лишаются св. крещения не по своей вине. Так, дети, умершие без св. крещения, по его мнению, свободны от вечного наказания, хотя, с другой стороны, они не могут наследовать и вечного блаженства⁹⁶⁰.

Но освящающая и возрождающая благодатная сила, сообщаемая человеку в таинстве крещения, по учению св. Григория Богослова, действует, так сказать, не магически, чисто внешним и принудительным образом, совершенно независимо от самого человека, напротив, при ней требуется деятельное участие в совершении спасения и со стороны самого человека. Иначе, конечно, и не мог учить такой великий подвижник и строгий ревнитель нравственной чистоты и благочестия, каким был св. Назианзин. По его мнению, человек должен, прежде всего, подготавливать себя к принятию св. крещения, а потом, приняв это великое таинство, вести себя достойно полученного высочайшего дара, чтобы не потерять его и вместе с ним всех, соединенных с ним благ. «Приступите сами к благу», говорит Богослов, приглашая к принятию св. крещения, «и совершите

два подвига: предпочистите себя ко крещению и сохраните крещение, потому что одинаково трудно как приобрести благо которого у нас нет, так и сберечь приобретенное... К достижению же этого, у тебя есть хорошие средства: бдения, посты, возлежание на голой земле, молитвы, слезы, милосердие к бедным, милостыня. То же самое пусть будет у тебя и благодарностью за полученные тобой блага и вместе охранительным средством»⁹⁶¹. Непрестанное памятование о высочайших и бесчисленных благах, получаемых нами в таинстве св. крещения, по наставлению св. Григория, должно служить нам сильнейшим побуждением к совершению всевозможных подвигов добродетели, как бы последние трудны и тяжелы для нас ни были, так как, при всей своей важности, они никогда не могут сравняться по своему достоинству и значению с благами, даруемыми нам в св. крещении⁹⁶². Тем более убеждает, св. Богослов удаляться после крещения от грехов, напоминая, что «купель дает отпущение грехов, только совершенных нами, а не совершаемых». Надо стараться – говорит он – достигнуть того, чтобы очищение, полученное нами в крещении, не было только внешним, а проникало внутрь нас, чтобы мы действительно были светлы, а не прикрашены только снаружи, чтобы благодать св. крещения служила не прикрытием наших грехов, а освобождением от них⁹⁶³. В особенности же при этом надо опасаться чрезмерного упования на благодать крещения, чтобы через него не впасть нам в нравственное усыпление и полнейшую беспечность о своем спасении, напротив, мы должны всегда напрягать все свои усилия к сохранению полученной в крещении чистоты, «чтобы отпущение грехов зависело от Бога, а соблюдение чистоты и от нас»⁹⁶⁴. Как лучшее средство к достижению этого, св. отец предлагает – всегда помнить притчу Спасителя, в которой Он изображает злого духа скитающимся между людьми и ищущим себе пристанища. Изгнанный крещением, злой дух – говорит Богослов – скитается, ища покоя, и не находит. Он приступает к душам крещенным, но вода крещения и очищение грехов прогоняют его. Он возвращается в дом, из которого вышел, и снова делает попытки овладеть им. Если он найдет, что место

его занято Христом, то уходит без успеха и продолжает, свое жалкое скитание. Если же найдет в нас место выметенное и украшенное, пустое, никем не занятое и готовое к принятию всякого, кто бы ни пришел первым, то поспешно входит, поселяется с большими, нежели прежде, запасами, и тогда *будут последняя горша первых* (Матф. 12:43–45)⁹⁶⁵.

Но что должно быть с теми, которые, омывшись от греховной нечистоты водой крещения и вступив в новую – святую жизнь, поддаются искушениям диавола и снова впадают в грехи? На основании общего воззрения Григория Богослова на таинство крещения и его значение, можно ожидать с его стороны весьма строгого отношения к согрешающим после крещения. Таинство св. крещения, – как учит св. Назианзин, – очищая человека от содеянных им грехов, восстанавливая и обновляя падший в нем образ Божий, в то же время служит заветом его с Самим Богом о вступлении в жизнь новую, лучшую и всецело посвященную Богу. Следовательно, согрешающий после крещения «становится нарушителем завета с Богом и, кроме виновности в содеяваемых им грехах, виновен еще во лжи»⁹⁶⁶. Спрашивается: лишается ли он спасения навсегда, или оно, под известными условиями, возвращается ему? В ответ на этот вопрос св. Григорий Богослов обнаруживает сколько строгости, столько же и снисходительности к падшим христианам: с одной стороны, он не хочет допускать губительных для нравственности послаблений их греховным поступкам, с другой – далеко не разделяет того нравственного ригоризма, каким проникнуты были отношения к падшим христианам современных ему еретиков – новациан. Он признает, что для согрешивших после крещения «нет другого ни возрождения, ни воссоздания, ни восстановления в прежнее состояние»; но в то же время допускает, что греховные раны, хотя не без труда, излечиваются глубокими воздыханиями и обильными слезами покаяния. Он готов допустить, что этим средством совершенно изглаживаются даже следы греховных ран; но в то же время признает его труднейшим врачебным средством, притом не для всех доступным, а потому советует лучше не иметь нужды во втором – труднейшем очищении, а

твердо стоять в первом – легчайшем, и одинаково открытом для всех без различия. В самом деле, – говорит святитель, – «сколько нужно пролить слез, чтобы они сравнялись с источником крещения! Притом, кто поручится, что смерть ждет нашего исцеления и что перед судилищем (Христовым) мы предстанем уже не должниками и для нас не потребуются там огненного испытания (τῆς ἐκείδε δεομένων πύρωσεως)? Быть может ты, как добрый и человеколюбивый садовник (γεωρὺς), будешь молить Господа пощадить еще и не посекать смоковницы (т. е. души), как бесплодной (Лук. 13:6), а дозволить осыпать ее гноем – слезами, воздыханиями, молитвами, возлежаниями на голой земле, бдениями, изнурением тела и исправлением посредством исповеди и самоуничтожения; но неизвестно, пощадит ли ее Господь, как напрасно занимающую место, между тем как другой нуждается в попечении и, вследствие долготерпения к ней, делается худшим»⁹⁶⁷. Таким образом, св. Григорий Богослов считает возможным спасение для человека, согрешившего после крещения, только под условием глубокого внутреннего сокрушения о грехах и внешнего церковного покаяния. С этой точки зрения он не одобрял и горячо восставал против воззрений новациан, не хотевших принимать в церковное общение падших христиан ни под какими условиями. В глубоком сознании слабости человеческой природы и удобопреклонности человека ко греху, св. Григорий обращается с сильным упреком к еретикам, гордившимся своим мнимым благочестием и чистотой и не имевшим никакой снисходительности к падшим братьям по вере. «Признаю», говорит он, «что человек – существо изменчивое и по природе непостоянное, а потому с готовностью принимаю это последнее крещение (т. е. крещение покаяния), потому что знаю, что сам обложен немощию (Евр. 5:2), и какой мерой буду мерить, такой возмерится и мне. А ты что говоришь? Что за закон даешь ты, новый фарисей, чистый только по имени, а не в душе, и внушающий нам правило Новата, а сам будучи таким же немощным, как и мы? Ты не допускаешь покаяния? Не хочешь знать никаких слез? Не плачешь слезно? Пусть не будет к тебе таким и Судия! Ужели ты не тронут

человеколюбием Иисуса, который *недуги наша прият и понесе болезни* (Матф. 8:17), который пришел не к праведникам, а к грешникам, их призвать к покаянию, который хочет *милости, а не жертвы* (Матф. 9:13), прощает грехи *до семьдесят крат седмицею* (Матф. 18:22)? Как блаженна была бы твоя высота, если бы она была, действительно, чистой, а не гордостью, предписывающей человеку законы невыполнимые и заканчивающей исправление его отчаянием! Ибо одинаково нехороши, как излишняя снисходительность – не исправляющая, так и беспощадное осуждение: первое совершенно ослабляет узду, а последнее чрезмерным напряжением душит». Если бы строгость противников к согрешающим – продолжает Богослов -соединялась с их собственной чистотой, то в таком случае она была бы достойной одобрения. На самом же деле, можно думать, они потому и доказывают неисцельность падшего человека, что сами покрыты все ранами. Между тем, немалочисленные примеры библейские с очевидностью доказывают возможность для согрешивших снова получит спасение посредством глубокого и искреннего покаяния. Так, в Давиде покаяние сохранило даже пророческий дар; апостол Петр троекратным исповеданием своей любви к божественному Учителю загладил свое троекратное от Него отречение; коринфский беззаконник, после раскаяния и достойного наказания, был также снова принят в Церковь, чтобы он, обремененный чрезмерным наказанием, – как говорит апостол, – «не сделался жертвой великой скорби» (2Кор. 2:7)⁹⁶⁸.

Если такое важное значение св. Григорий Богослов приписывал таинству св. крещения, и если столь строги были его требования к принявшим его, то понятно, что он не мог равнодушно смотреть на недостатки и злоупотребления, распространившиеся в современном ему христианском обществе по отношению к этому таинству. Несмотря на то, что обычай крестить младенцев установился уже в самые первые времена христианства, в 4 веке весьма нередки были уклонения от этого обычая. Очень многие старались откладывать принятие крещения иногда до глубокой старости, а

иногда даже до дня приближения смерти, руководясь при этом или ложным пониманием благоговения и почтения к великому таинству, или какими-либо пустыми соображениями, имевшими в своем основании наклонность к безнравственной жизни. Но каковы бы ни были мотивы и побуждения к отлагательству принятия св. крещения, св. Григорий не одобрял этого, укоренившегося в современном ему обществе, обычая и со всей ревностью восставал против всяких оправданий его. Считая крещение необходимым и вполне благовременным для всякого возраста и состояния, он находил отлагательство его сколько опасным, в виду возможности для всех внезапной смерти, столько же и неприличным по тем соображениям и основаниям, какие, обыкновенно, приводили в то время в свое оправдание желавшие отсрочить принятие крещения на известное время, и горячо убеждал всех прибегать к таинству крещения без всякого замедления.

Нет возраста, по словам Богослова, нет рода жизни и состояния, для которого крещение не было бы всего необходимее и полезнее. Оно необходимо для младенца, чтобы не дать времени усилиться в нем природному повреждению. Оно помогает юноше в борьбе со страстями и предохраняет его от преждевременного увядания, возможного при несовершенстве веры. Оно служит великим облегчением и помощью для старца на закате дней его жизни. Оно вполне совместимо с брачным состоянием, ограждая его от нечистоты. Печать крещения для девственников – охранительница целомудрия, надежнейшая многочисленных евнухов и привратников; для рабов – честь, равняющая их с господами, унывающим – утешение; благодушествующим, – руководство; убогим – некрадмое богатство; богатым – прекрасное распоряжение имением; живущим в обществе – наилучший спутник в бегстве от соблазнов мира⁹⁶⁹. В виду такой важности и необходимости крещения для каждого возраста и состояния, по мнению св. Григория, ни в каком случае неизвинительно уклоняться от него или отлагать принятие его хотя бы на короткое время. Прежде всего, какой опасности подвергает себя тот, кто ежедневными отсрочками крещения держит себя во

власти дьявола! Сколько несчастных случаев внезапной смерти угрожает ему! Он может погибнуть на войне, при землетрясении, в море, от зверя; его может погубить болезнь, кроха, остановившаяся в горле, излишнее употребление питья, порывистый ветер, конь, злонамеренно приготовленный яд, или лекарство, вместо полезного оказавшееся вредным, бесчеловечный судья или палач и т. п. Между тем, говорит святитель, «когда оградишь себя печатью (крещения), обезопасишь свою будущность лучшей и действительной помощью, запечатлев душу и тело миропомазанием и Духом», то и в настоящей жизни можешь быть совершенно свободным от всякого страха, и после смерти это знамение будет «прекрасным погребальным покровом, светлее всякой одежды, дороже золота, великолепнее гробницы, священнее бесполезных насыпей, приличнее цветов (ἄπαρμύατῶν ὀρίων) и всего, что мертвецы (т. е. люди) приносят в дар мертвецам, превратив обычай в закон»⁹⁷⁰. Что же касается тех соображений, какие, обыкновенно, приводили в свое оправдание отлагавшие крещение, то они, по словам св. Григория, исходя или из ложного понимания благоговения и почтения к таинству, или, что еще хуже, из нечистых побуждений продлить время удовольствий и порочной жизни, не только не могут служить основанием для отсрочки крещения, напротив, только унижают людей, прибегающих к ним. В самом деле, в чем заключаются эти соображения и насколько они основательны? Св. Григорий приводит и подвергает тщательному анализу в отдельности каждое из соображений, бывших в ходу в его время у отлагавших принятие св. крещения до того или другого времени.

Прежде всего, некоторые отлагали крещение до глубокой старости, основываясь на таком соображении: так как благодать крещения омывает грехи, только совершенные прежде, и не касается грехов, совершенных после принятия таинства, между тем человек, по своей слабости, не может быть свободным от грехов и, следовательно, подвергается опасности лишиться полученной благодати и снова подпасть осуждению Божию, то, во избежание всего этого, лучше всего принять крещение тогда,

когда совершены уже все грехи и грешить более уже не представляется возможным, т. е. в конце жизни, чтобы, таким образом в один раз получить прощение всех грехов. Но такое соображение, помимо уже того, что оно подвергает человека опасности умереть внезапно без крещения, – представлялось св. Григорию безнравственным и недостойным человека-христианина. Люди, руководящиеся им, являются, по выражению св. отца, «продавцами и покупателями Христа» (Χρίτοκάπηλοι καὶ Χρίτέμποροι); они как-бы торгуют благодатными дарами св. крещения, стараясь приобрести за них побольше, выжидают того момента, когда они сделаются худшими, чтобы прощено им было побольше. Но не так, по словам Богослова, поступает истинный христианин: он не отлагает принятия дара крещения, но спешит как, можно скорее получить его, чтобы иметь возможность не только удостоиться его, но и засвидетельствовать делами добродетели искренность своего обращения ко Христу и нравственную перемену, и чтобы, таким образом, не только избежать наказания за грехи, но и получить награду. «Посему», учит св. Назианзин, «будем креститься ныне, чтобы не подвергнуться принуждению завтра; не будем отдалять от себя благодаяние, как-бы обиду; не будем выжидать, когда сделаемся худшими, чтобы прощено было нам больше; не будем продавцами и покупателями Христа; не будем нагружать себя большим, чем можем нести, чтобы не потонуть вместе с кораблем и не потопить благодати и, в надежде получить побольше, не лишиться всего. Спеши получить дар (крещения), пока еще ты в рассудке, пока здоров и телом, и духом..., пока язык твой не запинается, не остыл и в состоянии ясно произнести – не говорю чего-нибудь больше – слова таинства, пока можешь сделаться верным так, чтобы другие не догадывались только, а удостоверились в этом и относились к тебе не с сожалением, а с похвалой; пока нет около тебя слез – признаков твоей близкой кончины... Пусть дар принимается торжественно, а не с плачем; пусть талант отдается в употребление, а не зарывается в землю; пусть будет какой-нибудь промежуток между получением благодати и смертью, чтобы не только изглажены были худые письма, но и

написаны были на месте их лучшие, чтобы тебе получить не только благодать, но и вознаграждение, не только избежать огня, но и быть наследником славы, приобретаемой посредством дара, данного в употребление; потому что избежать наказания считают великим делом только люди ограниченные, а люди высокого духа стараются получить и награду»⁹⁷¹.

Тот же самый мотив, только в несколько измененной форме, выставляли другие, желая показать, что они отлагают принятие св. крещения до конца жизни из особенного благоговения и почтения к важности и святости таинства. Они, по их словам, опасались, чтобы, приняв крещение и взяв на себя вместе с ним трудные христианские обязанности, нарушением последних не растлить в себе или совсем не лишиться благодати, для возвращения которой уже нет другого таинства крещения. Но это опасение – возражает им св. Назианзин – совершенно напрасно; это – «страх человека малоумного и рассуждение человека с расстроенным умом». Бояться лишиться благодати и, в этом соображении, отлагать принятие крещения, по мнению Богослова, то же, что бояться во время гонения подвергать себя опасности, чтобы не лишиться Самого Христа. «Какая неосторожная – если можно так выразиться – осторожность!». Подобного рода опасение св. Григорий считает не чем иным, как внушением дьявола, который, будучи лукавым и злым, в этом случае притворно берет на себя роль доброго советника с тем, чтобы ему каким-нибудь способом овладеть человеком. Не имея возможности явно убедить его пренебречь крещением, он внушает ему ложную осторожность, чтобы посредством страха и опасения лишить его дара св. крещения. «Но ты, человек Божий», – убеждает святитель, – «проникай в злонамерение противника; у тебя борьба с сильным и из-за дела самого важного не слушай советов врага; не пренебрегай тем, чтобы тебе называться и быть верным. Пока ты в числе оглашенных, до тех пор стоишь только в преддверии благочестия. Но тебе нужно войти внутрь, пройти во двор, видеть Святилище, проникнуть взором во Святая святых, соединиться с Троицей. Велико то, из-за чего ты

ведешь брань; велика нужна тебе и защита. Противопоставь щит веры: враг боится, когда вступаешь в сражение с оружием. Потому-то он и желает видеть тебя без благодати, чтобы ему удобнее было победить тебя безоружного и беззащитного»⁹⁷².

Между современниками св. Назианзина было не мало таких, которые отлагали крещение в том соображении, чтобы поспешным принятием его не отменить своей свободы в жизни, по возможности, продлить время наслаждения всевозможными удовольствиями, которые после крещения, без сомнения, должны быть ограничены. Нисколько не скрывая своего, во всяком случае непохвального, мотива к отсрочке крещения, они даже находили для него основание в св. Писании. «Зачем», говорили они, «преждевременно связывать себя крещением и поспешностью лишать себя приятностей жизни, когда можно наслаждаться удовольствиями, а потом уже сподобиться и благодати? Ведь, начавшим ранее трудиться в винограднике не оказано никакого предпочтения, но дана плата равная с последними (Матф. 20:1–15)?». Одобряя рассуждающих таким образом за откровенное признание в тайне их отсрочки крещения, св. Григорий Богослов, совсем не одобряет самого их рассуждения: оно и неосновательно, и безнравственно, и опасно. Прежде всего, в указываемой ими притче Иисуса Христа речь идет не о крещении, а о верующих и вступающих в Церковь в разные времена, потому что в какой день и час кто уверовал, с того самого и должен трудиться. Потом, пришедшие в виноградник прежде других сделали больше, если брать во внимание труд, но не больше, если смотреть на внутреннее расположение. Кроме того, там были и другие причины к уравнию первых с последними. Но допустим, говорит Богослов, что притча иносказательно изображает и тайну крещения. «Что же препятствует тебе, пришедши прежде и перенесши зной, не завидовать последним, чтобы иметь преимущество и в этом, т. е. человеколюбии и получить плату, как долг, а не как дар?» Наконец, продолжает святитель, надо обратить внимание и на то, что награду получают те делатели, которые вошли в сам виноградник, а не ходили только около него. Между тем, кто медлит принять крещение, тому угрожает

опасность и совсем остаться вне виноградника. Если бы он знал, что, отсрочивая принятие св. таинства в видах сокращения нравственных подвигов, он, все-таки непременно сподобится участия в нем, то тогда было бы еще извинительно прибегать к таким расчетам и желать нечто «выторговывать у человеколюбия Владыки». «Если же», заключает св. Григорий, «тебе угрожает опасность из-за такого торга совсем не войти в виноградник, и ты, выгадывая в малом, можешь потерпеть убыток в главном, то согласишься со мной и, оставив ложные толкования и возражения, без расчетов прими дар (крещения), чтобы тебе не пришлось умереть прежде исполнения надежд и на опыте узнать, что подобные лжемудрования ты изобретал сам против себя»⁹⁷³.

Опасность умереть без св. крещения, так часто и настойчиво выставляемая св. Григорием, без сомнения, должна была служить для многих сильнейшим побуждением к ускорению принятия этого таинства. Тем не менее были люди, которые находили возможным оправдать себя и в том случае, если бы даже им пришлось умереть непросвещенными. «Бог знает наши помышления», говорили они; «Ему открыто наше расположение; по своему милосердию Он и желание креститься принимает за само крещение». Но подобного рода заблуждение, на взгляд св. Григория, представляет собой нечто загадочное и непонятное, «будто у Бога, по Его человеколюбию, непросвещенный то же, что и просвещенный, или с вступившим в царствие небесное одинаков и тот, кто желает только получить его, хотя и не совершает сообразных с ним дел»⁹⁷⁴!? По этой логике, выходит, что намерение совершить убийство то же, что самое убийство. Но с этим, конечно, никто не согласится. Отсюда понятно, что и некрестившегося нельзя считать действительно крестившимся. «Если», заключает Богослов, «тебе достаточно вместо самого крещения только одного желания креститься, и ты присуждаешь себе славу за одно желание, то и вместо славы удовольствуйся одним желанием последней. Что за вред для тебя не удостоиться ее, когда у тебя есть желание»⁹⁷⁵?

В то время как некоторые из современников св. Григория медлили принять крещение до глубокой старости или даже до конца жизни, другие отлагали его только на короткое время, выжидая для этого того или другого, по их усмотрению удобного момента. Весьма важное значение в этом случае, обыкновенно, давали каким-либо внешним условиям и обстоятельствам, чтобы к внутреннему достоинству и важности таинства присоединить и внешнее величие, и торжественность. Но св. Назианзин не одобрял и этого обычая, указывая на то, что, во-первых, при всякой отсрочке крещения человек подвергается опасности совсем лишиться его, а во-вторых, для таинства, столь важного по своему внутреннему величию и достоинству, соблюдение каких-либо внешних условий и наружная торжественность не имеет никакого значения. В частности, некоторые желали креститься непременно в дни великих праздников, в особенности в праздники Богоявления, Пасхи и Пятидесятницы, говоря: «жду Светов; более уважаю Пасху; подожду Пятидесятницы: лучше с Христом просветиться, с Христом восстать в день воскресения, почтить сошествие Духа». Но на это св. Григорий замечает им, что совершенно неожиданно может прийти день кончины и застать их без благодати, и тогда они «среди богатства благодати могут оказаться голодными». И вообще, говорит он, «не хорошо пройти рынок, и потом искать покупок, пройти мимо манны, и потом пожелать пищи; нехорошо позднее раскаяние, не хорошо сознавать свою потерю уже тогда, когда нет возможности отвратить ее, т. е. по переселении отсюда». Поэтому, нам отнюдь ненужно уклоняться и медлить с крещением: напротив, мы должны как можно скорее спешить к купели крещения, стараясь предвосхитить друг у друга его благо»⁹⁷⁶. Другие желали в день крещения непременно видеть у себя ближайших родственников и, в ожидании их, нередко отсрочивали время принятия таинства. «Смотри», говорит таким св. Григорий «чтобы тем, с которыми ты надеялся разделять веселье, не пришлось разделять плача. Если они с тобой, хорошо; а если нет, не жди»⁹⁷⁷. Не мало, вероятно, проходило времени также в различных приготовлениях к самому крещению, чтобы принять

его при торжественной и праздничной обстановке: старались, как видно из слов Григория Богослова, приготовить дары после крещения (τὰ καρποφόρουμένα ἐπὶ τῷ βαπτίσματι), светлые одежды для облачения крещаемого и все, что требовалось для принятия крестителей. Но все это, по мнению св. Григория, такие мелочи, которыми никак не следует заниматься в таких важных делах, как крещение: таинство важнее всякой внешности. «Лучше», говорит он, «принеси самого себя в дар, оденься во Христа, напитай меня своей жизнью; такому гостеприимству рад я, оно угодно и Богу – Подателю величайших благ»⁹⁷⁸. Далее, при крещении нередко обращали внимание, по крайней мере в высших сферах общества, и на личность крестителя: старались избирать себе в крестителей духовных лиц, известных или внешним – церковным положением, или внутренними – нравственными достоинствами. «Меня должен крестить», говорили, «епископ, даже митрополит, или Иерусалимлянин (благодать не от места, а от Духа), и он должен быть благородного происхождения, потому что неприятно, если мое благородство будет унижено крестителем, или, – если и пресвитер, то безбрачный, человек воздержный и ангельской жизни, так как невыносимо, если я осквернюсь во время очищения. Но судить о достоинствах духовных лиц и крестителей, по мнению св. Назианзина, дело не человеческое: у них есть другой Судия, испытующий и тайное; а совершить крещение может всякий, лишь бы он получил на это власть и не был из числа осужденных явно и отлученных от Церкви. Поэтому, нет никакого основания разбирать достоинства и по ним делать выбор крестителя: кто бы ни совершил крещение из имеющих на то право, сила таинства будет совершенно равна, и к совершенству может вести крещаемого всякий, кто сам наставлен в истинной вере. «Представь», говорит Богослов, «два перстня, золотой и железный, на которых вырезан один и тот же царский образ, и обоими ими сделаны печати на воску. Чем одна печать будет отлична от другой? Ничем. Если ты хочешь быть мудрейшим, узнавай вещество на воску. Скажи же: который оттиск железного и который-золотого перстня? И почему он одинаков? так как,

при различии вещества, начертание одинаково. Точно также и крестителем у тебя может быть всякий»⁹⁷⁹. Наконец, разборчивость при крещении доходила даже до того, что некоторые не хотели креститься вместе с другими: богатый считал для себя унижением креститься вместе с бедным, знатный – с незнатным, господин – с рабом и т. д. Таким лицам святитель напоминает, что, каким бы великим в этом случае им ни казалось их унижение, оно далеко не может сравниться с тем унижением и смирением, какому подверг Себя Христос, принявший ради нас даже *зрак раба*, и что со дня обновления все прежние отличия и преимущества перед другими должны быть забыты, так как в крещении все одинаково облачаются во Христа⁹⁸⁰.

Таким образом, ни один из выставленных мотивов, по мнению св. Григория, не может быть признан хотя сколько-нибудь серьезным основанием для отсрочки св. крещения. Пусть также, добавляет Богослов, «не устрашают тебя ни дальность пути, ни широта моря, ни огонь, ни другое какое-либо малое или большое препятствие в твоём стремлении сподобиться благодати. И как неразумно отлагать дар, когда ты можешь получить его без всякого труда и без всяких издержек! Надо только пожелать блага, – и оно подастся. Даже само желание его имеет высокую цену. Господь жаждет, чтобы Его жаждали, и напоет жаждущих; Он считает за благодушие, когда просят у Него благодеяния, доступен, весьма щедр и даже с большей готовностью подает, нежели другие принимают!»⁹⁸¹.

Все эти убеждения св. Назианзина, без сомнения, сильны, и справедливость их для современников его была, конечно, очевидна и выше всякого сомнения. Но если искавшие св. крещения, по мнению св. Григория, не должны были ни под какими условиями отлагать его, то что сказать о младенцах, которые не сознают еще ни вреда, ни благодати? Крестить ли их? «Непременно», отвечает св. отец, «если угрожает опасность (смерти); потому что лучше бессознательно освятиться, нежели умереть незапечатленным и несовершенным». В доказательство своего мнения св. Григорий указывает на ветхозаветное обрезание, которое совершалось над восьмидневными

младенцами, следовательно, еще не получившими употребления разума, потом – на помазание порогов кровно пасхального агнца, сохранившее даже через неодушевленные вещи первенцев еврейских от смерти. Что же касается детей, которым не предстоит смертной опасности, то относительно них св. Богослов высказывает такое мнение (γυνώμεν). Их нужно освящать таинством крещения, дождавшись трехлетия, или несколько раньше, или позже, – когда, именно, они будут в состоянии уже несколько понимать или произносить слова таинства (ἁκοῦσαί τι μυστικόν, καὶ ἀποκρίεσθαι), если ни понимая вполне, то, по крайней мере, запечатлевая их в уме. «Правда», объясняет св. Григорий, «дети начинают подлежать ответственности за жизнь с того момента, когда созреет их разум и они начнут понимать таинство (так как, по причине малолетства, за грехи неведения с них не взыскивается), тем не менее, в виду внезапных и ничем неотвратимых опасностей, случающихся с ними, без сомнения, лучше им оградиться крещением»⁹⁸². Как же Христос, – возражали ему, – будучи даже Богом крестился тридцати лет? «Сказав, что Он – Бог», отвечает Богослов, «ты уже решил вопрос. Будучи источником чистоты (αὐτοκάθαρσις), Он даже не имел нужды в очищении; очищается же для тебя, точно так же, как, будучи Сам бесплотным, для тебя носит и плоть. Ему не было никакой опасности откладывать крещение, потому что в Его собственной власти было как рождение, так и страдание. А для тебя не безопасно умереть, когда ты, родившись для одного тления, не облечешься в нетление». Кроме того, Спасителю необходимо было креститься в такое именно время, по мнению св. Григория, в силу особенного Его положения сравнительно с нашим. На том же самом основании в некоторых и других отношениях наши действия расходятся с действиями Спасителя в отношении ко времени. Например, Христос постился перед искуплением, а мы постимся перед Пасхой; значение постов одинаково, но относительно времени между ними большое различие. Христос таинственно преподавал ученикам Пасху (т. е. таинство св. евхаристии) в горнице, по вечерам и за день до страданий своих, а мы совершаем ее в молитвенных домах, до

вечери и по воскресении Его. Он, воскрес в третий день по смерти: а мы воскреснем спустя долгое время. Вообще, хотя действия Христовы должны служить некоторым идеалом для нашей жизни и деятельности, но полного сближения и безусловного сходства между ними быть не может. После этого, нет ничего удивительного, если наше крещение отличается от крещения Христова во времени, если мы, из ревности к своему спасению, принимаем его не в совершенном, а в детском возрасте⁹⁸³.

Но какова участь тех, которые умирают, почему-либо не успев освятиться крещением? Этот вопрос представлялся неизбежным и, без сомнения, возбуждала живой интерес в то время, когда, с одной стороны, были так часты отсрочки крещения, а с другой – постоянно указывалось на опасность последних в виду возможности для каждого человека внезапной смерти. Уже из тех мест, где св. Назианзин настаивает на неотложности крещения, в виду опасности умереть непросвещенным, можно заключить, что он признавал положение умерших без св. крещения, вообще, несчастным и мучительным. Но, говоря частнее, он старался показать и то, что участь таких людей далеко не одинакова, напротив, есть различные степени наказания и мучения, смотря по тому, кто по какой причине не удостоился св. крещения. «Между теми, которые не принимают крещения», говорит св. Григорий, «одни, по своему неразумию и жестокости, вполне подобны скотам (κτηνώδεις) или зверям (θηριώδεις). Будучи злыми в других отношениях, они в то же время, мне кажется, не очень уважают и дар крещения, но, если получили его, довольны, а если не получили, не обращают на него никакого внимания. Другие, хотя относятся к нему с почтением, но медлят принять его, или по нерадению, или по склонности к удовольствиям. Иные даже не имеют возможности получить дара крещения, или по малолетству, или по какому-либо, не зависящему от них, стечению обстоятельств, в силу которого они, при всем своем желании, лишаются благодати». Первые, без сомнения, хуже вторых, а вторые – последних, лишаящихся благодатного дара крещения по неведению, или поневоле, потому что

«совершенное поневоле – грех невольный». «И по моему мнению», говорит Богослов, «первые понесут наказание как за прочие грехи, так и за непочтительность в крещении; другие хотя и понесут наказание, но меньшее, потому что не получили крещения не столько по жестокосердию, сколько по неведению; а последние не будут у праведного Судьи ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя они и не запечатлены, но в то же время и непричастны злу, и больше сами потерпели, нежели причинили вреда; так как не всякий, недостойный наказания, достоин уже и чести, точно так же, как и не всякий, недостойный чести, достоин уже наказания»⁹⁸⁴. Таким образом, все, умершие без св. крещения, по мнению св. Григория, должны подвергнуться наказанию, хотя не в одинаковой мере, но смотря по личному отношению каждого к таинству. Только младенцы, лично невинные, будут свободны от наказания, хотя, с другой стороны, они не удостоятся и блаженства. Впрочем, в последнем отношении едва ли можно видеть положительный образ мыслей Григория Богослова. «Имея в виду», – как говорит один, выше процитированный нами, исследователь учения св. Григория, – «имея в виду то, что св. Григорий говорит об уме и его усиленном стремлении к высочайшему Свету, при всем его омрачении и при всей связи с телом, – этим покровом, сделавшимся еще непроницаемее по грехопадении прародителей, – мы можем со всей вероятностью полагать, что св. отец допускал блаженство в будущей жизни «младенцев, лично невинных, которые там, без сомнения, только сначала находясь в нерешительном состоянии и не заслуживая ни награды, ни наказания, естественно, должны потом восходить от созерцания к созерцанию и от блаженства к блаженству, и тем легче, что там их умы не будут омрачаться грубым покровом тела. Эта мысль была бы неуместна в учении св. отца в том только случае, если бы он допускал решительное состояние некрещенных младенцев – несчастное»⁹⁸⁵. Но вообще в данном вопросе св. Григорий Богослов ограничился только кратким замечанием и не входил в такие подробные и решительные суждения, какие мы находим, напр., у его друга, св. Григория Нисского.

Другое таинство, о котором нередко Григорий Богослов говорит в своих творениях, есть таинство св. евхаристии. Правда, специального и столь подробного раскрытия его, какое мы видели в отношении к таинству крещения, у него нет; тем не менее на основании некоторых отдельных мест и выражений можно проследить его образ мыслей в данном отношении. Проникнутый величайшим уважением ко всем предметам божественным вообще, св. Григорий говорит о таинстве евхаристии с особенным благоговением. Какими высокими качествами, по его мнению, должен отличаться совершитель этого святейшего таинства! Он должен носить в себе сердце святое, всецело посвященное Богу, и отличаться совершеннейшей чистотой внутренней и внешней. Вот почему сам святитель, при всей твердости своей веры и святости жизни, страшился принять на себя священный сан, налагавший на него, вместе с другими обязанностями, и обязанность приношения бескровной Жертвы, потому что, – как он сам говорит, оправдывая свое удаление в Понт по принятии пресвитерского сана, – сознавал, что не обладает всеми этими качествами в полноте. «Зная, что никто не достоин великого Бога, Архиерея и Жертвы», говорит он, «если не представил прежде самого себя Богу в жертву живую и святую, не показал на деле разумного и богоугодного служения, не принес Богу жертвы хвалы и сокрушенного сердца, чего только и требует от нас Тот, кто даровал нам все, – зная все это, как я мог решиться на то, чтобы приносить Ему жертву внешнюю, которая служит образом (ἁντίτυπον) великих тайн»⁹⁸⁶? Такое глубокое благоговение Григория к св. евхаристии проистекало, без сомнения, из его воззрения на сущность этого таинства. Он смотрел на него, как на такое священнодействие, в котором хлеб и вино по освящении их, сохраняя свой вид, существенно прелагаются в истинное тело и кровь Самого Иисуса Христа и такими действительно преподаются верующим. В этом отношении замечательно у него одно место в «Слове на св. Пасху», где он, говоря о жезлах, которые были в руках израильтян при вкушении пасхального агнца, учит: «закон предписывает тебе взять жезл для опоры, чтобы ты, слыша о

крови, страдании и смерти Бога, не преткнулся мыслью, и, в намерении стать защитником Божиим, не впал в безбожие. Напротив, если желаешь жизни, смело и без всякого сомнения вкушай тело и пей кровь»⁹⁸⁷. Но если это место, по своей риторической форме, представляется некоторыми, далеко не так ясным, чтобы можно было прямо сказать, что именно оратор понимает под вкушением плоти и крови, и на основании его составляют понятие о догматических воззрениях св. Григория на таинство евхаристии⁹⁸⁸, то другие выражения Богослова не оставляют места уже никакому сомнению в только что упомянутом нами воззрении его на сущность этого таинства. В письме к своему другу, епископу Амфилохию, св. Назианзин пишет: «едва только я освободился от тяжестей, какими обременяла меня болезнь, как прибегаю к тебе, подателю исцеления; потому что язык священнослужителя, обращенный к Господу, исцеляет больных. Итак, соверши высочайшее священнодействие и разреши тяжкие мои грехи, прикасаясь к Жертве воскресения... Не поленись, благочестивейший, помолиться и похodataйствовать за меня, когда словом привлекаешь Слово, когда бескровным сечением рассекаешь тело и кровь Господа, употребляя вместо меча голос»⁹⁸⁹. Очевидно, в основании слов св. Григория: «когда словом привлекаешь Слово» – лежит та мысль, что, по произнесении священнослужителем совершительных слов таинства евхаристии, само Слово Божие – Иисус Христос действительно присутствует в освященных веществах таинства всем своим существом, т. е. хлеб и вино действительно претворяются или пресуществляются в истинное тело и кровь Христа – Спасителя; – мысль, которую мы встречаем и у других отцов и учителей Церкви того времени.

Но на ряду с приведенными местами, в которых Богослов так прямо и решительно выражает церковный догмат о таинстве св. евхаристии, нельзя не обратить внимания и на такие выражения, которые, по-видимому, стоят в противоречии с его основным воззрением и дают некоторое основание предполагать, что предлагаемые в таинстве евхаристии вещества он представлял не самим телом и кровью Спасителя,

а только «знаками» или «образами» их или еще – «знаками великой тайны нашего спасения». Есть места, в которых св. Григорий называет преподаваемые в таинстве евхаристии вещества « τύποι или ἀντίτυπα⁹⁹⁰ τοῦ σώματος ἢ τοῦ αἵματος⁹⁹¹, τύποι или ἀντίτυπα τῶν μεγάλων μυστηρίων⁹⁹² или τῆς σωτηρίας⁹⁹³. Но понимать эти выражения в буквальном смысле и относить их прямо к телу и крови Иисуса Христа, преподаваемым в таинстве св. причащения, – как это делают некоторые протестантские богословы⁹⁹⁴, – очевидно, нельзя. При таком понимании, необходимо допустить явное противоречие в понимании св. Григорием сущности таинства евхаристии; а это в творениях столь строгого и положительного богослова, каким является св. Григорий, совершенно не мыслимо. Дело объясняется весьма легко и естественно, если принять во внимание то соображение, что св. Григорий употребил выражения: » τύποι" и " ἀντίτυπα« только в том смысле, что тело и кровь Христовы в таинстве евхаристии преподаются *под видом* или *образом* хлеба и вина. Это соображение тем более справедливо, что в таком смысле выражения: » τύποι" и " ἀντίτυπα« встречаются не у одного Григория Богослова, но и у многих других отцов Церкви, живших около того времени⁹⁹⁵. Наконец, если даже допустить, что » τύποι" и " ἀντίτυπα« употреблены Богословом в собственном их значении, то и в этом случае легко устранить кажущееся противоречие во взгляде его на предлагаемые в евхаристии вещества. По изъяснению св. Иоанна Дамаскина и некоторых других учителей Церкви, греческие отцы, особенно св. Василий Великий и Григорий Богослов, называя хлеб и вино » τύποι" или " ἀντίτυπα«, т. е. образами тела и крови Христовой, разумели вещества таинства не после освящения (οὐ μετὰ τὸ ἀγιάσθῃναι), а до освящения (ἀλλὰ πρὶν ἀγιάσθῃναι) их⁹⁹⁶. Не трудно также понять и объяснить смысл и других вышеупомянутых выражений св. Григория относительно веществ таинства св. причащения. Называя их » τύποι" или " ἀντίτυπα τῶν μεγάλων μυστηρίων" или " τῆς σωτηρίας«, он, без сомнения, соединял с этим ту мысль, что верующие, вкушая под видом хлеба и вина истинное тело и кровь Христа -Спасителя, должны при этом

представлять величайшую тайну спасения рода человеческого, открывшуюся особенно в страданиях и смерти Иисуса Христа, принесшего Себя в жертву, образом которой и служит таинство св. евхаристии. Вообще, нет ни малейшего основания для предположения, что Григорий Богослов разумел в этом таинстве что-либо иное, кроме таинства тела и крови Господней. Иначе было бы непонятно то глубокое благоговение, с каким, как мы видели, он относился к этому таинству и с которым он соединял живую веру в спасительную силу его не только для души, но и для тела⁹⁹⁷.

Если с таким уважением и благоговением св. Григорий Богослов относился к двум важнейшим христианским таинствами, крещению и евхаристии, без которых, по его мнению, спасение для человека невозможно, то понятно, как высоко он должен был смотреть на то таинство, в котором сообщаются благодатные силы к совершению как этих двух, так и всех прочих таинств, т. е. на священство и обязанности, соединенные с ним. Лица, облеченные священством, по его словам, «должны стоять вместе с ангелами, прославлять (Бога) с архангелами, возносить жертвы на небесный жертвенник, священнодействовать со Христом, воссоздавать создание, восстанавливать образ Божий, готовить к миру небесному, даже более - быть богами и других делать тем же»⁹⁹⁸; они должны печься о вверенных им душах и быть посредниками между Богом и людьми⁹⁹⁹. Сообразно с таким высоким значением священства, всякий, принимающий его, по мнению св. Григория, должен предварительно к тому приготовиться: прежде чем приносить высочайшую Жертву, он должен «сам себя представить Богу в жертву живую и святую»¹⁰⁰⁰, освятив себя делами святыми и соделавшись храмом живого Бога и живым жилищем Христовым¹⁰⁰¹; прежде чем принять на себя обязанность руководить и управлять паствой, должен сам сделаться хорошим пасомым¹⁰⁰²; чтобы, очищать других, должен прежде очистить самого себя; чтобы учить других, прежде сам должен сделаться мудрым; чтобы просвещать других, должен сам быть светом и, прежде чем приводить других к Богу, должен сам приблизиться к Нему¹⁰⁰³. До какой

степени, вообще, было важно священство в глазах св. Назианзина и как строги были требования его по отношению к лицам, принимающим на себя священный сан, -это всего лучше можно видеть из его «слова», сказанного им по возвращении из Понта, куда он удалился немедленно по посвящении его родителем в сан пресвитера¹⁰⁰⁴. Оправдывая свое тайное удаление в уединение и уклонение от возложенных на него пресвитерских обязанностей, св. Григорий, между прочим, пользуется случаем, чтобы показать важность священства и представить всю трудность пастырского служения. Здесь мы видим, что даже тот, кто был посвящен Богу от чрева матери своей, кто все время готовил себя на служение Богу, чей ум, обогащенный мудростью и глубокими познаниями, способен был к просвещению других, чье сердце, чуждое всего земного и обращенное к небесному, могло служить примером святости и нравственного совершенства, – и тот считал себя недостаточно подготовленным к высокому пастырскому званию в то время, когда родительской рукой низведена была на него благодать священства: много, очень много, по его собственному сознанию, недоставало еще ему для того, чтобы ему «стать во главе полноты Христовой»¹⁰⁰⁵.

В отношении к остальным таинствам св. Григорий Богослов ограничился только самыми общими и краткими замечаниями, без сомнения, потому что, как мы уже заметили выше, не имел особенного повода к специальному и более или менее обстоятельному раскрытию их. Оставляя их, поэтому, без особенного ущерба для полноты догматических воззрений св. отца, мы остановимся только на замечаниях его касательно таинства брака, представляющих, без сомнения, не мало интереса и важности в богословском отношении. Брак, как установленный Самим Богом (Матф. 19:4), по учению св. Назианзина происхождения божественного¹⁰⁰⁶. По своему духовному значению, он, как учит св. апостол (Ефес. 5:32), служит образом высочайшего союза Христа с Церковью. Посему, жена в лице мужа почитает Самого Христа, а муж в лице жены любит Христову Церковь¹⁰⁰⁷. Но слова апостола о тайне супружества, по мнению св. Григория, заключают в себе

еще и другой смысл: в них заключается заповедь о единоженстве. Если брак – образ духовного союза Христа с Церковью, то в нем должен быть один муж и одна жена, потому что, «если бы было два Христа, то должны быть два мужа, две жены, но так как Христос один, одна глава Церкви, то и плоть должна быть одна, и другой никакой не должно быть»¹⁰⁰⁸. Если же – продолжает Богослов – слово Божие удерживает от второго брака, то что нужно сказать о третьем? «Первый брак – закон, второй – снисхождение, третий – беззаконие, а кто выступает и за предел последнего, тот подобен свинье и немного находит примеров такого срама»¹⁰⁰⁹. Но и первый брак, по мнению св. отца, не всегда может быть хорошим и заслуживать одобрения. Он хорош и похвален, когда бывает браком и супружеским союзом в собственном смысле и соединяется с желанием оставить после себя детей, «потому что увеличивает число благоугождающих Богу». А когда он вытекает из одного стремления к удовлетворению плотской похоти, разжигает грубую и ненасытную плоть и становится как-бы путем к пороку, тогда *лучше есть не жениться*¹⁰¹⁰. Вообще, в своих воззрениях на брак св. Григорий отдает вполне справедливую дань этому священному учреждению. Он учит, что брак, – разумеется в его идеальном значении, – доброе дело¹⁰¹¹, и человек, вступая в супружеский союз, нисколько не теряет своей чистоты и невинности¹⁰¹², потому что, по словам Апостола, *честна женитва и ложе нескверно*, (Евр. 13:4)¹⁰¹³, и Сам Господь своим присутствием на браке в Кане освятил его и оказал особенную честь супружеству¹⁰¹⁴. Но, как ни честен и священен брак, для великого подвижника и девственника он, естественно, должен был стоять ниже девства. И св. Назианзин прямо отдает преимущество последнему перед первым. «Брак» – говорит он – «доброе дело, но я не могу сказать, чтобы он был выше девства, потому что последнее не считалось бы чем-то высоким, если бы оно не было лучшим из лучшего»¹⁰¹⁵. В этом, конечно, убеждало его и слово Божье (Матф. 19:11,12; 1Кор. 7:8,9,32,33,38), и обстоятельства его собственной жизни. Еще в юном возрасте, как известно, в душе св. Григория возгорелась любовь к девственной жизни; под влиянием окружавших его

высоких примеров целомудренной и благочестивой жизни, она постепенно укреплялась в нем, а явление ему в ночном видении двух дев необычайной красоты, назвавших себя Чистотой и Целомудрием, окончательно склонило его к выбору девственной жизни, которую он безукоризненно соблюдал до самой своей смерти и которую он считал «равноангельской»¹⁰¹⁶ и «богоподобной»¹⁰¹⁷. Только такая именно жизнь, по его мнению, и дает человеку возможность всецело посвятить себя на служение Богу и попечение о Христе; между тем как супружеская жизнь, налагая на него заботу и попечение о жене и детях, необходимо отвлекает его от обязанностей в отношении к Богу и, вообще, не может сравняться с жизнью безбрачной. «Она может быть равной последней только в том случае, если жена может дать мужу, то же, что и Бог; если же не может, то не может быть равенства и между указанными родами жизни»¹⁰¹⁸. Сверх того, сколько горя и несчастий нередко приносит с собой супружеская жизнь! Что в ней часто представляется нашим взорам? «Вдовство, сиротство, безвременная смерть, смена рукоплесканий плачем, гробы рядом с брачными чертогами, бесчадие, неприятности от детей, неразрешившиеся роды, лишение детей матери при самом рождении, наконец, все, что бывает при этом смешного и печального»¹⁰¹⁹. Все это – такие мрачные явления в супружеской жизни, при которых последняя, действительно, должна была казаться нашему Богослову «игмом»¹⁰²⁰. Но, с другой стороны, и безбрачная жизнь, по воззрению св. Григория, получает свою высокую цену и значение только под условием строжайшего и постоянного сохранения чистоты и целомудрия, и может соединять с Богом только в том случае, когда сопровождается и другими подвигами в добродетели¹⁰²¹; девство же, соединенное с пороками и обращенное к миру и ко всему земному, хуже чистого супружества¹⁰²².

Мы видели, что благодать и, следовательно, участие в св. таинствах, по учению Григория Богослова, составляют необходимое условие в деле спасения человека. Но, при этих богодарованных средствах, спасение людей, как существ свободных, не может совершаться и без их свободной воли. Со

стороны самих людей для спасения требуются вера и добрые дела, как свидетельство о добровольном усвоении ими совершенного Иисусом Христом спасения. И благодать Божья нисколько не стесняет свободной воли человека: он может веровать и не веровать, творить и не творить добрых дел, повиноваться и противиться внушениям благодати. Очевидно, при таких воззрениях Богослова на отношение божественной благодати к свободной воле человека, нравственная деятельность последнего сохраняет свою полную силу и значение, и только при этом именно условии и может быть речь о награде и наказании за его нравственные поступки, иначе – о мздовоздаянии. Когда же человек получает награду или наказание за свою нравственную деятельность? Правда, и в настоящей жизни можно видеть, что нечестивые люди нередко подвергаются несчастьям, а люди добродетельные благоденствуют; но, по мнению св. Григория, ни несчастий нельзя признать за наказание нечестивых, ни счастья -за награду благочестивым, потому что неизвестно, действительно ли несчастным посылает страдания Сам Бог, и действительно ли один наказывается за порочную жизнь, а другой получает награду за свою добродетель, тем более, что в настоящей жизни нередко можно видеть явления и противоположные указанным: один наслаждается счастьем при своей порочной жизни, а другой терпит несчастья при своей добродетели. Все, без сомнения, зависит от воли премудрого Промыслителя, проникнуть в которую выше сил человеческих. Во всяком случае несчастье нечестивых и благоденствие добродетельных людей в здешней жизни не есть мздовоздаяние за дела тех и других; они посылаются Богом с некоторыми полезными целями, а именно – чтобы посредством бедствий удержать нечестивых от пороков, а посредством счастья облегчить благочестивым путь к добродетели. «Полное же мздовоздаяние», по учению св. Григория, «принадлежит единственно будущей жизни, где одни получают награды за добродетель, а другие – наказание за порок»¹⁰²³.

Глава V. Учение о Боге – Судии и мздовоздателя. Учение о последней судьбе человека (эсхатология)

Христианская эсхатология, при своей неопределенности и таинственности, представляла, по-видимому, почву весьма удобную для рассуждений и исследований спекулятивного ума нашего Богослова. Но как вообще богословская мысль в четвертом веке совсем не была направлена на этот пункт христианской догматики, так в частности и св. Григорий мало останавливается на нем, касаясь его лишь слегка. В этом отношении он является больше богословом-оратором, чем богословом-мыслителем. Он говорит о будущем всеобщем суде и мздовоздаянии главным образом в тех местах, где рассуждает о современных ему нравственных пороках и добродетели, и – с той целью, чтобы угрозой вечным наказанием отвратить нечестивых людей от пороков, а благочестивых утвердить в добродетели. Тем не менее встречающиеся в различных местах его творений эсхатологические воззрения вполне достойны внимания уже по тому одному, что служит наилучшим и точнейшим выражением эсхатологических идей, вошедших и утвердившихся в современном ему церковном сознании.

Вера в будущую – загробную жизнь проникала все существо св. Григория и ни на минуту не оставляла его в продолжение всей его жизни. Она помогала его созерцательному уму в решении различных вопросов жизни; она питала его сердце и, окрыляя небесными надеждами, подняла его на ту высоту нравственного совершенства, при которой он является перед нами величайшим из христианских подвижников и образцом почти недостижимой нравственно-христианской чистоты. Основанием этой веры, кроме слова Божия, служило для Богослова, прежде всего, его воззрение на человеческую природу, по которому духовная сторона последней, будучи божественного происхождения, должна быть вечной: в человеке – говорит он – смертно только тело, как рождающееся от человека, душа же, как дыхание всемогущего Бога, образ Божий, божественного происхождения, и сама по себе

бессмертна¹⁰²⁴. Следовательно, смерть существует только для тела, для души же она составляет переход из настоящей – земной жизни в жизнь истинную – небесную. Кроме того, признание будущей жизни, по мнению св. Назианзина, необходимо вытекает из того соображения, что в настоящей жизни далеко нет соответствия между счастьем и нравственным достоинством человека; следовательно, необходимо допустить существование будущей жизни, где они уже вполне уравниваются¹⁰²⁵. Что же такое настоящая, земная жизнь? Она – учит св. Григорий – время данное людям для приготовления их к будущей вечной жизни; она – время деятельности человека, время очищения и восстановления падшей его природы¹⁰²⁶, и в ней все, что только совершается, направлено к жизни будущей, где все получит свою цену и воздаяние по всей справедливости¹⁰²⁷. Когда же пройдет определенное Богом время для восстановления человечества, когда кончится время здешней деятельной жизни, тогда – учит св. Богослов – настанет время всеобщего суда Божия и исследования наших дел: «поставятся престолы, Ветхий денми сядет, раскроются книги, потечет огненная река и взорам всех предстанут свет и уготованная тьма»¹⁰²⁸. «Суд этот будет единственный, окончательный, страшный и еще более праведный, нежели страшный, или – лучше сказать -потому-то и страшный, что праведный»¹⁰²⁹. Сам Бог будет судить нас и потребует от каждого из нас отчета не только в делах, но и в словах, и не только за все время жизни, но и за каждую самую малую и кратчайшую часть времени¹⁰³⁰. Он Сам «будет обличать нас, Сам выступит против нас, откроет перед лицом нашим грехи наши -этих строгих обвинителей, полученные нами от Него благодетия, противопоставит нашим грехам, одно помышление наше будет поражать другим, одно дело осуждать другим и взыщет с нас за то, что мы подвергли поруганию и омрачили Его высочайший образ»¹⁰³¹. Каждый из нас будет судим сообразно с родом его жизни¹⁰³², и никто не избежит справедливого приговора небесного Судии, ибо это -не человеческий суд, на котором какой-нибудь выдуманный предлог, ложное извинение или клевета иногда вводят в

заблуждение судью и дают ложное направление его решению, но – суд безусловно справедливый, где у каждого кладется на весы все, – и дело, и слово, и мысль, – где взвешивается и добро, и зло и, смотря по тому, что из них перевешивает, составляется определение, после которого уже нельзя ни перенести дела в другой суд, ни искать высшего судьи, ни оправдываться новыми делами, ни получить срока для исправления жизни¹⁰³³, так, как «для отшедших из этой жизни уже нет ни покаяния, ни исправления во аде» (Пс. 6:6)¹⁰³⁴.

За всеобщим страшным судом, по учению св. Григория Богослова, последует праведное мздовоздаяние, при чем грешники будут отделены от праведников и участь тех и других будет различная и совершенно противоположная: праведники наследуют вечное блаженство, а грешники осуждены будут на вечное мучение. Блаженство праведников или царствие небесное (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) состоит, по мнению св. Григория, в соединении их с Богом и совершеннейшем познании или созерцании Его высочайших совершенств. «Они», говорит Богослов, «наследуют неизреченный свет и созерцание святой и царственной Троицы, которая тогда будет озарять их души яснее и чище и всецело соединится с полным умом, в чем собственно я и поставляю царствие небесное¹⁰³⁵. Кроме того, блаженство праведников будет зависеть от того, что они будут находиться в постоянном общении с блаженными духами, испытывать постоянный и ничем ненарушимый внутренний и внешний мир, чистым умом созерцать чистую истину и наслаждаться совершеннейшим обладанием и созерцанием добра и красоты¹⁰³⁶. Наконец, их блаженному состоянию будет способствовать и то, что их души будут свободны от оков тела стеснявших их в земной жизни; так как – рассуждает Богослов – «всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, разрешившись от соединенного с ней тела, переселится отсюда, то приходит в состояние чувствования и созерцания ожидающего ее блаженства, а очистившись и отложив (или не знаю, как еще выразиться) то, что ее омрачало, услаждается каким-то чудным блаженством, веселится и радостно идет к своему Владыке, потому что она освободилась от здешней жизни, как

невыносимой тесноты, и сложила с себя лежавшие на ней оковы, увлекавшие ее ум к земному»¹⁰³⁷. Впрочем, св. Григорий далек был от мысли лишать участия в вечном блаженстве и тело праведников. По его представлению, души умерших людей будут существовать отдельно от тела только в период времени от смерти человека до всеобщего воскресения мертвых. Тогда же, — как говорить он, — «душа праведника, восприняв непостижимым для нас образом от земли свою плоть, вместе с ней вступит в наследие будущей славы, и как некогда, в силу естественной связи с ней, сама разделяла ее тяжести, так, тогда сообщит ей свои утешения, всецело соединившись с ней и сделавшись с ней одними духом, умом и богом»¹⁰³⁸. Непостижимое в своем существе и невыразимое для человека в настоящем его состоянии блаженство праведников, по мнению св. Григория, будет далеко не одинаково; оно будет иметь различные степени и виды, сообразно с различными степенями нравственного достоинства наследников его. Основание для такого мнения св. Богослов находит в словах Спасителя; *в доме Отца Моего обители многи* (Иоан. 16:2), разумея в них под обителями вечное блаженство и славу, уготованные праведникам. Все обители, приготовленные у Бога, — рассуждает он, — должны быть наполнены, потому что у Бога ничего не может быть приготовлено напрасно. Каким же образом достигнуть этих обителей? Есть разные роды жизни, которые ведут к той или другой обители по мере веры, почему и называются у нас путями. Этими-то путями и идут люди к вечному блаженству, кто может, идет всеми путями; другие идут насколько возможно большим количеством путей; иные — только некоторыми; а кто не в силах сделать и этого, тот может идти путем одним, каким-либо по преимуществу. Если же говорится, что путь в царствие небесное только один, притом тесный, то только по отношению к добродетели, потому что она одна, хотя и делится на много видов; тесным же он называется потому, что труден и для многих непроходим, именно — для тех, кто идет путем порока¹⁰³⁹. С этой точки зрения, в глазах св. Григория имела одинаковое значение жизнь как созерцательная, так и деятельная, лишь бы только та и другая была добродетельной,

потому что каждая из этих добродетелей есть особый путь ко спасению и, несомненно, приводит к одной какой-либо из вечных и блаженных обителей¹⁰⁴⁰.

Совершенно иная, чем праведников, ожидает в будущем участь людей нечестивых: они, по учению св. Григория, подвергнуты будут вечному мучению. В чем именно будет состоять это мучение, можно заключить отчасти из того, что Богослов говорит о нем, противопоставляя его блаженному состоянию праведников. «Как праведники», говорит он, «наследуют невыразимый свет святой и царственной Троицы, которая тогда будет озарять их яснее и чище и всецело соединится с полным умом..., так, напротив, уделом нечестивых, кроме прочего, будет мучение, или – вернее сказать – прежде всего другого отчуждение от Бога и стыд в совести, которому не будет конца¹⁰⁴¹. Если, таким образом, блаженство праведников будет состоять в теснейшем единении их с Богом и созерцании Его бесконечных совершенств, то, напротив, мучение грешников будет происходить от пребывания их во мраке и удалении от Бога, сознания их нравственной нечистоты и бесконечного угрызания совести. Но не одно только нравственное мучение будут терпеть грешники в будущей жизни; их ожидает еще там, по мнению св. Григория, огонь карательный, который будет жечь их нестерпимо и вечно. В «Слове на св. крещение», сказав об огне «очистительном, истребляющем вещество и злые навыки», Богослов говорит: «знаю огонь и не очистительный, а карательный..., *уготованный диаволу и ангелам его (Матф. 25:41)*..., огонь ужаснейший, который действуя вместе с червем неусыпающим, неугасим и вечен для злых. Все это указывает на силу истребительную, если только кому-либо не угодно на это смотреть снисходительнее и сообразно с достоинством Наказующего»¹⁰⁴². Нет никакого основания, конечно, отвергать буквального значения этих слов св. Назианзина и сомневаться в том, что он разумел под огнем карательным огонь вещественный. Но, с другой стороны, характер богословия и, вообще, творений св. Григория дает некоторое основание идти в понимании приведенных его слов далее буквы. Так как, на ряду с внешней

стороной религиозных предметов и явлений, св. Богослов вообще любит искать и внутренний их смысл, и даже более – духовной стороне всегда дает большее значение, нежели чувственной, то едва ли ошибочным будет предположить, что и здесь под огнем карательным он разумел огонь не столько вещественный, сколько нравственный. Это весьма естественное предположение не только противоречит тому, что, как мы уже видели, св. отец говорит относительно нравственных мучений грешников¹⁰⁴³, но, напротив, вполне согласно и даже находит себе в тех словах некоторое объяснение. В самом деле, если ум или дух человеческий, по мысли св. Григория, есть как-бы частица Божества (конечно, отнюдь не в материальном смысле, а в смысле происхождения и ближайшего сродства с Божеством), и если, в силу этого, стремление к соединению с Божеством составляет его естественную необходимость и неизгладимую печать, то, понятно, лишение этого единения и лицезрения Божия, составляющее, по мнению Богослова, наказание для грешников и будет тем неугасимым карательным огнем, который, сожигая их, возбуждает в них ничем неутолимую жажду и причиняет им нестерпимые мучения, поддерживаемые, как-бы неусыпаемым червем, бесконечными угрызениями совести. Впрочем, это объяснение несколько не исключает мысли и об огне вещественном, и буквальный смысл учения св. Григория об огне карательном остается во всей своей силе.

Представленными догматами исчерпывается, можно сказать, все догматическое учение св. Григория Богослова. Некоторые же, впрочем, весьма немногие догматические истины, встречающиеся в его творениях, опущены нами на том основании, что они не получили у него никакого раскрытия, упоминаются им только мимоходом и не имеют особенного значения в общем составе его догматической системы.

Деятельность св. Григория Богослова относится к той замечательной поре в истории христианства, когда оно, пережив долгий период борьбы с язычеством, обратило внимание на внутреннюю и главным образом религиозную сторону своей жизни, стараясь яснее раскрыть и точнее формулировать свои

догматы. Уже в первое время существования христианства у некоторых церковных писателей заметно стремление придать религиозным истинам научный характер; обставить некоторые христианские догматы философскими доказательствами. В третьем веке христианские учителя, в особенности учителя александрийской школы, предпринимали попытки – и иногда очень удачные – систематизации христианских доктрин. Но в виду полемических и апологетических задач, представлявшихся церковной литературе того времени, попытки эти не могли иметь полного успеха и достигнуть желанных результатов. С четвертого же века, когда борьба христианства с язычеством кончилась полным поражением последнего, христианская мысль, естественно, обратилась от апологии к исследованию религиозных истин, главным образом, с их положительной стороны, раскрытие и уяснению их в самой сущности. В христианском обществе пробудился необычайный интерес к догматам, усилилось стремление понять и объяснить их путем философским и придать им научную форму, словом – соединить веру с знанием, религию с философией, и представить христианское вероучение в стройной системе. Св. Григорий Богослов действовал по преимуществу на этом поприще, и заслуги его в этом отношении для Церкви неоценимы. При своем высоком уме, богатой эрудиции и обширных познаниях, при необыкновенной склонности к религиозному созерцанию и способности к философскому мышлению, усвоив себе александрийское направление в лучшем его значении, он сумел раскрыть современные ему догматические вопросы не только с отрицательной, но и с положительной стороны и представил христианское учение в том виде, в каком оно, удовлетворяя современным ему требованиям, в то же время служит образцом для всех последующих веков и сохраняет за собой вселенское значение.

Главнейшими предметами внимания и центром всех исследований богословской мысли в четвертом веке были, как известно, вопросы о Боге или, точнее, о богопознании, о Св. Троице вообще, в частности о каждом Ее Лице и о воплощении Сына Божия, – вопросы таинственнейшие и труднейшие из всей

христианской догматики. В силу необыкновенного развития рационалистического направления с одной стороны, с другой – под влиянием еретических идей предшествующего периода, возник целый ряд ересей, извращавших истинный смысл, упомянутых догматов и грозивших ниспровержением всего христианства. То были арианство, евномианство, македонианство, аполлинаризм и другие еретические системы, которые, прикрываясь мнимо-научными основаниями, представляли страшную силу, враждебную Церкви и требовавшую со стороны ее громадных трудов для защиты и сохранения истины. Строгий ревнитель и горячий поборник христианской истины, св. Григорий Богослов взял на себя труд опровергнуть современные ему еретические теории и в то же время защитить православные догматы от нападений еретиков и выполнил эту задачу с полным успехом. И на основании слова Божия, и на основании философских и, вообще, научных рассуждений, он доказал несостоятельность еретических систем в самом их основании, опроверг, в частности, отдельные их пункты и показал нелепость их в логических выводах. Возражения против церковных догматов со стороны различных еретических партий, нередко смущавшие слабых и простодушных, нашли себе в творениях св. Григория также полное и основательное опровержение. С удивительной ловкостью Богослов распутывает все софизмы и диалектические хитросплетения своих противников, разоблачая всю пустоту философии их лжеименного разума и указывая действительные причины всех их заблуждений в непонимании истинного смысла высочайших христианских догматов и неспособности их в религиозных суждениях подняться и стать выше всяких конечных и чувственных представлений.

Но, как ни велика и плодотворна была отрицательная деятельность св. Григория Богослова, каковой представляется его полемическая и апологетическая деятельность, одной ее было далеко еще недостаточно. Отрицание, при современном ему состоянии богословской мысли, не могло удовлетворить никого. Чтобы утвердить истину православия, необходимо было показать, во что именно и как нужно веровать, и так, как

противники православия обосновывали свои еретические идеи на началах науки и разума, необходимо было также и православное богословие представить не только в согласии со словом Божиим, но и с началами разума, – иначе сказать, – представить христианское богословие в форме научной и чуждым тех ошибок и заблуждений, какие внесены были в него различными еретиками. Св. Григорий вполне понимал эту задачу и в то же время находил достаточно в себе сил к выполнению ее, а потому, полемизируя против современных ему еретиков и защищая от их возражений православные догматы, он в то же время постарался изложить и положительное учение Церкви. В своих творениях он представил полную систему христианского вероучения, по крайней мере в пределах современных ему требований. Как в полемике, так и в положительном своем богословии св. Григорий является всюду последовательным и вполне верным своему принципу, по которому вера и знание, религия и наука, идут всегда рука об руку, и только там кончаются права разума и остается одна вера, где богословие вступает в область сверхъестественного, таинственного и непостижимого. При своем глубоко-философском уме и склонности к умозрению, он чужд был всяких увлечений философией и умел держать свой разум в послушании вере, выражение которой он находил в слове Божиим и голосе всей Церкви. От того его богословие, будучи его собственным произведением, есть в то же время и «произведение Духа», «его догматы», – скажем его словами о св. Афанасии, – «суть законы для православия» и его вера – вера кафолической Церкви. Но, при своем строго-ортодоксальном направлении, догматическая система св. Григория представляется далеко неодинаковой в отношении к полноте, подробности и обстоятельности раскрытия различных пунктов христианского вероучения. Вопросы о Боге вообще, о Св. Троице и о Лице воплотившегося Сына Божия, как вопросы наиболее интересовавшие и волновавшие умы тогдашнего христианского общества, естественно, должны были обратить на себя особенное внимание Богослова и занять самое широкое место в системе раскрываемых им христианских догматов;

между тем как другие пункты христианской догматики, как мы видели, не получили подробного и специального раскрытия в его творениях, и рассматриваются им только в той мере, в какой им принадлежит значение в общей системе христианского вероучения, и, в своей сущности, представляют не что иное, как выражение верования, утвердившегося в современном ему церковном сознании.

Ни один из христианских догматов не получил столь полного, подробного и обстоятельного раскрытия в творениях св. Григория Богослова, как именно догмат о Св. Троице. И современное ему состояние этого вопроса, и его собственное внутреннее стремление к созерцанию высочайшего и таинственнейшего христианского догмата возбудило в нем столь глубокий интерес и внимание к учению о Св. Троице, что он, – как мы уже имели случай заметить, – посвятил ему всю свою жизнь и богословскую деятельность. И можно прямо и с уверенностью сказать, что по своему внутреннему и внешнему достоинству и значению, – по богатству, полноте и глубине содержания, основательности доказательств и суждений, догматической точности и ясности изложения, по цельности, законченности и выдержанности, – учение Григория Богослова о Св. Троице занимает первое место в церковной литературе не только предыдущих, но и последующих веков. Вопрос о Св. Троице, как известно, возник в христианской Церкви в очень раннее время, и церковная литература по этому вопросу ко времени нашего Богослова достигла уже весьма широкого развития. Появление еретиков, противников догмата о Св. Троице в разное время и с различными особенностями, вызывало церковных писателей, которые, полемизируя против них, вместе с тем излагали и положительное учение Церкви своего времени. Но при этом, очень естественно, они раскрывали только те стороны догмата, которых именно касались заблуждения современных им еретиков и против которых направлены были возражения последних. Так, в произведениях Тертуллиана, Дионисия Александрийского, Дионисия Римского и других церковных писателей, боровшихся с антитринитариями 3 века, довольно подробно и обстоятельно

раскрывается *действительное различие Лиц Пресвятой Троицы*, при строгом единстве Божества. В 4 веке с появлением арианства, внимание защитников православия обращено было на другую сторону догмата, – *равенство и единосущие Лиц Пресвятой Троицы*, при личном Их различии. Вместе с тем, в виду возражений еретиков, они должны были раскрыть и доказать необходимость признания в Божестве единства и троичности, – двух совершенно различных сторон, – и выяснить отношение между ними. Первый взял на себя эту нелегкую задачу и проложил путь к решению ее св. Афанасий Великий. Но занятый в продолжение почти всей своей жизни борьбой с арианством по вопросу о божестве и единосущии Сына Божия с Отцом, он не успел выполнить всей задачи и коснулся общего учения о Св. Троице только слегка. Зато его полемика с арианами, защита и раскрытие православного догмата о втором Лице Св. Троицы не знают ничего лучшего во всей церковной литературе и составляют неоценимую заслугу его для Церкви того времени. Следуя по пути и направлению, указанному великим александрийским учителем, св. Василий Великий и брат его, св. Григорий Нисский, пошли далее и, в борьбе с Евномием, раскрыли некоторые новые стороны в догмате о Св. Троице. Определив с точностью значение двух сторон в христианском учении о Боге – единства (*ένωσις*) и троичности (*τρίας*), и выразив отношение их к Божеству соответствующими понятиями – *οὐσία* (сущность) и *ὕπόστασις* (лицо), они, вместе с тем, и на основании св. Писания, и путем философским с очевидностью доказали необходимость признания в Божестве единства по существу и троичности в Лицах. Но каким именно образом единство и троичность, тождество и различие совмещаются в бесконечном Существо, или каким образом существует единство в Боге, при трех различных Лицах, словом – вопрос о внутреннем отношении между единством и троичностью в Божестве оставался еще нерешенным. Решение этого труднейшего и таинственнейшего вопроса, очевидно, вело к рассмотрению глубочайших и непостижимых тайн Божества и представляло для человеческого ума непреодолимые трудности. Только с таким философским умом и глубоким

пониманием слова Божия, какими обладал св. Григорий Богослов и можно было взяться за решение данного вопроса и раскрыть тайну внутренних отношений в Божестве, насколько это доступно для человека при свете божественного Откровения. Св. Григорий сам сознавал всю трудность и опасность для ограниченного человеческого ума заниматься исследованием внутренних и бесконечных отношений в Божестве, тем не менее, в виду современных требований и в силу сознания в себе той степени нравственной чистоты, которая, по его словам, ведет человека к созерцанию Божества, он решился уступить неудержимым стремлениям своего философствующего ума, подчинив их, впрочем, строго-религиозному авторитету. В бессмертных своих творениях он впервые представил такую полную и основательную систему догмата о Св. Троице, дальше которой идти уже не в силах никакой человеческий разум. Горячий почитатель св. Афанасия и созданного им в богословской науке направления, друг и товарищ св. Василия по школе и занятиям св. Писанием, труженик на одинаковом с ним поприще и поборника одних и тех же идей православия, св. Григорий Богослов, естественно, в раскрытии и изложении догмата о Св. Троице, должен представлять не мало сходства с учением названных отцов о том же предмете. И действительно, в его полемике с арианами и евномианами нередко встречаются те же диалектические приемы, та же философская аргументация и тот же способ толкования библейских мест, выставляемых еретиками против православного догмата о Сыне Божиим, какие мы видим и у св. Афанасия. Точно, также его положительное учение о Св. Троице включает в себе не мало общего с учением св. Василия. Но, при всем том, учение св. Назианзина о Пресвятой Троице представляет не мало и особенностей, обусловливаемых личным характером и умом Богослова, склонным к спекулятивному и строго-логическому мышлению, и по отношению к системам других отцов является существенным дополнением по данному вопросу. Согласно с двумя другими каппадокийцами, св. Василием и Григорием Нисским, Григорий Богослов учит о единстве и вместе различии или троичности

Божества, причем наглядно представляет эту истину в аналогии света и его лучах, строго определяет значение той и другой стороны и обозначает их соответствующими, только что установившимися, терминами (οὐσία и ὑπόστασις). Раскрывая частнее учение о Св. Троице, Богослов с особенной силой и рельефностью выставляет и доказывает две, несомненно заключающиеся в нем, высочайшие истины, – троичность и единство в Божестве. Из них первая обуславливается реальностью в Божестве некоторых особенностей (ἰδιότηες), в силу которых необходимо признать в Нем бытие трех самостоятельных Лиц; вторая, с необходимостью вытекая из идеи бесконечности и всесовершенства высочайшего Существа, основывается на признании в трех Лицах единства или тождества божественной природы, воли и могущества, а также -единства Начала, к которому возводятся вторая и третья Ипостаси Св. Троицы. Эти две истины, заключающиеся в христианском догмате о Св. Троице, по мнению св. Григория, не только не противоречат друг другу, но, напротив, находятся в самой тесной и неразрывной связи между собой и только в своей совокупности обуславливают правильность представления о Боге. Но на этом спекулятивный и строго-философствующий ум Богослова не мог остановиться; он идет далее и хочет показать, каким именно образом в Божестве совместимы такие различные и даже противоположные стороны, как тождество и различие, единство и троичность. По его мнению, проблема эта сама собой решится, если принять во внимание, что упомянутые стороны рассматриваются не в одном и том же, а в двух различных отношениях, – единство в отношении к существу, троичность же в отношении к Лицам Божества, – и связь между этими существенными сторонами в представлении о Боге будет понятной, если иметь в виду те несомненные истины, по которым «все *три* Лица имеют одно Божество или божеское естество, одно и то же Божество пребывает в *трех* Лицах и, наконец, *три* Лица суть Само единое Божество». Но и этим раскрываются еще далеко не все внутренние отношения между существом и Лицами в Божестве: необходимо еще показать, как именно существуют Лица в

божественном существе и в каком отношении находятся Они между Собой. И на эти таинственные вопросы св. Григорий нашел возможным дать посильные ответы, руководясь сколько соображениями собственного разума, столько же и библейскими указаниями. Признавая основанием, ипостасного различия в бесконечном Существое два внутренние, духовные и непостижимые имманентные акта в божественной жизни, называемые «рождением» и «исхождением», он утверждает, что божественные Лица реально существуют в божественной субстанции не только одно *подле* другого, но одно *в* другом (ἐν ἀλλήλοις) и, в силу единства и тождества своей природы или существа, совершенно равны между Собой и немислимы одно без другого. В частности, раскрывая догматическое учение о каждом Лице Св. Троицы, св. Григорий с особенной полнотой, силой и убедительностью доказывал Их божеское достоинство, равенство и единосущие, а также личные свойства и самостоятельное бытие каждого божественного Лица; но при этом, как и везде вообще, он ведет свои исследования и уяснения только до возможных пределов и отказывается простираť их в область таинственного и непостижимого. Как скоро, например, вопрос касается сущности таких тайн, как рождение от Отца Сына и исхождение Св. Духа, то он решительно отступает перед трудностью их и ограничивается только объяснениями отрицательного характера, противопоставляя сущность вещей божественных, бесконечную, духовную, простейшую и чистейшую, предметам, конечным, материальным, подверженным делимости, страстности и т. п.; все аналогии и сравнения какие Богослов берет для уяснения подобных божественных тайн из мира видимого, по его собственному сознанию, далеко не достигают истины и могут иметь применение к предметам божественным только под известными условиями и ограничениями.

Своей догматической деятельностью вообще и, в отношении к учению о Св. Троице в особенности св. Григорий Богослов оказал неоценимые заслуги, прежде всего, для Церкви своего времени. При том необычайном интересе к догматам и сильном брожении богословской мысли, какие мы

видим на Востоке в 4 веке, когда всякий хотел стать богословом и когда, так сказать, догматизировалось все, Церковь, как нельзя более, нуждалась именно в таком таланте и с таким характером, и направлением богословской деятельности, с какими выступил наш Богослов. Среди многочисленных и разнообразных еретических доктрин, подрывавших христианство в самих его основах и быстро распространявшихся в христианском обществе, христианская истина, казалось, совершенно исчезла, и человеческий разум, сбившись с пути и потеряв под собой действительную почву, блуждал, постепенно изобретая одну ложь за другой. Толпы слабых, в вере и простодушных из христиан, неспособных к строгой и серьезной оценке возникавших еретических теорий, следовали им единственно по увлечению их внешней мнимонаучной формой, не вникая в саму сущность проповедуемых ими идей. Понятно, какое важное значение и влияние должно было иметь слово св. Григория в такое время, – время господства самых разноречивых и ложных богословских систем. Оно служило самым сильным и решительным протестом против всех тогдашних догматических заблуждений. В нем со всей ясностью и осязательностью разоблачались от своей обольстительной наружности еретические теории, увлекавшие неопытных людей, ниспровергались все мнимые опоры, на которых утверждались еретики и которыми они надеялись удержаться в умах современного им общества. Кому казались правдоподобными софистические доказательства еретических учителей, тот мог найти в творениях св. Григория полное и решительное опровержение их, основанное на истинных началах диалектики, мог тем же философским путем дойти до убеждений совершенно противоположных еретическим. А кто смущался или увлекался доказательствами, приводимыми еретиками в пользу их теории из св. Писания, тот мог убедиться из произведений великого Богослова, что все эти доказательства благоприятны для еретиков только *по-видимому*, именно – под условием ложного толкования и понимания их, и что, напротив, слово Божье представляет бесчисленные свидетельства в пользу православного и против

еретического учения. Вообще, для каждого, читавшего творения св. Назианзина, было очевидно, что все еретики, прикрываясь маской искреннего благочестия и действуя, по-видимому, в интересах религиозной истины, в действительности были далеки от сущности и духа христианского учения, и проповедуемые ими теории противоречат самым коренным его верованиям и подрывают его в самом основании. Еще существеннее и важнее значение догматической деятельности св. Григория Богослова представляется с ее положительной стороны. Конечно, не новые или неслыханные истины проповедовал Богослов Назианзин, но те же самые, какие Церковь Христова исповедовала с самого начала своего существования. Но эти истины в его творениях впервые открылись в таком блестящем виде, с такой полнотой, ясностью и убедительностью, каких мы не видим ни у одного из церковных писателей ни предшествующих, ни последующих веков. Христианское богословие, после нескольких предварительных попыток изложения его в научной и систематической форме, в произведениях св. Григория впервые явилось в той форме стройного и гармонического сочетания веры и знания, религии и философии при которой оно вполне удовлетворяло религиозным потребностям своего времени. Даже такой таинственный и непостижимый христианский догмат, как догмат о Св. Троице, под искусным пером св. Григория получил такое ясное раскрытие, что стал, так сказать, близок к слабым человеческим понятиям, и если в прежнем своем состоянии удовлетворяла, одной благочестивой потребности внутреннего религиозного чувства, то теперь мог удовлетворять и другой благородной потребности человеческого духа, – потребности разумного исследования религиозной истины и стал не только предметом веры, но и предметом ясного и полного убеждения. Обладая глубоким философским умом и необыкновенной силой отвлеченного мышления и водимый духом божественного учения, св. Григорий Богослов раскрыл этот высочайший догмат с такой ясностью и полнотой, как это только возможно для одного из таинственнейших христианских догматов, и доказал его так несомненно, как несомненно для

всех бытие слова Божия, бытие всей христианской религии. В этом отношении догматическое учение его являлось не только надежной опорой для людей с положительным образом христианского мышления, но оно вполне удовлетворяло и людей с пытливым и скептическим умом искавшим всему причины и основания. С достоинствами научной формы произведений св. Назианзина соединялись и достоинства его языка. Внимательное изучение и близкое знакомство с классическими произведениями древности образовали в великом христианском ораторе язык, полный величия, блеска и изящества, – язык, каким говорили и писали знаменитейшие греческие ораторы и философы. Покорный гению св. Богослова, греческий язык в его творениях получил наилучшее употребление для выражения новых понятий христианской веры. И с этой стороны произведения св. Григория вполне удовлетворяли требованиям самого строгого ораторского вкуса. Легко понять после этого, какое сильное и чарующее действие производило на слушателей возвышеннейшее и красноречивейшее слово Богослова-оратора. Когда среди толпы «скоропелых мудрецов» и непризнанных учителей, далеких от истины и неспособных подняться выше земного и плотского, с константинопольской кафедры раздалось могучее слово Григория, – этого глубокомысленного провозвестника истины и правды, истинного витии, руководимого и укрепляемого Духом Божиим, то со всех сторон стекались к нему люди всякого рода, без различия пола и возраста, образования и религиозных убеждений, и теснились около него огромнейшей толпой с такой силой, что напор их едва выдерживала решетка, отделявшая его от слушателей¹⁰⁴⁴. Что происходило в храме, в котором собирался народ для слушания его вдохновенных проповедей, – об этом всего лучше и красноречивее рассказывает сам св. Григорий. Некогда, после удаления его с кафедры константинопольской, ему представилось в сновидении, что он снова находится в храме Анастасии. «Народ», – говорит он, – «желавший слушать мое слово, стоял, разделившись на части. Одни, не привыкшие и не хотевшие возвышаться мыслью, требовали от меня слова простого и доступного пониманию,

другие желали речи возвышенной и витиеватой, – и это именно те, которые старались исследовать и нашу, и чуждую нам мудрость. С обеих сторон слышались крики, в которых выражались противоположные желания слушателей. Но из уст моих изливалась единичная Троица, сияющая тремя явленными нам красотами. Звучным голосом, потоками пламенеющего духа и порывами речи поражал я своих противников. Одни приходили в восторг и хвалили, другие стояли в безмолвном удивлении, иные издавали еще какие-то звуки, а некоторые возражали только мысленно, потому что их возражение, прежде чем разрешиться в слове, замирало в самих болезнях рождения; а иные вступали в открытую борьбу, как волны, поднимаемые ветрами. Но красноречие услаждало всех, – и красноречивых, и сведущих в священном и благочестивом слове, и наших, и пришлых, и даже тех, которые, будучи почитателями пустых идолов, весьма далеки от нас»¹⁰⁴⁵. Это был сон, но он, без сомнения, повторил Богослову только то, что было прежде в действительности. В храме Анастасии, который он сам устроил в Константинополе, св. Григорий действительно говорил свои догматические «слова» и в особенности «слова о богословии»; там, действительно, «из уст его изливалась единичная Троица, сияющая тремя явленными нам красотами»; там, действительно, «он поражал своих противников звучным голосом, потоками пламенеющего духа и порывами речи». Неудивительно, поэтому, если св. Григорий Богослов своими «словами» в Анастасии, действительно, «воскресил» почти уже совершенно исчезавшее в царственном городе православие и не только дал ему сильнейшее оружие против всех врагов его, но и утвердил его навсегда.

Столь важная и плодотворная для Церкви своего времени догматическая деятельность св. Григория Богослова не утратила своего значения и в последующие века. После победы над ересями 4 века, она и впоследствии оказала весьма важные услуги защитникам православия в борьбе их с различными еретиками, появлявшимися в течение последующей церковной жизни. Это надо сказать в особенности по отношению к двум главнейшим христианским догматам,

раскрытым, св. Григорием с наибольшей ясностью, подробностью и основательностью, – о Св. Троице и о Лице Иисуса Христа. В бессмертных творениях св. Назианзина церковные писатели всех времен находили богатую сокровищницу доказательств и оснований высочайшего христианского догмата о Св. Троице и весьма часто обращались к ним в своей полемике с антитринитариями, появлявшимися в Церкви до последнего времени в различных формах и с различными особенностями, в сущности же только повторившими прежние антитринитарные системы. Равным образом, полемика св. Григория Богослова с Апполинарием и раскрытие им положительного церковного учения о Лице Богочеловека заключала в себе главные основания к опровержению и других христологических ересей, появившихся в следующие века христианства, именно -несторианства, монофизитства, монофелитства и адонцианизма. Все эти ереси стоят в прямой и логической связи между собой: как монофелитство было следствием монофизитства, так адонцианизм был логическим выводом и следствием несторианства, и как в основании первых двух ересей было ложное понимание природы или естества (οὐσία) в отношении к Богочеловеку, так, в основании двух других было заблуждение относительно лица (ὕπόστασις) в Иисусе Христе. Пользуясь вполне точным и определенным раскрытием этих двух понятий, сделанным св. Григорием в полемике с арианами по вопросу о различии в воплотившемся Сыне Божиим двух естеств, и аполлинаристами по вопросу о единстве лица в Богочеловеке, при двух полных и совершенных естествах, церковные писатели последующих веков уже легко могли опровергать современные им заблуждения и продолжать раскрытие и уяснение вопроса о способе соединения в Иисусе Христе двух естеств, божеского и человеческого. И вообще, все догматическое учение св. Григория Богослова, при своем строго-православном направлении, при своей научной форме, ясности, точности и определенности изложения, красоте и изяществе языка, представляет блестящий образец христианского богословия для всех последующих веков.

Не даром св. Назианзин всегда пользовался в Церкви огромным и влиянием, и глубоким уважением наравне с другими первоклассными церковными писателями, вселенскими светилами и столпами православия. Уже современники его смотрели на него, как на своего учителя, и со всех сторон спешили к нему слушать его возвышеннейшие уроки богословия. При недостатке богословских школ в особенности на Западе, в эпоху св. Григория молодые богословы – нередко и люди зрелых лет, – как известно, избирали себе одного из знаменитых в то время богословов и под его руководством старались образовать себя, – явление, какое нередко повторялось и в истории наук и искусств, пока последние находились в свободном состоянии и не сосредоточились в школах и академиях. Св. Григорий был именно богословом, слава которого, распространившись по всему тогдашнему христианскому миру, привлекала к нему многочисленных слушателей и учеников, не говоря уже о Востоке, даже из отдаленного Запада. Блаженный Иероним муж знаменитый ученостью и обширными познаниями, услышав о св. Назианзине, оставил свое уединение и из пустынь сирийских прибыл в Константинополь единственно для того, чтобы послушать его учения. Публичные беседы Богослова и еще более его домашние занятия изъяснением св. Писания до того увлекли западного богослова, что он решился сделаться учеником его и все время почти двухлетнего пребывания своего в Константинополе неотлучно находился при нем. Ученику было в то время около 50-ти лет, и он был только немногим моложе своего учителя. Однако впоследствии он всегда отзывался о своем учителе не иначе, как с величайшей похвалой. В очень многих местах своих произведений он с чувством глубокой благодарности называет св. Григория своим «учителем и катехетом»¹⁰⁴⁶ и замечает, что он многому научился от него в изъяснении Писания¹⁰⁴⁷ и что в особенности он может гордиться красноречием своего великого учителя¹⁰⁴⁸. Склонность Иеронима к аллегорическому изъяснению св. Писания и глубокое уважение его к восточным отцам и учителям, выразившееся в переводе творений лучших из них на латинский

язык, без сомнения, были результатом обращения и богословских занятий его с св. Назианзином. Другой известный ученик, учившийся у св. Григория главным образом св. Писанию и философии, был Евагрий, – тот самый, о котором мы знаем по поводу его вопроса Богослову о сущности Божества. По удалении из Константинополя, где он был, между прочим, архидиаконом св. Григория, Евагрий удалился в нитрийские пустыни и здесь, кроме своей учености и красноречия, прославился в особенности, как горячий почитатель и последователь Оригена¹⁰⁴⁹. Всего вероятнее, глубокое уважение этого ученого монаха к Оригену было воспитано именно в беседах его с самим Богословом; только, к сожалению, ученик не сумел удержаться в пределах уважения к александрийской знаменитости своего учителя, который, при всем своем благоговении перед талантом и познаниями Оригена, как известно, чужд был его крайностей и ошибок. Кроме бл. Иеронима и Евагрия, св. Григорий имел весьма много и других почитателей, и учеников, с которыми он вел беседы о различных, богословских предметах письменно и имена которых известны из многочисленных его писем. Но уважение к великому Богослову и его влияние не кончились с его жизнью: они перешли и на все последующие века. Почти современник его, Руфин, под влиянием глубокого уважения к его личности и благоговения перед его возвышеннейшим и чистейшим учением, взял на себя труд перевести его творения на латинский язык¹⁰⁵⁰. В предисловии к своему переводу «слов» св. Григория он, между прочим, превозносит его в своих похвалах, до небес. «Григорий», – говорит он, – «муж превосходный во всех отношениях, славный словом и делами, показал церквям Иисуса Христа блестящий свет знания; он, представил учение, достойное своей жизни. Нет ничего честнее и святее его жизни, славнее его красноречия, чище и правее его веры, полнее и совершеннее его знания, так как он один только таков, что о его вере не могли, как обыкновенно бывает, спорить и несогласные между собою партии, и та его заслуга перед Богом и Божьими церквями, что кто осмелится допустить в вере что-либо несогласное с Григорием, тот тем самым уже обличает

себя в том, что он сам еретик. Ясный признак, что человек держится неправой веры, если он не согласен в вере с Григорием»¹⁰⁵¹. Правда, Ульман усматривает «печальное заблуждение» в том, «когда человека с его религиозными мнениями признают масштабом правой веры (следовательно, в известном смысле непогрешимым)», и в силу этого не соглашается с последними словами в суждении Руфина¹⁰⁵². Но, очевидно, немецкий критик при этом опускает из виду ту несомненную истину, что учение св. Григория – не его личные ученые мнения, а учение всей христианской Церкви, таившиеся до того времени в глубине сознания ее членов и вылившиеся в творениях великого Богослова, как только в блестящей и наилучшей форме. Эту именно истину со всей ясностью засвидетельствовали бл. Августин, который, ссылаясь на авторитет св. Назианзина, в одном месте говорит своему противнику (Иелагию): «ужели тебе кажется недостаточным авторитет восточных епископов в лице одного Григория? Ведь, это такая личность, что как он сам не говорил ничего, кроме всем известного в христианской вере, так и те (восточные епископы) не считали бы его столь славным и почтенным, если бы не знали его учения из символа известнейшей истины»¹⁰⁵³. Знаменитый учитель и лучший из западных церковных писателей сам, бл. Августин был проникнут таким уважением к нашему Богослову, что нередко называл его своим учителем и охотно подражал ему в своих литературных произведениях, как это с очевидной ясностью показывают многие страницы из его «Исповеди». Не менее сильное влияние св. Григория, и нравственное, и литературное, отразилось и на св. Амвросии Медиоланском и других христианских учителях, и писателях позднейшего времени. Известно, что св. Иоанн Дамаскин более, чем кем-либо, руководствовался Богословом в своем изложении веры¹⁰⁵⁴. Св. Максим Исповедник называет его «*πολύφημον καὶ θεοφόρον διδάσκαλον, μέγαν ἐκκλησίας κήρυκα, τὸ θεῖον τοῦ Χριστοῦ στόμα, μέγαν ἐν θεολογίᾳ*»¹⁰⁵⁵. Не только отдельные лица, но даже целые соборы относились с величайшим уважением к личности св. Григория и придавали высокое значение его учению в делах веры. Так, уже третий

вселенский собор, ефесский, цитирует св. Григория Богослова, как авторитета. Седьмой вселенский собор неоднократно применяет к нему название «соименника богословия» (ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος)¹⁰⁵⁶. Но всего лучше христианская Церковь выразила свое уважение к св. Григорию, почтив его именем, одинаковым с великим таинником Христовым, «Богословом».

Некоторые слова и священные песнопения св. Григория, отличающиеся особенной торжественностью и священным величием, обратили на себя внимание церковных песнопевцев и открыли им в творениях Богослова богатый источник, из которого они в изобилии почерпали для своих священных песнопений. Таким образом, целые места из творений св. Назианзина вошли в богослужебные книги православной Церкви. Так, хвалебный гимн: «Тебе Бога хвалим», известный под именем св. Амвросия Медиоланского, в сущности, есть не что иное, как обработка и подражание хвалебно-молитвенному гимну св. Григория: «Πρὸς Θεόν»¹⁰⁵⁷. В канонах и стихирах, составленных на великие праздники Христовы и праздники святых известными песнопевцами, св. Иоанном Дамаскиным и Косьмой Маюмским, встречаются нередко буквальные заимствования из «слов» св. Григория. Например, в каноне св. Иоанна Дамаскина на св. Пасху постоянно встречаются выражения из «слов» св. Назианзина на тот же праздник: «Воскресения день, просветимся люди! Пасха Господня, Пасха!..» «Очистим чувства и узрим» и проч. «На божественней стражи богоглаголивый Аввакум да станет с нами» и пр. «Вчера спогребохся Тебе, Христе, совостаю днесь, воскресшу Тебе» и пр. «Сей нареченный и святой день, един суббот царь и господь, праздников праздник» и пр. и пр. В канонах на Рождество Христово и Богоявление, составленных св. Косьмой Маюмским, – точно такие же заимствования; например, первый ирмос: «Христос рождается, славите, Христос с небес, срящите» и проч. весь взят из «слова» св. Григория на тот же праздник. В церковной службе; на св. Пятидесятницу самая первая стихира между вечерними стихирами: «Пятидесятницу празднуем, и Духа пришествие, и предложение обещания» и проч. также взята из «слова» св. Григория на этот праздник¹⁰⁵⁸.

Кроме того, из похвальных «слов» св. Григория на память св. Маманта, св. Маккавеев, мучеников и других св. мужей многое вошло в церковные песнопения на память тех же св. мужей или других, подобных им, такова, напр., песнь: «человече Божий, верный рабе, строителю таин Божьих» и проч., которой Церковь ублажает своих святителей, достойно совершивших пастырское служение.

При такой важности и высоком значении и в богословском и в литературном отношении, творения св. Григория Богослова, естественно, очень скоро должны были обратить на себя серьезное внимание и возбудить к себе научный интерес и любознательность. И действительно, с ранних пор они сделались предметом самого внимательного изучения. Почти при жизни еще св. Григория творения его стали переводить на другие языки. Вслед за переводом Руфина на латинский язык, о котором мы недавно упомянули, в скором времени появились другие переводы и на другие языки, – сирийский, армянский и потом арабский¹⁰⁵⁹. С 5 века по Р. Хр. творения св. Григория сделались предметом изъяснений, и – нельзя не заметить – в разное время написано было столько комментариев, сколько едва ли было писано на произведения какого-либо другого из церковных писателей¹⁰⁶⁰. В особенности же литературный и научный интерес к произведениям св. Назианзина возрос и распространился с начала 16 века, со времени первого появления их в печати. С тех пор начало и не перестает появляться множество изданий, переводов и комментариев, свидетельствующих о непрерывном и глубоком интересе и уважении к бессмертным творениям великого Богослова.

Примечания

¹ - Д. Гусев. Ересь антитринитариев третьего века, стр. 57–58. Казань. 1872.

² - Все монархиане или антитринитарики различаются, обыкновенно, по двум направлениям – евионейскому (с преобладанием иудейского элемента) и патрипассианскому (с преобладанием элемента языческого), из которых главными представителями первого направления были: Феодот кожевник, Артемон, Берилл Бострский и Павел Самосатский, а второго – Праксей, Ноэт и Савеллий. Но оба эти направления, различные между собой в частностях, сходны в общих принципах и основных положениях. Подробное изложение антитринитарных систем см. в процитованном выше сочинении Д. Гусева.

³ - Tertullianus. *Adversus Praxeam*, cap. 2.

⁴ - Сюда относятся, напр., выражения Оригена относительно Логоса: Он – Бог чуждый (ἕτερος) Отца, Бог меньший (Origen *Commentar. In Johan.* t. 2, 51; cf. *Contr. Cels.* 8, 14); наименование Бога Отца «ὁ Θεός», Сына же – просто «Θεός» *Comment. in Johan.* 2, 2; Сын по существу отличен от Отца, *ibid.*, 2, 50); Он предвечно рождается от Отца, но Его рождение есть только акт воли Отца, иначе говоря, – творение (κτίσις), а не рождение, существа, так как последнее, по мнению Оригена, включает в себе понятие чувственного отличия от существа Отца (*De princip.*, 4, 28); Сын ниже Отца: Он ниже Его по началу своего Божества, так как источник Его Божества в Отце (*Comment. In Johan.*, 3, 618) и Отец есть Господь над Ним, как над слугой (*De orat.* 224 ; Он ниже Отца по познанию (*Comment. in Johan.* 32, 449; ограниченнее Его по власти (*De princip.*, 1, 8, 6; *Comm. in Johan.* 1, 14) и т. п.

⁵ - На основании многочисленных выражений в различных его сочинениях можно заключить, что он признавал Сына Божия Лицом отдельным от Отца и самостоятельным (*Comment. in Johan.* 1, 47), но в то же время таким же Богом, как и Бог Отец, отличным от Него только тем, что Он имеет свое начало в Отце, – рождается от Него (*De princip.*, 1, 2, 3), но рождается от

вечности (Comm. in Johan. 2, 55), непостижимым для нас образом (De princip., 1, 110), только во всяком случае без отделения и уменьшения в Боге (ibid., 4, 368); вследствие этого, Сын Божий, по представлению Оригена, одного естества с Богом Отцом, Он – Его естественный Сын (Comm. in Johan. 5, 99), Бог у Бога (ibid., 1, 47), едино с Богом Отцом (Comm. in Matth. 13, 19) и т. п.

⁶ - S. Athanas. Epistola de sententia Dionysii Alexandrini, cap. 4.

⁷ - Творения св. Григория Богослова в русском переводе, ч. 2, стр. 163.

⁸ - Один из современников и очевидцев событий тогдашней религиозной жизни, между прочим, рассказывает: «приходите вы в какую-нибудь лавку и спрашиваете: что стоит такая-то вещь? А лавочник тотчас начинает рассуждать о «рожденном и нерожденном». Вы спрашиваете: сколько оболов нужно заплатить за известный кусок хлеба? И в ответ слышите: Отец более или Сын? Готова ли ванна? -спрашиваете вы. А вам отвечают: Сын Божий сотворен из ничего». Св. Григорий Нисский в слове «о божестве Сына и Св. Духа».

⁹ - Socrates. Historia ecclesiastica, lib. 1, cap. 24.

¹⁰ - Творения св. Григория Богослова в русском переводе, ч. 2, стр. 232.

¹¹ - Там же, ч. 1, стр. 66.

¹² - Что такое представление о божественных Лицах в то время, действительно, существовало, – это видно, между прочим, из того, что антитринитари, будучи не в состоянии возвыситься до различия понятий существа и лица, понимали православное учение о трех равных Лицах в Божестве не иначе, как именно в смысле учения о «трех богах, и постоянно упрекали православных в тритеизме.

¹³ - Сущность учения Ария изложена в его двух письмах к Евсевию Никомидийскому (ap. S. Eriphan, Haeres. LXIX, с. 6; B. Theodorct., Histor. eccles., 1, 4) и к Александру, епископу александрийскому (ap. S. Athanas, De synod., с. 16 et S. Eriphan., op. cit., с. 7), а также в его сочинении » Θάλεια«,

отрывки которого сохранились у св. Афанасия в его Orat. contr. Arian. и в «Histor. ecclesiast.» Сократа.

¹⁴ - Достоверность этого мнения, между прочим, подтверждается тем, что Арий в своем письме к Евсевию Никомидийскому, сохранившемся у бл. Феодорита и св. Епифания, называет этого своего единомышленника «солукианистом» (συλλουκιανιστής).

¹⁵ - S. Athanas. Contra Arian. orat. 1, cap. 11, 15.

¹⁶ - Thalia apud S. Athanasium. Orat. 1, cap. 5, 9. Socrat. Historia ecclesiast., lib. 1, c. 5.

¹⁷ - В подтверждение такого представления о Логосе Арий приводит такие места из Нового Завета, в которых в отношении к Иисусу Христу употреблен глагол « ποιεῖν » (Деян. 2, 36, Евр. 3, 2), или где Он называется «первородным» (Кол. 1, 15), где, следовательно, Ему приписывается начало.

¹⁸ - S. Athanas. De synodis, c. 16.

¹⁹ - S. Athanas. Contr. Arian. or. 1, c. 5.

²⁰ - Ibid., orat. 2, c. 24.

²¹ - В доказательство того, что выражения: «слово» и «сила» в св. Писании употребляются не всегда в одном и том же смысле, и что под ними нет необходимости разуметь только ум и силу, неотделимые от божеского существа, но что они употребляются иногда и в метонимическом значении, Арий приводил некоторые примеры библейских выражений, напр., из книги пророка Иоиля (2, 25), где различные мелкие насекомые, истребляющие траву, называются «силой Божией». S. Athanas. Contr. Arian. or. 1, c. 5.

²² - S. Athanas. Contr. Arian. orat. 1, c. 35. И эту ложную мысль Арий старался утвердить на многочисленных свидетельствах св. Писания Нового Завета. Так, он ссылаясь на выражение евангелиста Луки (2, 52): Иисус преспеяше премудростью и возрастом, указывал на незнание Спасителя о месте погребения умершего Лазаря (Иоан. 11:34), на внутреннюю борьбу и слабость Его воли в виду предстоявших Ему страданий (Марк. 14:35–36; Лук. 22:42), также на то превознесение, какое Он, получил от Отца, как награду за жизнь

полную послушания Ему (Филип. 2:9), и т. п. места, где, вообще, выставляется некоторая ограниченность природы Иисуса Христа и зависимость Его от Отца (S. Athanas. Contr. Arian. orat. 3, с. 26 et 1, с. 43). Ошибка Ария в этом случае, очевидно, заключалась в том, что он, при своем буквальном понимании всего Писания, опустил из виду различие в Иисусе Христе двух естеств и, приписывая свойства Его человеческой природы природе божественной, видел в том доказательство своей теории изменяемости воли и, вообще, тварности и ограниченности Логоса.

²³ - S. Athanas. Contr. Arian. or. 1, с. 6.

²⁴ - Ibidem.

²⁵ - См. никейское вероопределение о Сыне Божиим.

²⁶ - Сведения относительно учения Маркелла сохранились главным образом у Евсевия Кесарийского, в его сочинениях «Contra Marcellium» и «De ecclesiastica theologia»; потом у св. Епифания в «Advers. haeres.», haer. 72; у бл. Феодорита в «Haeretic. fab.», lib. 2, cap. 10; у св. Афанасия в «De synod. arimin. et seleuc»; также у Сократа в «Hisor. eccles.», lib. 1, с. 36 и в «Histor. eccles.» Созомена.

²⁷ - Eusebius Contra Marcellum, lib. 1, cap. 1; lib. 2, cap. 1 et 2. De ecclesiast. theologia, lib. 2, с. 11 et 15.

²⁸ - Eusch. De ecclesiast. theolog., lib. 3, с. 3; lib. 2, 9. Contr. Marcell., lib. 2, с. 2.

²⁹ - Contr. Marcell., lib. 2, с. 1 et 3. De ecclesiast. theolog., lib. 3, с. 2.

³⁰ - Contr. Marcell., lib. 1, с. 1; lib. 2, с. 1.

³¹ - Cf. S. Athanas. De synod., с. 26. S. Epiphan. Advers. haeres., haer. 71. Socrat. Hisor. eccles., lib. 2, е. 18. S. Hilar. De trinit, lib. 7, с. 3–7. Fragam. 2, 5. 12. De synod., с. 38. 39. B. Theodoret. Haeretic fab 2, с. 11.

³² - Впрочем, мнения относительно образа мыслей Евсевия Кесарийского в церковной литературе далеко не одинаковы. Из древних церковных писателей св. Афанасий смотрит на него с некоторым подозрением; прямее и строже смотрят на него св. Епифаний и бл. Иероним. В новейшее время одни причисляют

его к арианской партии (Петавий, Бароний, Клерк, Мёлер и др.), другие – к партии православной (Монтакуций, Булл, Каве и др.). Но большинство немецких писателей не относят его ни к той, ни к другой партии [Мартини, Баур, Генелль и др.] и смотрят на его воззрения, как на выражение неопределенных и неустановившихся мнений по вопросам Церкви того времени. (J. A. Dorner. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste*. Th. 1. S. 792–793 Berlin. 1851).

³³ - Eusebius. *Demonstr. evang.*, 4, 15; 5, 1.

³⁴ - Ibid., 4, 3.

³⁵ - Ibid., 5, 1.

³⁶ - Ios. Schlicke. *Dogmengeschichte der palästinischen Zeit (325–787 n. Chr.)*, S. 170. Münster. 1866.

³⁷ - S. Hilar. *De synod.*, 88.

³⁸ - S. Athanas. *De synod.*, с. 53.

³⁹ - Большую часть этого сочинения передает нам св. Епифаний в своем сочинении «*Adversus haereses*», 76.

⁴⁰ - Απολογία Евномия изложена в «*Bibliotheca graeca*» Fabricii, Vol. 8; о втором же сочинении – «*Εκθesis*» - упоминает Сократ в своей «*Historia eccles.*», lib. 5, с. 10. Кроме того, большая часть сочинений Евномия известна из сочинений, написанных против него св. Василием Великим (5 книг) и св. Григорием Нисским (12 книг).

⁴¹ - *Apologia Eunomii*, с. 8.

⁴² - Ibid., с. 10.

⁴³ - Эти слова Сократ передает как буквальные выражения Евномия. *Histor. eccles.*, lib. 4, с. 7.

⁴⁴ - S. Gregor. Nyssen. *Advers. Eunom. Orat.* 10, p. 670 (edit. Paris).

⁴⁵ - Dorner по поводу такого представления Евномия о Божестве, между прочим, совершенно справедливо замечает, что «*πρώτον κινῶν*» Аристотеля гораздо выше евномианской идеи об абстрактном и неопределенном бытии (ὄν), какую мы видим и у неоплатоников (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von*

der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste. Th. 1. S. 859, Anm. 9).

⁴⁶ - S. Epiphan. Advers. haeres., 76, c. 2. B. Theodoret. Hist. eccles. 2, c. 24. Socrat. 2, c. 35; Sozom. 4, c. 12.

⁴⁷ - Таким образом, в отличие от Ария, Евномий учил, что все преимущества перед прочими тварями Логос получил не за свои добродетели на земле, а при самом творении Его.

⁴⁸ - Baur. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, S. 489. Leipzig. 1865. Cf. Schwane. Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 217.

⁴⁹ - Orat. 31 sive 5 de theologia.

⁵⁰ - Сюда принадлежал, между прочим, Евстафий Севастийский, которому Сократ в своей «Historia ecclesiast». (lib. 2, c. 45) приписывает следующие слова: ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.

⁵¹ - S. Greg. Theol. Orat. 31, n. 5, col. 137 (edit. Migne).

⁵² - S. Athanas. Contr. Arian. orat. 3, c. 15.

⁵³ - Epist. ad Serapionem, 1, c. 1. Св. отец называет последователей этой партии «тропиками», потому что они объясняли выражения св. Писания о Духе Святом тропами и фигурами.

⁵⁴ - B. Theodoret. Histor. eccles., lib. 2, c. 6; Haeret. fab., lib. 4, c. 5. Sozomen. Histor. eccles., lib. 4, e. 27.

⁵⁵ - Восьмой член никео-цареградского символа веры.

⁵⁶ - S. Athanas. De synod., cap. 47.

⁵⁷ - Contr. Arian. orat. 1, c. 26; or. 2, cc. 24, 25, 29 et 71.

⁵⁸ - Ibid., or. 2, c. 21.

⁵⁹ - Orat. 2, cc. 19, 20, 26 et 52; or. 3, cc. 9 et 52. De decret. Nic. Syn., cc. 6, 8, 9, 10 et cet.

⁶⁰ - Contr. Ar., or. 2, c. 22.

⁶¹ - Ibid., or. 1, c. 28.

⁶² - Contr. Arian. orat. 2, c. 35; or. 4, c. 1.

⁶³ - De decret. Nic. syn., c. 24; Contr. Ar. orat. 2, c. 33.

⁶⁴ - Ibid., orat. 1, c. 10; or. 2, c. 32.

- ⁶⁵ - Ibid., orat. 1, с. 20; or. 2, с. 35; Epist. ad Serapion 2, с. 6.
- ⁶⁶ - Contr. Arian. orat. 3, с. 62.
- ⁶⁷ - Ibid., с. 66.
- ⁶⁸ - Ibid., orat. 1, с. 29, 58; or. 3, с. 61.
- ⁶⁹ - Ibid., or. 1, с. 11 sqq.
- ⁷⁰ - Ibid., or. 4, с. 24 sqq.
- ⁷¹ - Ibid., orat. 1, с. 14.
- ⁷² - Ibid., orat. 1, с. 19.
- ⁷³ - Ibid., orat. 1, с. 14.
- ⁷⁴ - Ibid., orat. 1, с. 29.
- ⁷⁵ - Сюда относятся места: Евр. 3:2; Колос. 1:13; Матф. 11:27; 28:18; Иоан. 5:22; 10:18; 14:18; Деян. 2:36; Евр. 1:4; Иоан. 1:12; Римл. 7:29 и др.
- ⁷⁶ - Ibid., or. 1, с. 58; or. 3, с. 36.
- ⁷⁷ - Полное опровержение арианских толкований этих мест и собственные объяснения св. Афанасия излагаются в Contr. Arian. orat 2, сс. 1, 4–11, 61–64; orat. 3, сс. 35–40 et cet.
- ⁷⁸ - Все эти выражения можно видеть в различных местах творений св. Афанасия, например, в Contr. Arian. orat. 3, сс. 1–10; orat. 2, с. 33; Epist. 2 ad Serap., с. 9; orat. 1, с. 38 et 39; or. 2, с. 22–24; orat. 3, сс. 4, 5, 7–14, 36; Epist. 2 ad Serap. сс. 2–5; Epist. ad Episcop. Aeg. et Lyb., сс. 13–18; Epistt. ad Adelphium, ad Maximum; De synod., сс. 49, 50 et cet.
- ⁷⁹ - Возражения еретиков с подробными опровержениями их излагаются у св. Афанасия в Orat. 3 contr. Arian., сс. 27–58, отчасти в Epist. 2 ad Serap., и преимущественно в его книге De incarnat. Verbi et contr. Arian», которая почти вся состоит из подобного рода возражений и опровержений.
- ⁸⁰ - Contr. Arian. or. 2, с. 41.
- ⁸¹ - Orat. 1, с. 38.
- ⁸² - Ibid., с. 42.
- ⁸³ - Ibid., orat. 1, с. 49; ef. or. 2, с. 18.
- ⁸⁴ - Ibid., or. 3, с. 14.

⁸⁵ - Ibid., or. 1, с. 51. Подробное изложение полемики св. Афанасия с арианами и раскрытие православного учения о Сыне, Божиим можно читать в сочинении Ловягина: «О заслугах св. Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством». СПб. 1850.

⁸⁶ - Epist. ad Serapion. 1, с. 31.

⁸⁷ - Ibid., с. 32.

⁸⁸ - Ibid., с. 16.

⁸⁹ - Ibid., с. 20.

⁹⁰ - Эту мысль, св. Афанасий раскрывает в своих «письмах к Серапиону», очевидно, в противовес савеллианам.

⁹¹ - Epist ad Afros, с. 4: ἡ ὑπόστασις οἷσα ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλον σημαίνον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.

⁹² - Так, он совершенно справедливо находит савеллианским следующее выражение: «Бог Отец и Сын – по лицу одно, только по имени двое» (ὑποστάσει μὲν ἓν, ὀνόματι δὲ δύο). Contr. Arian. oral. 4, с. 25.

⁹³ - Contr. Ar., orat. 1, с. 20.

⁹⁴ - Ibid., orat. 4, с. 2.

⁹⁵ - ibid., cap. 30.

⁹⁶ - Ibid., cap. 10.

⁹⁷ - Ibid., orat. 3, с. 15; or. 2, с. 41; or 3, с. 5; or. 4, с. 3.

⁹⁸ - Ibid., orat. 3, с. 3 et 4.

⁹⁹ - Ibid., oral. 3, с. 11.

¹⁰⁰ - S. Basilius M. Epist. 234, с. 2.

¹⁰¹ - Epist. 235, с. 2.

¹⁰² - Epist. 233, с. 2.

¹⁰³ - S. Basilius M. Adversus Eunomium, lib. 1, 5.

¹⁰⁴ - Epist. 234, с. 1. В этом пункте св. Василий, по-видимому, расходится с св. Афанасием, который, в противоположность арианам, совершенно отделившим свойства от существа Божия и отрицавшим всякое знание о Боге, утверждали, что существо в Боге и свойства составляют одно и то же. Но в сущности его точка зрения на существо и свойства Божии та же, что и у св. Афанасия: он отличает в Боге существо

или внутреннюю природу от свойств или проявлений этого существа во вне не в отношении к Самому Богу, а только в отношении к духу, познающему Его. В этом смысле различие между существом и свойствами в Боге допускал и св. Афанасий.

¹⁰⁵ - Advers. Eunom., 1. 1, с. 5.

¹⁰⁶ - S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunotnium, 1. 12, p. 920 (edit. Migne, tom. 45 Patrolog. curs, compl.).

¹⁰⁷ - S. Basil. M. Advers. Eunom., 1. 1, с. 5. Cf. Epist. 234.

¹⁰⁸ - Ibid., с. 7.

¹⁰⁹ - Ibid., с. 7 et 8.

¹¹⁰ - Ibid., с. 7. Cf. Epist. 189.

¹¹¹ - Ibid., lib. 2, с. 29.

¹¹² - S. Gregor. Nyssen. Contr. Eunom., lib. 12, p. 1069.

Утверждая, что такое мысленное деление представлений о Боге составляет для человеческого духа единственное средство к тому, чтобы приблизиться к более или менее ясному понятию о самом Его существе, св. Григорий, без сомнения, этим не хочет отрицать действительного значения свойств в существе Божьем; напротив, прямо предполагает, что все, что мыслится частичного и различного о Боге, имеет большее или меньшее соответствие себе в самом Его существе.

¹¹³ - Ibid., col. 1081.

¹¹⁴ - S. Basil. M. Advers. Eunom., 1. 1, с. 11.

¹¹⁵ - Ibidem. Cf. S. Gregor. Nyssenus. Contr. Eunom., lib. 12, p. 919.

¹¹⁶ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib. 2, с. 32.

¹¹⁷ - S. Basil. M. Epist. 8, с. 2 et 3.

¹¹⁸ - S. Gregor. Nyssenus. Contr. Eunom., 1. 12, p. 953.

¹¹⁹ - Ibid., p 945.

¹²⁰ - Ibid., p. 936 et seqq.

¹²¹ - S. Basil. M. Epist. 235, с. 3.

¹²² - S. Basil M. Advers. Eunom., lib. 1.

¹²³ - Св. Василий Великий подробно и весьма основательно опроверг евномианские заблуждения о Сыне и Св. Духе в пяти книгах своего «Анатрептика против Евномия» и в «Послании к

Амфилохию, епископу иконийскому, о Св. Духе»; а св. Григорий Нисский написал «12 книг против Евномия», «Слово о Св. Духе против македониан» и, кроме того, изложил учение о Сыне и Св. Духе во многих других местах своих творений.

¹²⁴ - S. Basil. M. Adveis. Eunom., lib. 3, cap. 4 Cf. Gregor. Nyss. Contr. Eunom., lib. 1, p. 311.

¹²⁵ - S. Gregor. Nyssenens. Contr. Eunom., lib. 1, p. 310 et sqq. Cf. S. Basil. M. Adveis. Eunom., 1. 3. c. 2.

¹²⁶ - S. Gregor. Nyss. Orat, de Spiritu Sancto advers. Pneumatom. Macedon, cap. 6.

¹²⁷ - S. Gregor. Nyss. Contr. Eunom., lib. 3 p. 344.

¹²⁸ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib 3, cap 7. S. Gregor. Nyss. Contr. Eunom., lib. 1, p. 327.

¹²⁹ - S. Basil. M. Advers. Eunom., 1. 3, c. 3 el sqq.

¹³⁰ - S. Basil. M. De Spiritu Sancto, c. 21.

¹³¹ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib. 3, c. 3.

¹³² - S. Basil. M. De Spiritu Sancto, c. 19.

¹³³ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib. 3, c. 2.

¹³⁴ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib. 5, p. 713 (Migne, Patrol, curs compl., t. 29) .

¹³⁵ - Ibid., p. 712.

¹³⁶ - S. Basil. M. Epist. 8.

¹³⁷ - Ibid.; cf. Advers. Eunom., 1. 3, cap. 4.

¹³⁸ - S. Basil M. De Spir. Sancto, cap. 16.

¹³⁹ - Ibid., c. 18.

¹⁴⁰ - Ibid., c. 16.

¹⁴¹ - Ibidem.

¹⁴² - S. Basil. M. Advers Eunom., lib. 5, p. 717.

¹⁴³ - S. Basil. M. De Spir. Sanct., c. 19.

¹⁴⁴ - Ibid., c. 24.

¹⁴⁵ - S. Basil. M. Advers Eunom., 5, p. 720.

¹⁴⁶ - S. Gregor. Nyss. Contr. Eunom., lib. 1 p. 384.

¹⁴⁷ - S. Basil. M. De Spir. Sanct., c. 2.

¹⁴⁸ - Ibid., c. 4.

¹⁴⁹ - Св. Василий Великий приводит множество примеров из св. Писания, доказывающих безразличное употребление предлогов ἐκ, διὰ и ἐν в отношении к каждому Лицу Св. Троицы. *De Spiritu Sancto*, с. 5.

¹⁵⁰ - S. Basil M. *De Spir. Sancto*, cap. 5.

¹⁵¹ - S. Gregor. Nyss. *De Spir. Sancto advers Maced.* с 17.

¹⁵² - Ibid., cap. 17.

¹⁵³ - Ibidem.

¹⁵⁴ - Ibid., с. 18.

¹⁵⁵ - Ibidem.

¹⁵⁶ - S. Basil. M. *De Spir. Sancto*, с. 10; cf. с. 19.

¹⁵⁷ - Ibid., с. 10.

¹⁵⁸ - Ibid. с. 13.

¹⁵⁹ - Ibidem.

¹⁶⁰ - Ibid. с. 14.

¹⁶¹ - Ibidem.

¹⁶² - S. Gregor. Nyss. *De Spir. Sancto advers Maced.* с 11.

¹⁶³ - Ibid., с 12.

¹⁶⁴ - Ibid., с 13.

¹⁶⁵ - S. Basil M. *De Spir. Sancto*, cap. 25, p. 173 (Migne, *Patrol, curs, compl.*, t. 32).

¹⁶⁶ - Ibid., p. 176.

¹⁶⁷ - Ibid., p. 72.

¹⁶⁸ - Ibid., p. 174.

¹⁶⁹ - Ibid., p. 175 et seqq.

¹⁷⁰ - S. Basil. M. *De Spir. Sanct.*, cap. 18; cf. *Advers. Eunom.*, 1. 5, p. 737 (Migne, *Patrol, curs, compl.*, t. 29).

¹⁷¹ - Говоря о явлении Духа Святого через Сына, св. отцы, очевидно, разумели в этом случае не причинную зависимость Духа от Сына, не вечное от Него исхождение, а только временное Его посольство в мире, как это можно видеть из многочисленных мест, где единственным источником бытия Духа представляется Отец (наприм., S. Basil. M. *Episl.* 38, p. 329, apud Migne tom. 32. S. Gregor. Nyss. *De commun. notion.*, p. 180, ap.

Migne t. 45, et cet. Равным образом наименования: «Христов» и «сыновний» св. отцы усвоили Духу Святому, очевидно, на основании единства и нераздельности Его с Сыном по естеству и познаваемости, по которым нельзя представлять отдельно ни Сына без Духа, ни Духа без Сына (S. Basil. M. De Spir. Sanct., cap. 18 et cet.).

¹⁷² - S. Basil. M. Advers. Eunom., 1. 5, p. 761.

¹⁷³ - S. Gregor. Nyss. De oratione dominica, or. 3, p. 1169 (Migne, t. 44).

¹⁷⁴ - S. Basil. M. Epistola 38.

¹⁷⁵ - Epist. 38, cap. 2 et 3.

¹⁷⁶ - Epist. 236, cap. 6.

¹⁷⁷ - Advers. Eunom., 1. 4, p. 285 (ed. Paris, 1721).

¹⁷⁸ - Epist. 38, c. 3.

¹⁷⁹ - Epist. 38, c. 3 et 4. Cf. Advers. Eunom., 1. 2, c. 28.

¹⁸⁰ - Epist. 38, c. 3.

¹⁸¹ - Ibid., cap. 5.

¹⁸² - Ibid., cap. 7.

¹⁸³ - Ibid., c. 4.

¹⁸⁴ - Epist. 8, c. 2.

¹⁸⁵ - De Spir. Sanct., c. 1.

¹⁸⁶ - Homil. 24, 3.

¹⁸⁷ - Homil. 24, 4.

¹⁸⁸ - Epist. 189, 8.

¹⁸⁹ - S. Gregor. Nyss. Ad Ablabium, p. 125 (ed. Migne, t. 45).

¹⁹⁰ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib. 5, cap. 5.

¹⁹¹ - S. Gregor. Nyss. Ad Ablabium, p. 117 et 120.

¹⁹² - Ibid., p. 120 et sqq.

¹⁹³ - S. Basil. M. Advers. Eunom., lib. 4, p. 283 (ed Paris 1721; cf. ibid., lib. 1, c. 15, p. 227, 228).

¹⁹⁴ - Ibid., 285.

¹⁹⁵ - Epist. 230, c. 6.

¹⁹⁶ - Ibid.

¹⁹⁷ - Epist. 38, c. 4.

- ¹⁹⁸ - Advers. Eunom., lib. 1, c. 15.
- ¹⁹⁹ - Ibid., c. 22 et 23.
- ²⁰⁰ - Ibid., c. 20.
- ²⁰¹ - S. Gregor. Nyss. Ad Ablabium, p. 134 sqq.
- ²⁰² - S. Athanas. Contr. Arian. or. 1, c. 5; De synod., c. 16.
- ²⁰³ - S. Epiphanius. Advers. haeres., lib 69, cap. 19. B. Theodoret. Op. t. 4; Dial. 3, p. 117. S. Athanas. Contr. Apollinar., lib. 2, c 3; 1. 1, c. 13; S. Gregor. Nyss. Contr. Eunom., 1. 2, pp. 545, 548–549. (Migne, t. 45).
- ²⁰⁴ - S. Athanas. Contr. Arian. or. 2, c. 70; or. 4, c. 6.
- ²⁰⁵ - Ibid., or. 1, cc. 49, 59 et 61; or. 11, c. 67.
- ²⁰⁶ - Ibid., or. 4, cc. 31, 35 et 36.
- ²⁰⁷ - Ibid., or. 3, cap. 46 et 57.
- ²⁰⁸ - Свое учение по данному вопросу Аполлинарий изложил в сочинении: «Απόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπων». Сочинение это упоминается только у св. Григория Нисского в его сочинении: «Antirrheticus adversus Apollinarem» cap. 2). Кроме этого источника, многочисленные фрагменты из сочинения Аполлинария можно найти у A. Mai. Collect nov. patr vet. T. 7; S. Gregor. Naz. Epist. ad Cledon, ad Nectar.; S Athanas. Contr. Apollinarist., lib. 1. et 2; S. Epiphan. Advers haeres.; B. Theodoret. Haer. fab. 4, 8 et Dialog. 1, 2, 3; Catena 'patr, graecor. in S. Iohan.; также в «Hist. eccles». Socrat. et Sozom.; Leont. Bisant. Advers fraud, apollinarist. и др. На русском языке, подробное и обстоятельное изложение аполлинарианской системы можно читать в статье проф. А. Лебедева: «Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики», помещенной в «Христ. Чтении» за 1878 г.
- ²⁰⁹ - S. Gregor. Nyss. Antirrheth., c. 46, p. 1233; cap. 7, p. 1147.
- ²¹⁰ - B. Theodoret. Dial. 2, p. 85. A. Mai. Collect, nov. patr. vet., p. 301. T. 7.
- ²¹¹ - S. Gregor. Nyss. Antirrheth., c. 40, p. 1213; c. 41, p. 1217.
- ²¹² - S. Athanas. Contr. Apollin., lib. 1, c. 2; S. Gregor. Nyss. Antirrheth., c. 10, p. 1144.
- ²¹³ - S. Athanas. Contr. Apoll., 1. 1, c. 14; c. 2; 1. 2, c. 6.

- ²¹⁴ - A. Mai. Coll nov. patr. vet., c. 1, p. 70. T. 7.
- ²¹⁵ - S. Athanas. Contr. Apoll., lib. 2, c. 8. 6; 1. 1, c. 2.
- ²¹⁶ - Ibid., lib. 2, c. 9.
- ²¹⁷ - S. Gregor. Nyss. Antirrheth., c. 45, p. 1232.
- ²¹⁸ - Ibid., c. 57, p. 1261.
- ²¹⁹ - Ibid., c. 42, p. 1220.
- ²²⁰ - Leont. Bisant. Advers. Fraud. apollinarist., p. 148.
- ²²¹ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 49, p. 1241.
- ²²² - Ibid., c. 36, p. 1204–1205.
- ²²³ - B. Theodoret. Haeres. fab. 4, 8. S. Gregor. Nazianz. Epist. ad Nectarium.
- ²²⁴ - S. Gregor. Nyss. Antirr., cc. 34, 35 et 56, pp. 1197, 1200 et 1260; S. Gregor. Nazianz. Epist. ad Cledon. 2.
- ²²⁵ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 46; S. Athan. Contr. Apoll., 1. 2, c. 16; Leont. Bisant. Op. citat., p. 131.
- ²²⁶ - B. Theodor. Dial. 2, p. 85–86.
- ²²⁷ - Leont. Bisant. Op. cit., pp. 130, 139 et 143.
- ²²⁸ - B. Theodor. Dial. 2, p. 85.
- ²²⁹ - B. Theodoret. Dial. 1, p. 35.
- ²³⁰ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 58, p. 1265 et 1268; Caten. in S. Johan. c. 9, vers. 33 et 35, p. 288–289.
- ²³¹ - B. Theodoret. Dial. 1, p. 35; Dial. 3, p. 129.
- ²³² - Ibid., p. 128; S. Gregor. Nyss, Antirr., c. 38, p. 1196.
- ²³³ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 23, p. 1172; c. 24, p. 1173 et 1176; c. 28, p. 1184–1185; c. 29, p. 1188; c. 52, p. 1248; c. 57, p. 1261 et 1265; c. 58, p. 1265; B. Theodor. Dial. 2, p. 86; 3, p. 128; S. Gregor. Nasians. Epist. ad Cledon. 2.
- ²³⁴ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 41, pp. 1217. 1220; c. 40 p. 1213; Leont. Bizant., op. cit., p. 131. 148; S. Athan. Contr. A poll. 1. 1, c. 2, p. 1096. Caten. in S. Johan. c. 14, v. 7., p. 356.
- ²³⁵ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 33, p. 1209.
- ²³⁶ - S. Athanas. Contr. Apoll., 1. 1, c. 2, p 1096; 1. 2, c. 11, p. 1149.
- ²³⁷ - Ibid., lib. 2, cc. 2, 6, 8 et 11.

- ²³⁸ - Caten. in S. Johan, c. 19, v 30, p. 443; c. 15, v. 7, p. 380.
- ²³⁹ - Ibid., c. 6, vv. 28–29, p. 181; S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 41, p. 1220.
- ²⁴⁰ - Caten. in S. Johan, c. 15, vv. 8–11, p. 381–382; v. 16, p. 384–385.
- ²⁴¹ - S. Athanas. Contr. Apoll., 1. 1, c 2, p. 1096; S. Epiphan. Advers. haeres , 1. 3, c. 2; B. Theodor. Haeres. fab. 4, p. 185. Opp. t. 4; Hist, ecel., 1. 5, c. 5, p. 503. Opp. t. 3.
- ²⁴² - Leont Bisant. Op. cit., p. 129.
- ²⁴³ - Ibidem.
- ²⁴⁴ - Ibid., p. 130.
- ²⁴⁵ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 27, p. 1181.
- ²⁴⁶ - S. Epiphan. Advers. haer., 77, c. 34, p. 1028.
- ²⁴⁷ - S. Athanas. Contr. Apoll., 1. 1, c. 20, p. 1128.
- ²⁴⁸ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 2, p. 1128.
- ²⁴⁹ - Ibid., c. 22, p. 1169; c. 7, p. 1137.
- ²⁵⁰ - Ibid., c. 23, p. 1172.
- ²⁵¹ - Ibid., c. 35, p. 1201.
- ²⁵² - Ibid., c. 23, p. 1172.
- ²⁵³ - S. Athanas. Contr. Apoll., 1. 1, c. 17, p. 1124.
- ²⁵⁴ - Ibid, c. 17, p. 1124–1125; c. 14, p. 1117; 1, 2, c. 15, p. 1156–1157; c. 16, p. 1160.
- ²⁵⁵ - Ibid., 1. 2, c. 17, p. 1161; S Gregor. Nyss. Antirr., c. 17, p. 1153–1156.
- ²⁵⁶ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 30, p. 1189.
- ²⁵⁷ - S. Athanas. Contr. Apollin., 1. 2, c. 9, p. 1145; c. 6, p. 1141; 1. 1, c. 15, p 1120.
- ²⁵⁸ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 15, p. 1235.
- ²⁵⁹ - S. Athanas. Contr. Apollin., lib. 2, c 7, p. 1104.
- ²⁶⁰ - S. Gregor, Nyssen., Antirr., c. 10, p. 1144.
- ²⁶¹ - Ibid., c. 16, p. 1153.
- ²⁶² - S. Athanas. Contr. Apoll., lib. 2, c. 11, p. 1149.
- ²⁶³ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 41, p. 1217.
- ²⁶⁴ - Ibid., p. 1220.

- ²⁶⁵ - Ibid., pp. 1217 et 1220; S. Epiphan. Adv haer., 77.
- ²⁶⁶ - S. Athanas. Contr. Apollin., lib. 1. c. 19, p. 1125.
- ²⁶⁷ - Ibid., c. 20, p. 1128.
- ²⁶⁸ - Ibid., c. 20, p. 1128–1129; S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 30, p. 1189.
- ²⁶⁹ - S. Athanas. Contr. Apollin., lib. 1, c. 20, p. 1128.
- ²⁷⁰ - S. Gregor. Nyss. Antirr., cc. 13, 15, 30, 50; S. Athnnas. Contr. Apoll., lib. 1 et. 2.
- ²⁷¹ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 41, p. 1217.
- ²⁷² - S. Athanas. Contr. Apoll., lib. 2, c. 9, p. 1145.
- ²⁷³ - S. Epiphan. Adv. haer., 77, c. 34, p. 1028.
- ²⁷⁴ - Ibid , cap. 35, p. 1029.
- ²⁷⁵ - S. Epiph. Adv. haer., 77, c. 18, p. 1011; S. Athan. Contr. Apoll., 1. 1, c. 4, p. 1097.
- ²⁷⁶ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 54, p. 1256.
- ²⁷⁷ - S. Athanas. Contr. Apoll., 1, 2, c. 5, p. 1140.
- ²⁷⁸ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 50, p. 1245.
- ²⁷⁹ - Эти объяснения с особенной подробностью развиты – как мы увидим ниже -св. Григорием Богословом.
- ²⁸⁰ - S. Athanas. Contr. Apoll., lib. 2, c. 7, p. 1144.
- ²⁸¹ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 2, p. 1128.
- ²⁸² - Ibid., c. 20, p. 1180.
- ²⁸³ - S. Athanas. Contr. Apoll., lib. 2, c. 6, p. 1141.
- ²⁸⁴ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 32, pp. 1193 et 1196; c. 43, p. 1225.
- ²⁸⁵ - S. Epiphan. Adv. haer., c. 17, p. 1010.
- ²⁸⁶ - S. Athan. Contr. Apoll., lib. 2, c. 18, p. 1101; S. Epiphan. Adv. haer., c. 18, p. 1011–1012; c. 32, p. 1026.
- ²⁸⁷ - S. Epiphan. Adv. haer., c. 32, p. 1026.
- ²⁸⁸ - S. Gregor. Nyss. Antirr., c. 55, p. 1260.
- ²⁸⁹ - S. Athanas. Contr. Apoll., lib. 1, c. 6, p. 1101.
- ²⁹⁰ - В каком году родился св. Григорий, – с точностью неизвестно, и мнения различных ученых относительно этого предмета различны. Свиды, основываясь на свидетельстве, бл.

Иеронима, по которому св. Григорий умер 90-летним старцем в 13-й год царствования Феодосия Великого (т. е. в 392 г.), полагает, что он родился в 300 или 301 году (Lexic., t. 1, p. 497). Но это предположение не согласно с некоторыми данными в самих творениях Богослова, именно – с теми местами, где он говорит, что отправился в Афины в то время, когда «еще не опушились его ланиты», («Стихотворение о своей жизни», стр. 9, ч. 6, по русск. перев., что там он встретился с императором Юлианом, – а этот последний, как известно, был в Афинах в 355-м году, – и что он оставил Афины на 30-м году (там же, стр. 12). Пагий, соглашаясь с мнением Свиды, в оправдание его указывает на то, что упоминаемый св. Григорием 30-й год нужно относить ко времени не жизни его, а занятий (Critica in Annales Baronii, 354. 11. 12. 13. t. 1, p. 481). К тому же 300-му году относит рождение св. Григория и Ле-Клерк (Bibliothèque universelle de l'année 1690, p. 2). Но Ульман, принимая во внимание, с одной стороны, год смерти отца Григория (374-й) и 45-летие служения его в священном сане, – о чем засвидетельствовал сын его в своем похвальном ему слове, – с другой – слова его: «ты не живешь еще столько на свете, сколько прошло времени, как я приношу жертву Богу» (св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни», стр. 21), сказанные им в то время, когда он убеждал сына разделить с ним бремя епископского служения, – считает годом рождения св. Григория 329-й или 330-й (Gregorius von Nazianz der Theologe, S. 551–552. Darmstadt. 1825). Монто же, в том соображении, чтобы рождение св. Григория не совпадало со временем служения его отца в священном сане, отнес его на 325-й год (Revue critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Gregoire de Nazianze et a son siecle, p. 14. Paris. 1878).

²⁹¹ - Св. Григория Богослова «Стихи о самом себе». Русск. перев., ч. 4, стр. 294–295. При изложении биографических сведений о св. Григории Богослове мы будем цитировать его творения по русскому переводу: 1 ч. издан. 1843 г., 2, 3 и 4 ч. изд. 1844 г., 5 ч. изд. 1847 г. и 6 ч. изд. 1848 г.

²⁹² - В одно время, по словам самого св. Григория, в ночном видении ему предстали две прекрасные девы в белых одеждах и одинаковых лет, из которых одной было имя «Чистота», а другой – «Целомудрие»; они убеждали его посвятить себя девственной жизни. Св. Григория Богослова «Плач о страданиях души своей»; ч. 4, стр. 311–312.

²⁹³ - Отец его был епископом г. Назианза.

²⁹⁴ - Творения св. Григория Богослова, ч. 4, стр. 66.

²⁹⁵ - В. Hieronym. De viris illustribus, с. 113, р. 203.

Первоначальное же образование в красноречии св. Григорий получил во время пребывания у родителей под руководством своего дяди Амфилохия (отца св. Амфилохия, епископа иконийского), которого он называет «великим», «прекрасным храмом витийства», «обладавшим пламенным красноречием», «превосходившим в этом всех каппадокиан». Твор. св. Григория Богослова, ч. 5, стр. 353–355 (см статью Н. Барсова: «Св. Григорий Богослов, как проповедник» в «Христ. чтении» за 1886 г., сентябрь-октябрь, стр. 318).

²⁹⁶ - C. Ullmann Gregorius von Nazianz der Theologe, S. 25.

²⁹⁷ - L. Montaut. Revue critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Gregoire de Nazianze et a son siecle, p. 27.

²⁹⁸ - C. Ullman. Op. citat., S. 28.

²⁹⁹ - Творен. св. Григория Богослова, ч. 4, стр. 73.

³⁰⁰ - Там же, стр. 74.

³⁰¹ - Между учителями, которых слушали в Афинах св. Григорий и Василий особенно известны риторы и софисты Гимерий и Проэрезий. Socrat. Histor. eccles., lib. 6, с. 26.

³⁰² - Творения св. Григория Богослова, ч. 4, стр. 75.

³⁰³ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» ч. 6, стр. 20.

³⁰⁴ - Творения св. Григория Богослова, ч. 4, стр 77.

³⁰⁵ - L. Montaut. Revue critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Gregoire de Nazianze et a son siecle, pp. 37–45.

³⁰⁶ - S. Gregorii Theologi Opp. Orat. 20, n. 12, col. 1080 (edit. Migne, t 35).

³⁰⁷ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» ч. 6, стр. 13.

³⁰⁸ - Там же, стр. 20.

³⁰⁹ - Там же, стр. 14.

³¹⁰ - Архим. Агапит. Жизнь св. Григория Богослова, архиепископа константинопольского, и его пастырская деятельность, стр. 11–32. СПб. 1866.

³¹¹ - Св. Григория Богослова «Стихи о себе самом» Русск. перев., ч. 4, стр. 288.

³¹² - Плодом этих занятий св. Григория и Василия были выписки, сделанные ими из экзегетических сочинений Оригена, известные под именем « Φιλοκαλία" (S. Gregorii Theologi. Epist. 87. Cf. Socrat. Histor. cedes., 1. 6, с. 26.).

³¹³ - В те времена такого рода избрания и посвящения в священный сан были возможны и повторялись не редко. Целый ряд таких примеров из 4 и 5 вв. можно видеть у Bingham'a в его Anliqq. eccles., lib. 4, с. 7, vol. 2, p. 189 et sq.

³¹⁴ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 20.

³¹⁵ - Слово 3-е (по русск. перев.).

³¹⁶ - По этому поводу было сказано св. Григорием слово 6-е (по русск. перев.).

³¹⁷ - К этому периоду жизни св. Григория относятся его первые три слова (по русск. перев.); потом «два обличительны слова против Юлиана» (по русск. перев. 4-е и 5-е), написанных им по поводу смерти последнего.

³¹⁸ - Письмо к св. Василию (по русск. перев. 11).

³¹⁹ - По этому поводу были написаны св. Григорием 3 письма к Евсевию (по русск. пер. 12, 13 и 14).

³²⁰ - Того и другую св. Григорий почтил похвальными словами (по русск. перев. 7 и 8).

³²¹ - Некоторые из западных писателей, наприм., Вильмен (M. Willemain. Tableau de l' eloquence chretienne au 4-e Siecle

Paris, 1851, Гренье (A. Grenier. La vie et les poesies de S. Gregoire de Nazianz), Шубах (Matth Schubach. De b. patris Gregorii Theologi carminibus commentatio patrologica. 1871.), Монто (Montaut- Op. cit., сар. 3) и др., обратили серьезное внимание на это душевное настроение св. Григория, назвав его – хотя неправильно – «меланхолическим». Но, кажется, ни одному из них не удалось вполне объяснить его происхождение и характер (см. соч. А. Говорова: «Св. Григорий Богослов, как христианский поэт». Казань. 1886). Из всех их, однако, Монто, по нашему мнению, стоит ближе к истинному пониманию ее. Если нельзя вполне согласиться с ним в том отношении, что в изображении скорби заметно употребление св. Григорием слишком густых красок или – как он выражается – «еврипидомании», то в других отношениях, объяснение Монто скорби св. Григория может быть признано весьма основательным. Это, по его словам, не меланхолия, какую можно было встретить у некоторых людей в мире языческом, пресытившихся жизнью, испытавших все ее крайности, не находивших в ней уже никакого удовольствия и в отчаянии искавших себе убежища в пустынях (Op. cit., p. 60–61); тем менее это – результат религиозных сомнений и колебаний, как полагал Вильмен (Op. cit., p. 152), потому что твердость и несокрушимость веры св. Григория засвидетельствована его собственными творениями, за которые древность назвала его «богословом», и даже – его противниками, называвшими его за нее «наковальней» (Montaut, op. cit., p. 66). Это – скорбь священная, «печаль по Бозе», – как ее называет, вместе с ап. Павлом, сам Григорий, – скорбь, происходившая в душе св. отца вследствие неудержимаго его стремления к мистическому единению с Богом, но – стремления, не удовлетворявшегося по причине различных условий и обстоятельств его жизни. Сам св. Григорий ясно отличает эту скорбь от печали века сего, которая влечет за собой смерть и от которой он отвращался (ibid., p. 63). Она весьма понятна, и в ней нет ничего неестественного, если подняться до той мистической высоты, на которой стоял св. Григорий (ibid., p. 66).

³²² - Письмо св. Григория Богослова 38; ч. 6, стр. 145.

- ³²³ - Слово св. Григория Богослова 43; ч. 4, стр. 96.
- ³²⁴ - Описание этого городка св. Григорий дает в «Стихотворении о своей жизни» ч. 6, стр. 19.
- ³²⁵ - Письма св. Григория Богослова 49 и 50; ч. 6.
- ³²⁶ - С. Ullmann. Gregor von Nazianz der Theologe, S. 118–123. Монти также объясняет назначение Василием св. Григория в Сасимы желанием его усилить свое иерархическое значение увеличением числа подвластных ему епископов (Op. cit., p. 71–76).
- ³²⁷ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 18.
- ³²⁸ - Там же; стр. 7.
- ³²⁹ - Слово 9; ч. 1, стр. 293.
- ³³⁰ - Слово св. Григор. Богосл. 11 (по русск. пере.).
- ³³¹ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 20.
- ³³² - L. Montaut. Op. citat., p. 78.
- ³³³ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 21.
- ³³⁴ - Письма св. Григория Богослова 49 и 50.
- ³³⁵ - Слово св. Григория Богослова 10 (по русск. перев.).
- ³³⁶ - J. B. Bauduer. Vie de Saint Gregoire de Nazianze, archeveque de Constantinople, pp. 106–171. Paris. 1827. Ср. Архим. Агапита цитов. сочин., стр. 128–129.
- ³³⁷ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 22.
- ³³⁸ - Там же, стр. 21.
- ³³⁹ - Слово, сказанное св. Григорием по этому поводу к назианзской пастве (по русск. пер. 12), весьма ясно выражает его тогдашнее настроение.
- ³⁴⁰ - Из его слов, сказанных в этот период времени, особенно замечательны: 13, 14, 15 и 17 (по русск. перев.).
- ³⁴¹ - С. Ullmann. Op. cit., S. 146. Cf. J. B. Bauduer. Op. cit., pp. 199 et 205.
- ³⁴² - Слово 18-е (по русск. перев.).

- ³⁴³ - Творен. св Григория Богослова, ч. 5, стр. 369–379.
- ³⁴⁴ - Он оставил Назианз в половине 374-го (Bauduer, op. cit., p. 215) или в 375-м (Ullmann, op. cit., S. 150) году.
- ³⁴⁵ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 21.
- ³⁴⁶ - Письмо 70 (по русск. перев.).
- ³⁴⁷ - Творен. св Григория Богослова, ч. 1, стр. 67; ч. 2, стр. 225.
- ³⁴⁸ - Там же, ч. 6, стр. 73.
- ³⁴⁹ - С. Ullmann. Gregor. von Nazianz der Theologe, S. 159.
- ³⁵⁰ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 24.
- ³⁵¹ - Там же, стр. 24.
- ³⁵² - Творен. св. Григория Богослова, ч. 3, стр. 172; ср. 4.6, стр. 27. См. письмо св. Василия Великого 14.
- ³⁵³ - От греческого слова «ἀναστάσις» – воскресение. Такое название дано было этому храму в воспоминание того, что в нем трудами св. Григория было «воскрешено» никейское вероучение, поправленное и почти совершенно уничтоженное константинопольскими еретиками. Творен. св. Григория Богослова, ч. 4, стр. 49; ср. ч. 6, стр. 39.
- ³⁵⁴ - В своих «словах», говоренных по этому поводу, св. Григорий с особенной силой раскрывал ту мысль, что истинная мудрость состоит не в умении спорить и говорить красноречиво о предметах божественных, а в самопознании и смирении, и что только душа чистая и свободная от грехов способна возвышаться до богопознания и созерцания чистейшего Существа, что рассуждать и раскрывать божественные истины – дело пастырей Церкви, а не пасомых (слова 20 и 32 по русск. перев.).
- ³⁵⁵ - В. Hieronym. Epist. 52, p. 261, t. 1. Обычай аплодирования церковным ораторам в 4 веке был сильно распространен не только в Константинополе, но и в других городах. F. B. Ferrarius. De veterum acclamationibus et plausu, lib. 5, cap. 2, p. 229. Edit. Mediolan.

³⁵⁶ - Творен. св. Григория Богослова, ч. 4, стр. 49. То же самое известно и о других знаменитых проповедниках, наприим., Ориген, св. Златоуст, бл. Августин и др.

³⁵⁷ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 27.

³⁵⁸ - Там же, стр. 26.

³⁵⁹ - Творен. св. Григория Богослова, ч. 6, стр. 181; ср. ч. 3, стр. 199.

³⁶⁰ - Письмо св. Григория Богослова 73; ч. 6, стр. 180–183.

³⁶¹ - J. B. Bauduer., op. cit, p. 251. Ср. Архим. Агапита цитов. сочин., стр. 183.

³⁶² - Творен. св. Григория Богослова, ч. 6, стр. 77.

³⁶³ - C. Ullmann. Op. cit., S. 200.

³⁶⁴ - Слово это носит заглавие: « Εἰς Ἡρώνα τὸν φιλόσοφον» и, по замечанию бл. Иеронима, было произнесено св. Григорием именно в похвалу Максиму (De viris illustr., cap. 117).

³⁶⁵ - О Максиме и его поступке св. Григорий подробно рассказывает в «Стихотворении о своей жизни»; стр. 29–38.

³⁶⁶ - «Блюдите» – сказал св. Григорий – «всецелую Троицу, как предал вам, возлюбленным чадам, самый щедрый Отец; помните, любезнейшие, и мои труды» («Стихотворение о своей жизни»; стр. 38).

³⁶⁷ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 40.

³⁶⁸ - Об этом Григорий сам рассказывает в «Стихотворении о своей жизни»; стр. 50–51.

³⁶⁹ - См. 4-е правило собора.

³⁷⁰ - Св. Григория Богослова «Стихотворение о своей жизни» стр. 53.

³⁷¹ - Там же, стр. 58.

³⁷² - Там же, стр. 62.

³⁷³ - Там же.

³⁷⁴ - Там же, стр. 63.

³⁷⁵ - Там же, стр. 63–64.

- 376 - Слово 42.
- 377 - Письмо 81, к Леонтию; ч. 6. стр. 189.
- 378 - Письмо 84, к Филагрию; стр. 191.
- 379 - Неблагоприятные отзывы об епископах св. Григорий делает и во многих других стихотворениях, а также в письмах к своим друзьям. Эти отзывы, направленные, по-видимому, против всех современных ему епископов и отцов собора, конечно, не касались таких добрых пастырей того времени, каковы, напр., были: Диодор Тарсийский, Амфилохий Иконийский, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский, Флавиан Антиохийский, Нектарий Константинопольский и др., так как многие из них, без сомнения, относились к Григорию сочувственно.
- 380 - «Стихотворение о своей жизни»; стр. 5 и 6.
- 381 - «К константинопольским иереям и к самому Константинополю»; ч. 6, стр. 82–83 и др.
- 382 - «Сон о храме Анастасии»; ч. 6, стр. 329–333.
- 383 - Письмо 82, к Амазонию; ч. 4, стр. 189–190. Ср. Письмо 86, к Софронию; стр. 193.
- 384 - «На возвращение свое из Константинополя»; стр. 85.
- 385 - Письмо 81, к Леонтию; стр. 189.
- 386 - Письмо 107, к Прокопию; стр. 206. Письмо 110, к Олимпию; стр. 208.
- 387 - Письмо 106, к Елладию, епископу кесарийскому, стр. 205–206. Письмо 124, Феодору, епископу тианскому; стр. 223–224.
- 388 - Письмо 212, к Олимпию; стр. 210–211.
- 389 - Письма: 180, к Филагрию; 182, к Григорию Нисскому; 204, к Сацердоту, и др.
- 390 - Письма: 188 и 190, к Адельфию, и др.
- 391 - Письма: 200, к Елладию – о Сацердоте; 161, к Олимпию – о Никовуле; 162 и 163, к Астерию – о Никовуле и др.
- 392 - Слово 43. Слово это, представляющее, собой верх христианского панегиристического искусства, было произнесено св. Григорием в то время, когда он, отбыв из Константинополя,

прежде чем отправиться в Назианз, посетил Кесарию (см. статью Н. Барсова в "Христианском чтении» за 1886 г., кн. сент.– окт.: «Св. Григорий Богослов, как проповедник», стр. 355.

³⁹³ - Св. Григория Богослова 1 письмо к Кледонию. Очень многие еретики, как, напри^м., Павел Самосатский, Арий, Анполлинарий и др., для удобнейшего распространения своих идей, нередко прибегали к поэтической форме изложения их. В цитируемом здесь письме к Кледонию св. Григорий имеет в виду именно аполлинаристов.

³⁹⁴ - Св. Григория Богослова «О стихах своих»; ч. 6, стр. 92.

³⁹⁵ - Там же стр. 93.

³⁹⁶ - Bauduer. Op. cit., p. 435. Ульман также считает годом смерти св. Григория 389-й или 390-й г. (Op. cit., S. 297).

³⁹⁷ - Мы определяем количество всех произведений св. Григория Богослова по изданию их, известному под именем «Бенедиктинского». Нелишне здесь заметить, что издания творений св. Григория Богослова, начавшись со знаменитой эпохи Возрождения наук и искусств (16 в.), в период времени трех с половиной веков, явились в свет в таком огромном количестве, что одних перечень их потребовал бы для себя не одну страницу. В виду того, что почти все эти издания с некоторыми критическими замечаниями перечислены Минем (Migne) в его: «Patrologiae cursus completus» (Т. 35, Pair graec., p. 1–34), а также в виду сделанного довольно подробного описания по крайней мере наиболее выдающихся из них в недавно-вышедшем сочинении А. Говорова: «Св. Григорий Богослов, как христианский поэт» (стр. 9–31. Казань. 1886), – мы опускаем речь об изданиях творений св. Григория Богослова. Как на последнее и лучшее издание их, мы должны указать здесь только на издание «Бенедиктинское». Начатое в начале 18 в. бенедиктинцем Яковом Фришем, продолженное, затем, Франциском Лувардом, Пруденцием Мароном и другими сотрудниками, издание это явилось в первый раз в 1778 г., под редакцией Д. Клеманса (С. Clemencet). Но это был только первый том издания, заключавший в себе только «слова» св. Григория. Закончить предпринятый труд удалось уже в

настоящем столетии (1840 г) французскому аббату , А. Б. Кайльо (А. В. Caillau). Последний присоединил к первому тому «Бенедиктинского» издания второй том, заключавший в себе «письма» и «стихотворения» св. Григория Богослова. Таким образом составилось полное издание творений св. отца, совмещающее в себе достоинства всех прежних изданий. Это то издание, перепечатанное Минем в 1857–62 гг. в его «Patrologiae cursus completus» (ТТ. 35–38 Patrol graecae), мы и избрали для чтения творений св. Григория Богослова, и по нему будем цитировать последние в предлагаемом сочинении.

³⁹⁸ - Clem. Alex. Strom. 2, 4.

³⁹⁹ - Ibid., 2, 2 et 4.

⁴⁰⁰ - Доказательством того, что св. Григорий, действительно, изучал и пользовался произведениями Оригена, между прочим, служит его общий со св. Василием труд – « Φιλοκαλία», заключающий в себе выписки из Оригена.

⁴⁰¹ - Νόμον δὲ ὀρθοδοξίας τὰ ἐκείνου δόγματα S. Patris nostri Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, opera quae exstant omnia. Edit. Migne. Patrol, graec, t. 35. Oral. 21, not 37, col. 1128.

⁴⁰² - Orat. 32, n. 21, col. 197 (tom. 36).

⁴⁰³ - Orat. 32, n. 26, col. 204. Ср. русск. перев. твор. св. Григория Богослова, ч. 3, стр. 137.

⁴⁰⁴ - Oral. 4, n. 102, col. 637 (t. 35).

⁴⁰⁵ - Or. 4, n. 110, col. 648. Указывая в доказательство истинности и божественности христианского учения на авторитет его провозвестников и другие признаки его божественного достоинства, св. Григорий нигде прямо не говорит о внутренних признаках его божественности, заключающихся в самом его содержании. Но последние у него уже сами собой видны из его общего взгляда и рассуждений о христианском вероучении, как учении высочайшем, безусловно святом и чистом.

⁴⁰⁶ - Ης ἤκουσα παρὰ τῶν θείων, λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων. Orat. 33, contra Arian. et de seipso, n. 15, col. 233 (t. 36).

⁴⁰⁷ - Таков, например, догмат о божестве Св. Духа. Необходимый для полноты православного учения о Св. Троице, этот догмат, по замечанию св. Григория, в св. Писании ясно не указан, но открыт действием Самого Св. Духа в последствии, когда уже знание его сделалось благовременным и удобовместимым. *Orat.* 31, n. 27, col. 164, t. 36. (O. Ullmann. *Gregorius von Nazianz der Theologe*, S. 305–306).

⁴⁰⁸ - S. Gregorii Nazianzeni *Opp.* edit Jacobi Billii. *Not. in orat.* 1, t. 2, p. 102.

⁴⁰⁹ - *Orat.* 33, n. 15, col. 233 t. 36. Edit. Migne).

⁴¹⁰ - Слово *στηλιτευτικοῖ* происходит от " *στήλη* » и, очевидно, содержит в себе намек на позорный столб, на котором в древности выставляли имена преступников. Так названы два обличительные слова св. Григория на Юлиана потому, что в них, как на позорном столбе истории, он решился выставить имя императора – отступника, чтобы увековечить память о его преступлениях. *Daniel. Des etudes classiques dans la societe chretienne.* p. 24–25. Paris. 1853.

⁴¹¹ - Золотыми стихами называются правила жизни, приписываемые Пифагору (прим. к русск. перев. твор. св. Григория Богослова; ч. 1, стр. 157).

⁴¹² - S. Gregorii Theologi *Orat.* 4, и 102, col. 637 (t. 35).

⁴¹³ - *Orat.* 4, n. 100, col 634–636.

⁴¹⁴ - *Epist Eudoxio rhetori*, 174, col. 285 (t. 37).

⁴¹⁵ - In «*Carin. do vita sua*».

⁴¹⁶ - *Orat.* 43, и. 23. col. 328 (t. 36).

⁴¹⁷ - *Ibidem*.

⁴¹⁸ - S. Basil. Magn. *Ep.* 8. August. *Contr. Iulian.*, lib. 1, c. 5.

⁴¹⁹ - S. Greg. Theol. *Or.* 31, n. 33, col. 172 (t. 36).

⁴²⁰ - *Orat.* 27, *theologica prima*, n. 3, col 13–16, Cf *or.* 38, *theologiea secunda*, n. 1, c. 23 (t. 36).

⁴²¹ - *Or.* 27, *theologica prima*, n. 10, col. 23. Почти те же самые пункты христианского вероучения и Ориген относит к области свободного Философского исследования. *Origen. Opp.* Т. 1, p. 47.

⁴²² - На основании некоторых пунктов богословской системы св. Григория, в особенности на основании его учения о Боге и человеческой душе, полагают, что он вообще держался Платоновой философии, ставя отдельные ее пункты в связь с христианством. С. Ullmann. *Gregor, von Naz. der Theol.* S. 303–304.

⁴²³ - S. Greg. *Theol. Carm de anima. Cf. Epist. ad Philagrium.*

⁴²⁴ - Христиан. Чтен. 1861 г. Ч. 1, стр. 270. Статья И. Шалфеева. «Св. Григорий Богослов, как учитель веры».

⁴²⁵ - Василий, архиепископ кесарийский, 10 века, в письме к императору Константину, между прочим, писал: «что может быть для тебя приятнее и дороже того, как видеть и слышать Григория и слова о Григории-уме»? Bandini *Fasciculus rerum cedes. Florentiae. 1763. 8.* (Филарет, архиепископ черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2, стр. 190, прим. 92).

⁴²⁶ - S. Gregor. *Theolog. Carmen in silentium jejunii, vv. 69–91, col. 1311–1313 (t. 37).* Ср. русск. перев. Творен. св. Григория Богослова. Ч. 4, стр. 350–351.

⁴²⁷ - Cf. *oral. 2, n. 6, col. 413 et or. 20, n. 1, col. 1065 (t. 35).* В русск. пер. ч. 1, стр. 20 и ч. 2, стр. 163. *Or. 39, n. 9, col. 344 (t. 36) et or. 20, n. 3, col. 1069 (t. 35).* Русск. перев. ч. 3, стр. 258–259 и ч. 2, стр. 165–166. *Or. 38, n. 7–13, col. 317–325 et. or. 45, n. 3–9, col. 625–636.* Русск. пер. ч. 3, стр. 238–246 и ч. 4, стр. 154–162 и т. п.

⁴²⁸ - Бл. Иероним в языке св. Григория находил сходство с языком знаменитого софиста Палемона (*De vir. illustr., n. 117*), о котором Филострат (*De vita sophistarum, 1, 25*) пишет: «речь Палемона согрета чувством, отзывается звучной колкостью, как олимпийская свирель; у него есть и Демосфеновская мысль, а также изящество в словах». Без сомнения, отзыв о свойстве слога Палемона может быть приложим к красноречию св. Григория. Но эта близость красноречия его к слогу Палемона зависела от некоторого сходства ораторских талантов того и другого, а отнюдь не от подражательности Григория, так как он везде оригинален, везде верен самому себе, – и в прозе, и в поэзии, на каждой странице и в каждой строке (ср. «Историч.

учение об отцах Церкви» Филарета, архиеписк. Чернигов., т. 2, стр. 169, примеч. 52).

⁴²⁹ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, theologica tertia, n. 1, col. 73–76 (t. 36).

⁴³⁰ - Напр., рассуждая о мире; св. Григорий отвергает, как баснословное, мнение языческих философов о вечности материи и формы, также – манихейское учение о вечном существовании света и тьмы (Carm. S. Gregor. Theolog. Poëma dogmatic. 4, de mundo, col. 415–423 (t. 37). В учении о Промысле Божиим он обличает заблуждения некоторых, будто жизнью мира управляют звезды (Poëm. 5, de Providentia, col. 423–430). Излагая учение о человеческой душе, он отрицает взгляды языческих ученых на нее, как на часть огня, воздуха, как на кровавый ток, пробегающий в теле, как на гармонию составных частей тела, опровергает также теорию предсуществования и метемпсихозиса (Poëm. 8, de anima, col. 446–450).

⁴³¹ - S. Gregor. Theolog. Orat. 20, n. 12, col. 1080 (t. 35): τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων γινῶσις Θεοῦ... Βοῦλει θεολόγος γενέσθαι ποτὲ, καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε διὰ τῶν προοισμῶν ὁδεύσον πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.

⁴³² - Orat. 20, n. 4, col. 1069 (t. 35).

⁴³³ - Orat. 28, n. 6, col. 32–33 (t. 36). Ср. русск. перев. твор. св. Григория Богослова. Ч. 3, стр. 21.

⁴³⁴ - Orat. 2, n. 39, с. 448 (Т. 35): τοῦ Πνεύματος, ὡ μόνῳ Θεὸς καὶ νοεῖται καὶ ἐρμηνεύεται καὶ ἀκούεται. Καθαρῶ γὰρ μόνον ἀπτεόν τοῦ καυαροῦ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος.

⁴³⁵ - Orat. 19, n. 8, col. 1052: καὶ τὸ εἶναι ἡμῖν ἐκ Θεοῦ, καὶ τὸ εἰδέναι Θεόν, καὶ αὐτὸ τὸ ἔχειν ὃ εἰσενέγκωμεν.

⁴³⁶ - Orat. 28, n. 17, col. 48 (t. 36): τὸ θεοειδές τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμετέρον νοῦν τε καὶ λόγον.

⁴³⁷ - Ibid., n. 16, col. 48.

⁴³⁸ - Ibid.: Θεὸν, ὃ τί ποτε μὲν ἔστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε οὔτε μὴν εὗρη.

⁴³⁹ - Ibid., n. 13–15, col. 44–45.

⁴⁴⁰ - Orat. 28, n. 5, col. 32 (t. 36).

⁴⁴¹ - Ibid.: col. 33: ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κοινοῦν, καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα.

⁴⁴² - Orat. 28, n. 17, c. 48. Ср. русск. пер, ч. 3, стр. 32.

⁴⁴³ - Or. 28, 4, c. 32.

⁴⁴⁴ - Св. Григорий, напротив, говорит: φράσαι μὲν (Θεῶν), ἀδύνατον νοῆσαι δὲ, ἀδυνατώτερον (or. 28, n. 4, c. 29).

⁴⁴⁵ - Or. 28, n. 4, c 32.

⁴⁴⁶ - Ibidem.

⁴⁴⁷ - Ibid., n. 7, col. 33.

⁴⁴⁸ - Ibid., n. 8, col. 36.

⁴⁴⁹ - Ibid., n. 9, col. 36: λείπεται δὲ ἀσώματον (Θεὸν) ὑπολαμβάνειν.

⁴⁵⁰ - Ibid.: οὐπω μὲν οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παρασποτικόν τε καὶ περιεκτικόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ ἄναρχον, καὶ τὸ ἀναλλοίωτον, καὶ τὸ ἄφθαρτον, καὶ ὅσα περὶ Θεοῦ, ἢ περὶ Θεὸν εἶναι λέγεται.

⁴⁵¹ - Ibid., col. 37.

⁴⁵² - Orat. 30, n. 17, col. 125 (t. 36): οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἐπνευσεν ὅλον πῶποτε, οὔτε οὐσίαν Θεοῦ παντελῶς, ἢ νοῦς ἐχώρησεν, ἢ φωνὴ περιέλαβεν.

⁴⁵³ - Orat. 28, и. 13. col. 41 и 44: «можешь ли ты», спрашивает св. Григорий, «представить себе дух без движения и развития, или огонь без вещества, без движения вверх, без свойственного ему цвета и вида, или свет без воздуха, отдельно от того, что как-бы рождает его и освещает? А как представить ум? Не пребывающим ли в чем-либо другом? И мысли его, покоящиеся или обнаруживающиеся, не движения ли? Представляешь ли себе какое-нибудь слово, кроме того, которое или покоится в нас, или обнаруживается, погожу сказать – исчезает? И мудрость, по твоему пониманию, что, как не умение рассуждать о предметах божеских или человеческих? А правда и любовь не прекрасные ли настроения, из которых одно противодействует неправде, а другая ненависти, и который, как сами бывают сильнее и слабее, возникают и прекращаются, такими и нас делают и изменяют, производя в нас то же, что

краски в телах»? Ср. русск. перев. твор. св. Григория Богослова, ч. 3, стр. 29.

⁴⁵⁴ - Ibid., col. 44: Πῶς ταῦτα πάντα, καὶ τελείως ἕκαστον τὸ ἐν τῇ φύσει ἀσύνθετον καὶ ἀνείκαστον.

⁴⁵⁵ - Orat. 30, n. 18, col. 128: ἡμεῖς δε φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτὸ, καὶ οὐκ ἄλλω συνδεδεμένον τὸ δε ὄν, ἴδιον ἢν τως Θεοῦ, καὶ ὄλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτὸν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται περατούμενον ἢ περικοπτόμενον.

⁴⁵⁶ - Чтобы показать недостаточность имени «ὁ Θεός» для выражения сущности Божества, св. Григорий, между прочим, указывает на то, что имя это, обыкновенно, производят от «θέειν» (бежать), чем обозначается постоянное движение, или – от »αἶθειν» (жечь), потому что Бог истребляет всякое зло и в Писании называется «истребительным огнем» (Второз. 4:24).

⁴⁵⁷ - Orat. 28, n. 10, col. 40: καὶ οὕτω λέγω τὸ περιγραφτὸν πάντως εἶναι τὸ Θεῖον, καὶ εἰ διανοία καταληπτὸν ἐν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις.

⁴⁵⁸ - Ibid., n. 21–31, col. 53 sqq.

⁴⁵⁹ - Ibid., n. 4, col. 32. Несколько ниже св. Григорий сравнивает этот телесный мрак (ὁ σωματικὸς οὗτος γνόφος) с облаком, которое некогда стояло между Евреями и Египтянами (ibid., n. 12, c. 41).

⁴⁶⁰ - Ibid., n. 12, col. 41. Cf. ibid., n. 13, c. 44 et n. 21, c. 53.

⁴⁶¹ - Orat. 37, n. 3, col. 13: μὴ καθαρῷ γὰρ ἄπτεσθαι καθαροῦ τυχόν οὐδὲ ἀσφαλές. Orat. 20., n. 12, col. 1080 (tom. 35).

⁴⁶² - Orat. 20, n. 12, col. 1080 (t. 35).

⁴⁶³ - Orat. 28, n. 17, col. 48 (t. 36). Ту же самую истину возможности познания Божества в Самом Себе для праведников в будущей жизни св. Григорий указывает и в других местах своих творений, напр., orat. 29, n. 8, c. 84 et seq.

⁴⁶⁴ - Orat. 28, n. 11–12, col. 40–41.

⁴⁶⁵ - Ibid., n. 5, col. 32.

⁴⁶⁶ - Ibid., n. 7, col. 33.

⁴⁶⁷ - Orat. 28, teologica secunda, n. 8, col. 33.

⁴⁶⁸ - Orat. 28, n. 10, col. 37.

⁴⁶⁹ - Отрицательную сторону этого свойства, – что начало бытия Божия лежит не в ином каком-либо существе, что Бог безначален и беспричинен (ἄναρχος καὶ ἀνατίιος), – св. отец указывает неоднократно во многих местах своих творений, напр., orat. 30, n. 2, с. 105; or. 28, n. 8, с. 36 et cet.

⁴⁷⁰ - Orat. 38, n. 7, col. 317. Cf. orat. 45, n. 3, col. 625.

⁴⁷¹ - Ibid., n. 8, col. 320.

⁴⁷² - Carmen dogmaticum 4, de mundo, vv. 63–60, col. 420–421 (t. 37).

⁴⁷³ - Orat. 30, n. 18, col. 125 et 128 (t. 36).

⁴⁷⁴ - Orat. 22, n. 4, col. 1136 (t. 35).

⁴⁷⁵ - Orat. 6, n. 12, col. 747.

⁴⁷⁶ - Orat. 4, n. 17, col. 572: ἀναίτιον γὰρ παντὰ πασι κακῶν τὸ Θεῖον ἀγαθὸν τῇ φύσει τυγχάνον, καὶ τοῦ προελομένου τὰ τῆς κακίας.

⁴⁷⁷ - Архим. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 2, стр. 5. Киев 1881.

⁴⁷⁸ - Такие воззрения на значение свойств Божьих можно найти в сочинениях св. Иустина Философа, Феофила Антиохийского, Минуция Феликса, Климента Александрийского, Оригена и др. отцов и учителей Церкви первых трех веков. Цит. в упомянутом сочинении Архим. Сильвестра, стр. 10–23.

⁴⁷⁹ - См. стр. 59–65.

⁴⁸⁰ - S. Gregor. Theolog. Orat. 38, n. 7, col. 317 (tom. 36). Cf. orat. 45, n. 3, col. 625.

⁴⁸¹ - Orat. 28, n. 6, col. 33.

⁴⁸² - Orat. 38, n. 7, col. 317.

⁴⁸³ - Orat. 28, n. 12, col. 10.

⁴⁸⁴ - Orat. 30, n. 17–18. col. 125 et 127.

⁴⁸⁵ - Orat. 6, n. 12, col. 737 (t. 35).

⁴⁸⁶ - S. Gregor. Theolog. Orat. 11, n. 6, col. 840 (t. 35).

⁴⁸⁷ - Carm. de seipso, adversus invidios, v. 30 et seqq.

⁴⁸⁸ - Orat. 31, n. 31–33, col. 169 et 172 (t. 36).

⁴⁸⁹ - Orat. 2, n. 39, col. 448 (t. 35).

⁴⁹⁰ - Orat. 23, n. 12, col. 1164 (t. 35).

⁴⁹¹ - C. Ullmann. Gregorius von Nazianz d. Theologe. S. 336–337.

⁴⁹² - Противоположность христианского учения о Боге языческому полетеизму и иудейскому монотеизму св. Григорий раскрывает в очень многих местах своих творений. Мы приведем их при изложении самого учения его о Св. Троице.

⁴⁹³ - S. Gregor. Theolog. Orat. 2, n. 37, с. 444 (t. 35). Все три ереси св. Григорий называет особенными именами, которые указывают на основной характер и сущность их учения. Так, ересь Савеллия он называет «атеизмом» (ἀθεΐα), очевидно, не в собственном смысле этого слова, но, вероятно, потому, что ей уничтожалось бытие Божества в самом Его существе (Ullmann, op. cit., S. 338. Anm. 3). Арианство он называет «иудейством» (Ιουδαϊσμὸν), без сомнения, потому, что оно, отрицая божество второго и третьего Лиц Св. Троицы, ограничивает Божество только одним нерожденным Отцом (S. Greg. Theol. Or. 33, n. 16, col. 236, t. 36). Тритеизм же он называет «политеизмом» [πολυθεΐα), очевидно, потому, что последний, смешивая Лица Божества с Его существом, признает в Нем не одно существо и, следовательно, не одного Бога.

⁴⁹⁴ - Orat. 20, n. 6, col. 1072 (t. 35).

⁴⁹⁵ - S. Gregor. Theolog. Or. 33, n. 1, col. 25 et 28 (t. 36).

⁴⁹⁶ - Orat. 23, n. 8, с. 1160 (t. 35).

⁴⁹⁷ - Orat. 31, n. 9, с. 144 (t. 36).

⁴⁹⁸ - Orat. 31, n. 15, с. 149: ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ μὲν ἐκεῖ μόνον ἐπινοία θεωρίτὸν τὰ δὲ καθ' ἕκαστον πλείστον ἀλλήλων, καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι, καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι, καὶ ἀλλήλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς οὐδὲ ἐπὶ μιᾷς ἡμέρας οἱ αὐτοὶ καθαρῶς μένοντες μὴ ὅτι ἅπαντα βίον.

⁴⁹⁹ - Ibid., n. 14, с. 148: ἡμῖν εἰς Θεὸς, ὅτι θεότης καὶ πρὸς ἕν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει καὶ τρία πιστεύηται. «Divisio autem sola cogitationis», говорит Илия Критский, комментируя это место Богослова Comment, in oratt. S. Greg. Naz., p. 846. Opp. Gregor. Nazianz., t. 2, edit, de Paris. 1630. (Vid. 2.–L.–A. Bouquet.

Theologie de la Trinite d'apres saint Gregoire de Nazianze dit le Theologien et les peres de son epoque. P. 10, not. 2. Paris. 1875).

⁵⁰⁰ - Orat. 31, n. 14, c 149: οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδὲ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει κἀνταῦθα λαβεῖν ἐστίν.

⁵⁰¹ - Elias Cretensis. Comment, in orr Naz., p. 846, t. 2. edit. Paris., 1630.

⁵⁰² - Elias Cretensis. Ibid. Ac proinde admirabilis est et conjunctio, et divisio: siquidem et citra divisionein dividitmtur, et divisim copulantur.

⁵⁰³ - S. Grey. Theol. Orat. 25, n. 17, col. 1221: νῦν δε διδασκε τοσοῦτον εἰδέναι μόνον, μονάδα ἐν τριάδι, καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην, παράδοξον ἔχουσιν, καὶ τὴν διαίρεσιν, καὶ τὴν ἔνωσιν.

⁵⁰⁴ - Jos. Hergenrother. Die Lehre; von der gottlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazianz, dem Theologen. S. 23. Regensburg. 1850 Gf. II.—L.—A.—Bouquet. Theologie de la Trinite d' apres saint Gregoire; de Nazianze dit le Theologien, p. 11–12.

⁵⁰⁵ - Выражения: « μονὰς" и " τριάς» особенно употребительны у отцов и учителей Церкви 4 века; некоторые из них, напр. Василий Великий, употребляют также « ἐνὰς".

⁵⁰⁶ - S. Athanas. Orat. 2 contr. Arian. Cf. S. Iohan. Damasc. De fide orthod., 1, 8.

⁵⁰⁷ - S. Gregor. Theolog. Orat. 44, n. 3, c 609 (t. 36): φῶς τριλαμπές.

⁵⁰⁸ - Orat. 36, n. 5, c. 272: τριάδα λαμπруνομένην, καὶ ὅλη θεότητι λάμπουσιν.

⁵⁰⁹ - Carm. dogm. 3, de Spiritu Sancto, v. 71, col. 413 (t.37): ἐν τρισσοῖς φάεσσιν ἡ φύσις ἐστήρικται. Cf. Epist. ad Diognet., n. 7.

⁵¹⁰ - Μονάδα ἐν τριάδι καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην. S. Gregor. Theol. Or. 25, n. 17. c. 1221 (t. 35). Cf. S. Athanas. De Sent. Dionys., c. 19. Symb. Athanas.

⁵¹¹ - S. Gregor. Theolog. Or. 21, n. 2, c. 1084: τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοούμενη ἐνότητα.

⁵¹² - Carm. de seipso 10, ad Constantinopolitanos sacerdotes et ipsam urbem, v. 2, c. 1023 (t. 37): τῆς μεγάλης μονάδος λά τριες ἐν Τριάδι.

⁵¹³ - Carm. dogm. 3, de Spiritu Sancto, v. 60, c. 413: ἐκ μονάδος Τριάς ἐστι καὶ ἐκ Τριάδος μονὰς αὐθις. Vid. Jos. Hergenrother's op. cit., S. 24–25. Cf. II.–L.–A. Bouquet, op. cit., p. 13–15.

⁵¹⁴ - Orat. 31, n. 14, c. 149 (t. 36): ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἔχομένοις ἀλλήλῳ, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις.

⁵¹⁵ - Orat. 40, n. 5, c. 394: Θεὸς μὲν ἐστι φῶς τὸ ἀκρότατον, καὶ ἀπρόσιτον, καὶ ἄρρητον, οὔτε νῶ καταληπτὸν, οὔτε λόγῳ ῥητὸν.

⁵¹⁶ - Ibid.: φῶς δὲ λέγω τὸ ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον ὧν πλοῦτος ἐστὶ ἡ συμφυία καὶ τὸ ἐν ἑξαλμα τῆς λαμπρότητος.

⁵¹⁷ - S. Gregor. Theolog. Orat. 40, n. 41, col. 417. Ср. русск. перев., ч. 3, стр. 315–316.

⁵¹⁸ - Orat. 28, n. 1, col. 25 et 28.

⁵¹⁹ - Orat. 6, n. 22, c. 749 (t. 35): οἷς σον τετάγμεθα, πρὶν σθνάφαι διαιροῦντες καὶ πρὶν διαιρεῖν σθνάπτονες, οὔτε τὰ τρία ὥς ἓνα ἰοῦ γὰρ ἀνυπόστατα, ἢ κατὰ μιᾶς ὑποστάσεως... καὶ τὰ τρία ἓν. Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνομένη καὶ Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη.

⁵²⁰ - Ibid. То же самое выражает св. Григорий и в своем 102 письме, Epist. ad Cledon.: ἡμεῖς δὲ Θεὸν μὲν γινώσκομεν τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ταῦτα δὲ οὐ κλήσεις ψιλὰ.

⁵²¹ - Orat. 33, n. 16, c. 236 (t. 36). Cf orat. 21, n. 37, c. 1128 (t. 35); or. 36, n. 9, c 144 (t. 36). Carm. jamb, de Virt., v. 18.

⁵²² - Or. 33, n. 17, c. 236.

⁵²³ - Εἰς τί ἐβαπτίσθης εἰς Πατέρα, Καλῶς πλὴν Ἰουδαϊκὸν ἔτι. Εἰς Υἱὸν, Καλῶς οὐκ ἔτι μὲν Ἰουδαϊκὸν, οὔπω δὲ τέλειον. Εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα Ὑπέρευγε τοῦτο τέλειον.

⁵²⁴ - Афинагор в своей апологии (Legat. pro christ., cap. 12) три божественные Лица выражает словами: Πατήρ, Παῖς, Πνεῦμα, или, лучше, Θεὸς, Λόγος, Πνεῦμα. То же самое мы видим и у св. Григория Богослова в orat. 12, n. 1, c. 844 (t. 35);

or. 23, n. 5, с. 1156; особенно же в Cam. 2, de Virtute, vv. 988–992: Ἀναρχον, ἀρχή, πνεῦμα, τριάς τιμία, Ἀναίτιον, γέννητον, ἐκπορευόμενον. Πατήρ τὸ μὲν, τὸ υἱὸς αὐτὸς καὶ λόγος. Τὸ δ' οὐ μὲν υἱὸς πνεῦμα δ' οὐσίας μίας. Εἷς ἐκ τριῶν Θεὸς τε καὶ κοινὸν σέβας.

⁵²⁵ - S. Greg. Theol. Carm. de seipso, ad invidios, v. 43. Или, как в другом месте выражается Богослов, ἡ μόνας τριάζεται (Carm. de vita sua). Глагол » τριάζεται« обозначает бытие не в трех существах (triplicari), а бытие в трех образах (esse ter, i. e. tribus modis subsistere). Бл. Августин выражает это таким образом: «magis Deus ter, quam Dii tres» (Tract. 6 in Johan. 1. S. Th., 1, 9, 31, art. 1). Математическая формула была бы здесь не: $1 \quad 1 \quad 1 = 3$, а: $1 \times 1 \times 1 = 13 = 1$. V. Ios. Hergenrother. Op. cit., S. 32, Anm. 9. Cf. II.– L.– A. Bouquet. Op. cit., p. 24–25, n. 3.

⁵²⁶ - Orat. 34, n. 9, с. 249: εἷς Θεὸς ἐν τοῖς τρισι.

⁵²⁷ - Orat. 42, n. 15, с. 476: ἀναρχον, καὶ ἀρχή, καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἷς Θεός.

⁵²⁸ - Orat. 42, n. 15, с. 476: φύσις δε τοῖς τρισι μία, Θεός. Orat. 28, n. 31, с. 27: τῆς τριάδος ἡ χάρις καὶ τῆς μίας ἐν τοῖς τρισι θεότητος. Cf. P. Petarius. De Trinitate, lib, 4, с. 13 et cet.

⁵²⁹ - Языческий Зевс – говорит Богослов – существо далеко не совершенное, потому что, при своем достоинстве и превосходстве, он разделял свое божество со множеством других богов. Правда, платонизм силится доказать, что это множество языческих богов нужно понимать в смысле аллегорическом, но согласиться с ним никак нельзя, так как он не представляет в пользу своих объяснений ни одного более или менее серьезного основания; напротив, мы видим, что одно божество у язычников господствует исключительно над морем, другое над небом, третье над адом и т. д., под именами Посейдона, Зевса, Гадеса и т. д., так что могущество их раздроблено на столько же частей, сколько самых божеств, и единства между ними нет иного, кроме единства произвольно-нравственного, какое может представить только фантастическая феогония. Кроме того, у этих языческих божеств вместе с лицами постоянно размножается природа, и единство их то же, что единство человеческого рода, так как и у них известен

целый ряд божеств. Наконец, те из языческих философов, которые признавали единого Бога, в своем абстрактном монотеизме отрицали всякую множественность в Божестве; между тем как другие, допуская различные градации божеств, тем самым отрицали единство природы в Божестве. Эти мысли св. Григорий подробнее раскрывает в своих: *orat.* 31, п. 16–17; *orat.* 1 in *Julian.*; *orat.* 39.

⁵³⁰ - *Orat.* 31, п. 15, с. 149: ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἐν ἔχει μόνον ἐπινοία θεωρίτῳ.

⁵³¹ - Св. Григорий не признавал числового единства в Боге. Число, по его мнению, не применимо к существу Божества; оно применимо только к Его Лицам. И вообще св. отцы и учителя Церкви не допускали числовой идеи по отношению к существу Божию. V. Petavius. *De Deo*, lib. 2, с. 8. § 8 ss.; *De Trinit.*, lib. 4, с. 13, § 10 ss. Св. Василий Великий в одном из своих писем (8) говорит: ἡμεῖς ἓνα Θεὸν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὑμολογοῦμεν... οὐκ ἄρα εἰς ἀριθμῷ ἐστὶν ὁ Θεός. P. 115, E, edit. Gaume. V. ap. Bouquet in *op. cit.*, p. 28–26, n. 4.

⁵³² - S. Gregor. Theolog. *Orat.* 33, п. 11, с. 1164: μηδεμία εἰκὼν φθάνει πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Eliae Cretens. *Comm.* in *orat.* 1, p. 79, t. 2. То же самое мнение выражают и два других каппадокийца. S. Basil. Magn. *Epist.* 38. S. Gregor. Nyssen. *Opp.*, t.1, p. 865. V. Hergenrother's *op. cit.*, S. 37. Anm. 21.

⁵³³ - *Orat.* 36, п. 8, с. 249: τῶν μὲν πάντη διαιρετῶν ἐνικωτέρα, τῶν δὲ τελείως μοναδικῶν ἀφθονωτέρα.

⁵³⁴ - *Orat.* 31, п. 14, с. 149.

⁵³⁵ - *Orat.* 42, п. 16, с. 477: τρία εἶναι διαιρουμένα οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν. *Ibid.*: τὸ μὲν, ἐν τῇ οὐσίᾳ γινώσκοντες, καὶ τῷ ἀμερίστῳ τῆς προσκυνήσεως τὰ δε τρία ταῖς ὑποστάσεσιν, εἴτ' οὖν προσώποις, ὃ τίσι φίλον.

⁵³⁶ - *Ibid.*: τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δε τῇ Τριάδι, γινωσκομένην.

⁵³⁷ - Эти мысли особенно подробно развиты св. Григорием в его письме к Евагрию. Последний предложил ему вопрос: как представлять естество (точнее – сущность) Отца и Сына и Св. Духа, – простым, или сложным? Если оно просто, то как же оно

заклучает в себе наименование трех, т. е. Отца, Сына и Св. Духа? Если же справедливо наименование трех, то в существе Божием уже не должна иметь места простота. Отвечая на этот вопрос, св. Григорий писал: «сущность Божия, без сомнения, проста и нераздельна, и этому нисколько не противоречит существование в Боге трех имен. Умопредставляемое хотя и носит множество названий, но оно выше всякого названия, так как для умосозерцаемого и нематериального, как не подлежащего нашим внешним чувствам, нет ни одного собственного имени. Например, душа называется именем женского рода (ψυχή), между тем не имеет в себе никакого женского свойства, так как, по существу своему, она – ни мужской пол, ни женский. Точно также λόγος (слово) хотя и называется именем мужского рода, однако чуждо всякой мужской или женской телесности и природы. Если же эти умопредставляемые, душа и слово, не имеют собственных имен, то что сказать о таких предметах, которые даже выше умопредставляемого? Но, с другой стороны, так как употребление имен необходимо для составления понятий о предметах метафизических, то нельзя не допустить их и в отношении к предметам божественным; только при этом нужно знать, что божественная сущность Всесовершенного несложна и одновидна, и только, для пользы нашего душевного спасения, делится, по-видимому, наименованиями и допускает необходимость деления, оставаясь в действительности нераздельной в своей простоте». В объяснение этого св. Григорий приводит примеры души с ее умом и мыслью, солнечного круга с его лучами и источник воды с его ручьями. Как в последних сущность остается совершенно одинаковой и чуждой всякого деления, хотя производит нечто, по-видимому отличное от себя, так точно сущность Троицы остается простой и нераздельной, хотя заключает в себе наименование трех божественных Лиц, и как невозможно представить себе какого-либо деления или сечения между умом, мыслью и душой, между солнечным кругом и его лучами и между источником и его ручьями, так точно нельзя представлять никакого деления или сечения между Духом Святым, Сыном Божиим и Отцом,

потому что естество умопредставляемого и божественного просто и нераздельно. S. Gregor. Theolog. Epist. ad Evagrium. Gr. твор. св. Григория Богослова в русск. перев., ч. 4, стр. 373.

⁵³⁸ - Orat. 31, n. 3, с. 136: φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς, ἀλλ' ἐν φῶς, εἷς Θεός.

⁵³⁹ - Carm. dogmat. 3, de Spiritu Sancto, v. 74, с. 414 (t. 37).

⁵⁴⁰ - Orat. 39, n. 2, с. 345 et orat. 31, n. 14, с. 149.

⁵⁴¹ - Orat. 39, n. 11, с. 345. (V. Hergenrother's op. cit., S. 41. Cf. H.— L.— A. Bouquet. Op. cit., p. 34–35).

⁵⁴² - Orat. 31, n. 8–9, с. 141: τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος... τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἦν, οὕτως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορα αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν. Cf. or. 25, n. 6, с. 1221 (t. 35).

⁵⁴³ - Orat. 40, n. 45, с. 424.

⁵⁴⁴ - Мы видели, какими аналогиями пользуется св. Григорий, уясняя простоту божеского существа (стр. 228, примеч. 3.) Кроме только что приведенной нами аналогии духа, мысли и слова, он берет солнечный круг с его лучами и источник с его ручьями. Как в последних происходящие неотделимы от своего начала и в то же время не отсекаются друг от друга, так точно и в Троице Сын и Дух Святой, происходящие от Отца, неотделимы от Него и нераздельны между Собой. S. Gregor. Theolog. Epist. ad Evagrium.

⁵⁴⁵ - Orat. 23, n. 2, с. 1124.

⁵⁴⁶ - Orat. 24, n. 13, с. 1185: ἐν ὅροις μέινας εὐσεβοῦς ἐνώσεώς τε καὶ συναριθμήσεως.

⁵⁴⁷ - Илия Критский, комментируя место в orat. 25, n. 15, с. 1220 (edit. Migne; edit. Benedict, p. 466, C; edit. Paris, orat. 23) Григория Богослова, между прочим, говорит: «In Trinitate quod commune atque unum est, re consideratur propter coaeternitatem et eandem essentiam et operationem, hypostaseon autem divisio animo dumtaxat et cogitatione, propterea quod sese quidem invicem ferant, διὰ τὸ φεράλληλον (alia enim in alia est juxta Ioh. 10, 38), non ut confundantur, sed ut inter se cohaereant, in solis autem hypostaticis proprietatibus discrimen cogitetur».

⁵⁴⁸ - Этот образ бытия божественных Лиц, обыкновенно, обозначается техническим термином « περὶχώρησις » (напр., у св. Иоанна Домаскина, *Fid. orthod., lib. 3, cap. 4, 5*). Но последний в этом значении еще не встречается ни у Григория Богослова, ни у других современных ему отцов. Встречающийся у них глагол » περὶχωρεῖν« употреблялся ими несколько в ином значении. Для выражения же пребывания божественных лиц одного в другом они употребляли слова: ἐνυπάρχειν, ἐνύπαρξις, иногда – впрочем очень редко – ἔνωσις, как происходящее из ἐνότης φύσεως. Cf. Petav., *De Trinit., lib. 4, cap. 16*. (V. Hergenrother's op. cit., S. 45. Anm. 26. Bouquet, op. cit., p. 39, n. 2).

⁵⁴⁹ - S. Gregor. Theolog. Orat. 6, n. 12, с. 737.

⁵⁵⁰ - Orat. 13, n. 4, с. 836: ἐν μιᾷ δόξῃ καὶ λαμπρότητι.

⁵⁵¹ - Orat. 30, n. 11, с. 116: οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινὰ.

⁵⁵² - Orat. 34, n. 15, с. 253 et 256. Сюда относятся, напр., следующие места из посланий св. ап. Павла: 2Кор. 13:13, где сначала называется Сын, потом Отец и наконец Дух Святой; 1Кор. 12: 4–6, где на первом месте поставлен Дух Святой, на втором – Сын и в конце – Отец; Тит. 3: 4–6, где сначала упоминается Отец, потом Дух Святой и наконец Сын; Рим. 13:30 и Ефсс. 2:18, где первым поставлен Сын, вторым Дух Свитой и третьим Отец; 1Петр. 1:20, где Лица Св. Троицы следуют в таком порядке: Отец, Дух Святой и Сын.

⁵⁵³ - Напр., 1Кор. 12:3; Рим. 1:7; Деян. 3:13; 1Кор. 8:6.

⁵⁵⁴ - Напр., 1Кор. 12:4–6, ср. ст. 11, где Духу Святому приписываются действия, которые выше (ст. 6) приписываются Богу Отцу; также Иоан. 14:13, где Сын представляется готовым к исполнению того, о чем попросят Отца: между тем в следующем ст. (14) Он представляется таким, к которому обращаются с прошениями.

⁵⁵⁵ - S. Gregor. Theolog. Orat. 18, n. 16, с. 1005.

⁵⁵⁶ - Orat. 23, n. 10, с. 1161.

⁵⁵⁷ - *Carm. dogm. 3, de Spir. Sancto, v. 74, с. 414 (t. 38):*
ἡμονὰς ἐν θεότητι τὰ δῶν θεότης, τρισάριθμα.

⁵⁵⁸ - *Ibid., v. 73: ἐπεὶ φύσις ἐστ ἀκέαστος.*

⁵⁵⁹ - Carm. ad Seleuc., vv. 193–195, col. 1589–1590 (t. 37):
Μονὰς γὰρ ἐστὶ καὶ Τριάς αἰῶδιος Πατὴρ σὺν Υἱῶ καὶ παναγίῳ
Πνεύματι, Τριάς προσώποις εὐκρινῆς, Μονὰς φύσιν.

⁵⁶⁰ - Epist. ad Cledonium presbyterum, col. 180 (t. 37): ἐκεῖ μεν
γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο
δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι.

⁵⁶¹ - Carm. ad Seleuc., vv. 196–199, c. 1590: Μήτ οὖν ἀριθμῶ
συγχέης ὑποστάσεις, Μήτ ὃ Θεὸν σύ προσκυνοῶν τέμνης φύσιν.
Μία τριάς γὰρ, εἷς Θεὸς παντοκράτωρ Τοῦτ ἐστὶν λεπτὸν, εὐσεβὲς
μυστήριον.

⁵⁶² - Orat. 20, n. 7, c. 1073. Ср. русск. перев. твор. св.
Григория Богослова, ч. 2, стр. 168–169.

⁵⁶³ - Orat. 23, n. 8, c. 1160. Ср. русск. перев., ч. 2, стр 221–
222.

⁵⁶⁴ - Orat. 42, n. 15, c. 476 (t. 36).

⁵⁶⁵ - Если бы Отец происходил Сам от Себя, то Он мог бы
быть определяем Сам от Себя, так что в одном могли бы мы
представлять двух, – одного «предсуществовавшего» и другого
«из Него происходящего». Твор. св. Григория Богослова в
русскомъ переводе; ч. 2, стр. 169, прим. а.

⁵⁶⁶ - Orat. 20, n. 7, c. 1073.

⁵⁶⁷ - Orat. 31, n. 9, c. 141 et sqq. Orat. 41, n. 9, c. 441.

⁵⁶⁸ - Orat. 25, n. 16, c. 221: κοιῶν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῶ καὶ
ἀγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ θεότης Υἱῶ δὲ καὶ ἀγίῳ
Πνεύματι, τὸ ἐν τοῦ Πατρὸς Ἰδίου δὲ Πατρὸς μὲν, ἡ ἀγεννησία Υἱοῦ
δὲ, ἡ γέννησις Πνεύματος δὲ, ἡ ἔκπεμψις.

⁵⁶⁹ - Orat. 31, n. 31, c. 169.

⁵⁷⁰ - Ibid., n. 32, c. 169.

⁵⁷¹ - Orat. 23, n. 11, c. 1161 et 1164.

⁵⁷² - Orat. 31, n. 31, c. 169.

⁵⁷³ - Ibid., n. 33, c. 172. Ср. твор. св. Григория Богослова в
русск. перев., ч. 3, стр. 131.

⁵⁷⁴ - То же самое говорили и другие св. отцы, особенно же
св. Василий Великий (Orat. contra Sabellianos; t. 1, p. 601) и св.
Григорий Нисский (Orat. Catech., cap. 3).

- 575 - S. Gregor. Thedoy. Orat. 20, n. 5 et 6, с. 1072.
- 576 - Orat. 2, n. 37, с. 445. Cf. or. 25, n. 16, с. 1220–1221.
- 577 - Orat. 27 et 29.
- 578 - Orat. 2, n. 36, с. 444: τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως ὅσα περὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς καὶ μακαρίας Τριάδος ὑποληπτέον.
- 579 - Orat. 2, n. 37, с. 445. Cf. orat. 33, n. 16, с. 233.
- 580 - Надобно заметить, что названия «атеизма» и «иудаизма», какие дает св. Григорий савеллианству и арианству, далеко не так абсолютны, чтобы их нельзя было применять то к одной, то к другой из упомянутых ересей. Так, св. Василий Великий называет иудаизмом савеллианство, очевидно, на том основании, что последнее признает только одно Лицо Божества, отрицая самостоятельное и личное бытие Сына и Духа Святого. Тот же св. отец называет арианство политеизмом, без сомнения, потому, что оно, подобно язычеству, признает три различные начала, подчиненные одно другому. Epist. 64. Homil. 27, contr. Sabellian. et Arian., p. 601.
- 581 - S. Gregor. Theolog. Orat. 22, n. 12, с. 1145: καὶ ἡ Ζαβελλίου συναίρεσις καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις.
- 582 - Ibid., col. 1144: μηδὲν ὑπερσέβοντες, μηδὲ ὑποσέβοντες.
- 583 - Orat. 38, n. 15, с. 329.
- 584 - Ibid., 1. с.
- 585 - Orat. 25, с. 16, p. 1221.
- 586 - Ibidem.
- 587 - Carm. de seipso, vv. 161–106, с. 1296 (t. 37).
- 588 - Orat. 25, n. 16, с. 1220 (t. 37).
- 589 - Epist. Eudoxio rhetori, 158, с. 293 (t. 37): φωτὶ ἐν τρισσῇ μονάδι θεωρουμένω.
- 590 - Orat. 27, n. 2, с. 13 (t. 36).
- 591 - Ibid., n. 9, с. 24.
- 592 - Ibid., n. 5, с. 17.
- 593 - Orat. 29, n. 2, с. 76: τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ Θεοῦ, ἀωαρχία, καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία. Ἡ μὲν δὲ μοναρχία, τὸ τηρώμενον.

⁵⁹⁴ - Τερтуллиαν называет их «vanissimos monarchianos». Adv. Prax., cap. 10; coll. c. 3.

⁵⁹⁵ - Св. Григорий Богослов говорит о « Σαβελλίου μοναρχίας σθνηγορία». Orat. 25, n. 8, c. 1208.

⁵⁹⁶ - Orat. 29, n. 2, c. 76: μοναρχία δὲ οὐχ ἦν ἔν περιγράφει πρόσωπον (ἔστι γὰρ καὶ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι), ἀλλ ἦν φύσεως ὁμοτιμία σθνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κήσεως. Καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις... ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρη, τῇ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι. В некоторых изданиях творений св. Григория Назианзина вместо » οὐσία« поставлено » ἐξουσία« (по власти). Но первому выражению во всяком случае нужно отдать предпочтение перед последним, так как св. отцы никейского собора определили, что Сын Отцу именно » ὁμοούσιος", а не " ὁμοεξούσιος", (S. Grigor. Theolog. opp., edit. Migne, t. 36, col. 76, not. 18.).

⁵⁹⁷ - Orat. 21, n. 13, c. 1096 t. 35.

⁵⁹⁸ - Orat. 20, n. 7, c. 1073: ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου, καὶ ὡς πηγῆς, καὶ ὡς ἀΐδιου φωτὸς. Выражение « πηγὴ» очень часто употреблялось у отцов Церкви, – именно у св. Афанасия и Кирилла Александрийского, – в том же самом значении, как " αἰτία" и " ἀρχή». В таком же значении оно встречается еще у св. Дионисия Александрийского (apud S. Athanas., de sentent. Dionys., cap. 18, 23, pp. 561. 565, где Отец называется « πηγὴ", " ῥίζα", Сын – "πόταμος, φυτόν). Такое значение, без сомнения, как видно из всех творений названных св. отцов, нельзя понимать в смысле пантеистической теории эманации Jos. Hergenrother's «Die Lehre von der gottlichen Dreienigkeit nach dem heiligem Gregor von Nazianz, dem Theologen», S. 59. Anm. 3. Cf. H.– L. – A. Bouquet. «Theologie de la Trinite d' apres Saint Gregoire de Nazianze dit le Theologien et les peres de son epoque». P. 61, not. 3.

⁵⁹⁹ - Oral. 34, n. 10, c. 252 (t. 36): πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ, πλὴν τῆς αἰτίας πάντα δὲ ὅσα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς υἰότητος.

⁶⁰⁰ - Orat. 20, n. 7, c. 1073: εἷς μὲν Θεὸς... κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα Orat. 31, n. 14, c. 148: ἡμῖν εἷς Θεοὶ, ὅτι μία θεότης.

⁶⁰¹ - Orat. 23, n. 11, с. 1164: τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως. Orat. 20 n. 7, с. 1073: κατὰ τὸ ἔω καὶ ταύτῳ τῆς θεότητος κίνημά τε καὶ βούλημα.

⁶⁰² - Orat. 31, n. 14, с. 148–149: εἷς Θεὸς... καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει. Orat. 20, n. 7, с. 173: τηροῖτο δ' ἅν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν Θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀναφερομένων.-Нельзя не заметить, что в учении об основаниях единства Божия, при троичности Лиц, св. Григорий учит вполне согласно с другими св. отцами Церкви. Петавий в своем трактате «О Троице» собрал все места из творений св. отцов, в которых раскрывается это учение (De Trinit., lib. 4, с. 13, n. 2 ss.). Основания единства Божия, не смотря на троичность Лиц, суть: 1) *communio essenliae*; 2) *singularitas operationis*; 3) *unites principii*; 4) *conditio exemplaris et im agin is* и 5) *mutua comprehensio* или *περιχώρησις*. Третье основание само по себе дает право на заключение только о единстве специфическом; поэтому оно опирается на первое – единство существа. Второе основание в сущности есть только вывод из первого; то же самое – и пятое основание. Четвертое же основание, можно сказать, указывает только на связь между Отцом и Сыном. (V. Ios. Hergenrother's op. cit., S. 60, Anm. 27. Cf. Bouquet, op. cit., p. 62, n. 5).

⁶⁰³ - Orat. 23, n. 8, с. 1160: μήτε στενὴ μένη ἡ θεότης.

⁶⁰⁴ - Orat. 31, n. 9, с. 141: οὐδὲ γὰρ ἐλλειπῆς Θεὸς... οὐδὲ γὰρ τῷ Υἱῷ λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι Πατέρα, οὐδὲ γὰρ ἔλλειψις ἡ υἰότης, ἀλλ οὐ παρὰ τοῦτο Πατήρ ἢ οὕτω γε καὶ τῷ Πατρὶ λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι Υἱὸν οὐ γὰρ ὁ Πατήρ, ἀλλ οὐκ ἐλλείψεως ταῦτα πόθεν.

⁶⁰⁵ - Эти Лица у св. Григория обозначаются общим именем: « τὰ ἐκ τῆς ἀρχῆς » или « τὰ ἐξ ἀρχῆς » (orat. 23, n. 8, с. 1160).

⁶⁰⁶ - S. Gregor. Theolog. Carm. ad Seleucum, vv. 208–213, col. 1590–1591 (27): Σύ δ' ἀκλινῶς φύλασσι τὴν μέσσην ὁδὸν. Ὡς χρὴ διαιρῶν, καὶ συνάπτων ὡς θέμις. Συνάπτεται γὰρ ἡ Τριάς ἀσυγχύτως, ὡςπερ κ' ἀτμήτως ἡ Μονὰς χωρίζεται. Ἡ γὰρ φύσις, ἄτμητος, αἱ δ' ὑποστάσεις Ἀεὶ μένουσι παντελῶς ἀσύγχυτοι. Cf. orat. 29, n. 2, с. 1164: ὥς τε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι.

⁶⁰⁷ - Orat. 23, n. 2, c. 1164: Θεὸν τὰ τρία, μέτ ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταύτῳ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως.

⁶⁰⁸ - Orat. 29, n. 3, c. 77: καὶ ἄναρχά πως τῷ χρόνῳ, οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος.

⁶⁰⁹ - Ibid., n. 4, c. 77: πῶς οὐκ ἐμπαθῆς ἢ γέννησις, ὅτι ἀσώματος εἰ γὰρ ἢ ἐνσώματος ἐμπαθῆς, ἀπαθῆς ἢ ἀσώματος.

⁶¹⁰ - Ibid., n. 2, c. 76: ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως.

⁶¹¹ - L. c.: διὰ το[το μονὰς ἀπ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστη.

⁶¹² - Orat. 23, n. 8, c. 1160: Μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθελισῆς, ἰ πέρ γὰρ τὴν εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σῶματα, Τριάδος δὲ ὀρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει δυάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένη ἢ θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται.

⁶¹³ - Плотин. Еинеад. 5, кн. 2, гл. 1 (твор. св. Григория Богослова в русск. переводе, ч. 3, стр. 54, прим. б.).

⁶¹⁴ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, n. 2, c. 76 (t. 36): ρούντες, μηδὲ σμικρίνοντες τῆς μιᾶς θεότητος.

⁶¹⁵ - Orat. 6, n. c. 736 (t. 35): ἐν αὐτῇ φύσει καὶ τὸ περικόψαι τὶ τῶν τριῶν ἢ ἀποξενῶσαι ἴσον ἡμῖν καὶ τὸ πᾶν ἀνελεῖν. Cf. orat. 36, n. 10, c. 277 (t. 36); orat. 31; n. 12, c. 148.

⁶¹⁶ - Orat. 36, n. 10, c. 277: μηδὲν προστιθέντες, μηδὲ ἀφαιρούντες, μηδε σμικρίνοντες τῆς μιᾶς θεότητος.

⁶¹⁷ - Orat. 25, n. 18, c. 1224 (t. 35).

⁶¹⁸ - Orat. 6, n. 22, c. 749.

⁶¹⁹ - Orat. 31, n. 14, c. 148 et 149: ἡμῖν εἷς Θεὸς, ὅτι μία θεότης καὶ πρὸς ἐν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μπαλλον. Τὸ δὲ ἥπτον Θεός οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ἔστερον οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδὲ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει κ' ἀνταῦθα λαβεῖν ἔστι ἀλλὰ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἢ θεότης.

⁶²⁰ - S. Basil. Magn. Epist. 125, al. 78.

⁶²¹ - S. Gregor. Theolog. Orat. 31, n. 27, c. 164.

⁶²² - Orat. 33, n. 17, c. 236.

⁶²³ - Orat. 23, n. 12, c. 1164.

⁶²⁴ - Orat. 34, n. 12, с. 252.

⁶²⁵ - Ullmann по этому поводу, между прочим, замечает: Григорий не пользовался этим догматическим местом потому, что его в то время не существовало (Gregor. v; Nazianz d. Theolog. S. 395. Anm. 1). Но если и можно согласиться с этим мнением немецкого ученого, то разве только наполовину: быть может, его, действительно, не было в библейском кодексе, находившемся под руками св. Григория; но утверждать, что этого места вообще в тогдашней Библии не существовало, – по меньшей мере поспешно, так как новейшие критические исследования все более и более убеждают в подлинности данного библейского текста, и если с последним нельзя согласиться прямо и безусловно, то, по крайней мере, нет никакого основания отрицать существование его во всех древнейших библейских кодексах.

⁶²⁶ - Orat. 31, п. 19, с. 153.

⁶²⁷ - Учение о Св. Троице, в виду появления различных еретиков, искажавших этот догмат, очень рано стало появляться и раскрываться св. отцами и учителями Церкви. Его можно находить в творениях церковных писателей самых первых времен христианства. Напр., S. Barnab. Epist., cc. 5, 7, 12 (cf. Mohler's Patrol. 1, S. 92; S. Ignat. Epist. ad Magnes., n. 31; S. Hippolyt. Port. c. Noet. fragm. (cf. Mohler's Patrol., 1, S. 601 ss.); Athenagor. Leg. pro christ., 10 ss. S. Iustin. Dial, cum Tryph., 56. 128; Apolog. 2 et cet. Tertullian. Advers. Prax.; Novation. De Trinitate. В произведениях церковных писателей 3 века: Климента Александрийского, Оригена и др. учение о Св. Троице, в обширной полемике с антитринитарными системами, получило уже весьма значительное развитие.

⁶²⁸ - S. Gregor. Theolog. Orat. 28, n. 28, с. 68: πίστις δὲ ἀγέτω πλεον ἡμᾶς, ἢ λόγος.

⁶²⁹ - См. стр.165.

⁶³⁰ - Orat. 4, n. 102, с. 637.

⁶³¹ - Ibidem.

⁶³² - Ibid., n. 110, с. 648.

⁶³³ - Orat. 32, n. 26, с. 204.

⁶³⁴ - Orat. 6, n. 22, с. 749.

⁶³⁵ - Orat. 23, n. 4, с. 1153.

⁶³⁶ - Ibidem.

⁶³⁷ - Ibidem.

⁶³⁸ - Orat. 18, n. 16, с. 1005.

⁶³⁹ - Orat. 30, n. 1, с. 104.

⁶⁴⁰ - Orat. 23, n. 4, с. 1153.

⁶⁴¹ - Понятия " οὐσία" и " ὑπόστασις" долго не были определены с точностью и употреблялись церковными писателями безразлично. Даже ко времени никейского вселенского собора (325 г.), как можно заключить из одного определения последнего (ἐὰν δὲ τις λέγῃ, ἐξ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως τὸν Υἱὸν, ἀναθεμ. к. т. λ.), оба эти понятия не получили точного определения. Спор между мелетианами и павлинианами о том, три ли Ипостаси признавать в Боге или одну, свидетельствует о том же. Но надобно заметить, что в самой православной Церкви – это обстоятельство отнюдь не сопровождалось какими-либо разностями в догматических воззрениях: все православные отцы и учителя единогласно признавали в Боге одно существо и три Лица, и св. Григорий Назианзин совершенно справедливо называет все споры об одной или трех Ипостасях в Божестве » περὶ τὸν ἥχον σμικρολογίαν» (Or. 21, n. 35, с. 1125). На соборе александрийском (362 г.), действительно, обнаружилось, что защитники трех Ипостасей отнюдь не допускали в Боге трех существ, защитники же одной Ипостаси, отождествлявшие это понятие с понятием " οὐσία», признавали одну природу, а не одно Лицо в Божестве. Но, как бы то ни было, для ясности и определенности догматических воззрений необходимо было с точностью определить значение того и другого термина. И это действительно было сделано тремя каппадокийцами и в особенности св. Григорием Богословом, как это мы и видели при изложении его учения о Св. Троице вообще.

⁶⁴² - Gieseler's Kirchengeschicht. B. 1, 1. S. 299. § 60. Not. 10.

⁶⁴³ - Gieseler. Op. cit., B. 1, 2. § 110. Not. 26.

⁶⁴⁴ - Сюда относится главный аргумент ариан: Сын не имеет личного свойства Отца, ἀγεννησία, следовательно, Он отличен от Отца по существу.

⁶⁴⁵ - Orat. 25, n. 15, c. 1220: μήτε ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα.

⁶⁴⁶ - Ibidem: ἵνα μὴ τοῦ πρώτου τι πρῶτον εἰσαγάγωμεν, ἐξ οὗ καὶ εἶναι πρώτῳ περιτραπίσεται.

⁶⁴⁷ - Ibid.: μήτε ἀναρχὸν τὸν Υἱὸν ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵνα μὴ τὸ Πατρὸς ἴδιον περιέλῳμεν.

⁶⁴⁸ - Ibid.: οὐκ ἀναρχα γὰρ καὶ ἀναρχὰ πῶς... οὐκ ἀναρχα μὲν γὰρ τῷ αὐτίῳ ἀκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτὸν, ὥς ἐξ ἡλίου φῶς ἀναρχα δὲ τῷ χρόνῳ.

⁶⁴⁹ - Orat. 20, n. 6, c. 1072: θεότητος ἀίτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι.

⁶⁵⁰ - Orat. 29, n. 2, c. 76. (t. 36): ὁ Πατὴρ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεὺς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως τῶν δε τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οἶκ οἷδ' ὅπως ἂν τις ταῦτα καλέσειε, ἀφελῶν πάντι τῶν ὀρωμένων.

⁶⁵¹ - Orat. 30, n. 13, c. 120. Слова Спасителя: никтоже благ, токмо един Бог (Лук. 18:19) св. Григорий объясняет в смысле возражения Его законнику, приписывавшему Ему совершенную благость, как человеку.

⁶⁵² - Orat. 30, n. 7, c. 112 et 113.

⁶⁵³ - Orat. 11, n. 38, c. 445; Cf. or. 20, n. 6, c. 1072.

⁶⁵⁴ - Orat. 23, n. 7, c. 1160.

⁶⁵⁵ - Ibid., n. 8, c. 1160. Cf. orat. 2, n. 38. c. 445.

⁶⁵⁶ - Orat. 23, n. 9, c. 1161.

⁶⁵⁷ - Orat. 25, n. 16, c. 1221: ἀληθῶς πατέρα τὸν Πατέρα, καὶ πολὺ γε τῶν παρ' ἡμῖν ἀληθέστερον, ὅτι μόνως, ἰδιοτρόπως γὰρ, καὶ οὐκ ὡς τὰ σῶματα καὶ μόνος, οὐ γὰρ μετὰ συζυγίας καὶ μόνον, Μονογενοπυς γὰρ καὶ μόνον, οὐ γὰρ Υἱὸς πρότερον καὶ ὅλον Πατὴρ, καὶ ὅλου.

⁶⁵⁸ - Ibid. Более подробное раскрытие Григорием этих двух божественных актов мы увидим ниже; здесь же мы

представляем только его общее понятие о них, насколько это имеет отношение только к учению о Боге Отце.

⁶⁵⁹ - Orat. 42, n. 15, с. 476: ἔνωσις δὲ, ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς.

⁶⁶⁰ - Ibid.: φύσις ὅ τι μὴ τότε ἐστὶν, ἀλλ' ὅ τι τότε.

⁶⁶¹ - Orat. 29, n. 16, с. 93.

⁶⁶² - Ibid., с. 96: ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, ὡ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα.

⁶⁶³ - Orat. 36, n. 8, с. 249: ἡ μὲν (ἀρχικὴ φύσις) Θεὸς καλεῖται καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἴσταται, αἰτίῳ, καὶ δημιουργῷ, καὶ τελειοποιῷ τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἀγίῳ Πνεύματι.

⁶⁶⁴ - Ibid.: n. 14, с. 256: ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, δηλαδὴ διὰ τοῦ ἀγίου Πνεύματος. Cf. or. 31, n. 20, 156.

⁶⁶⁵ - Baur. Lehre von Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. T. 1. S. 387.

⁶⁶⁶ - Евномий большей частью ведет свою полемику с православным учением на основании диалектики (Ruffin. Histor. Eccles., lib. 1, с. 25); но нередко ссылается и на тайное предание немногих, но знаменитых учителей Церкви (S. Basil. Magn. Advers. Eunom., lib. 3, init.). Впрочем, это мы встречаем не у одного только Евномия, но и у некоторых более ранних еретиков (S. Iren. Advers. haeres., lib. 2, с. 27, not. 2. Tertullian. De praeser. haeres., cap. 25).

⁶⁶⁷ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, n. 3, с. 77: πότε δὲ ὁ Πατήρ, Οὐκ ἦν, ὅτε θύκ ἦν. Τοῦτο οὖν καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Слова Григория: «οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν», очевидно указывают на известное арианское положение: «ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν».

⁶⁶⁸ - Orat. 29, n. 5, с. 80.

⁶⁶⁹ - Сын и Св. Дух, как говорит Григорий, " οὐκ ἄναρχα τῷ αἰτίῳ, ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ», т. е. не безначальны в отношении к причине, но безначальны по времени. Orat. 25, n. 13, с. 1220.

⁶⁷⁰ - Orat. 31, n. 4, с. 137.

⁶⁷¹ - Orat. 31. n. 3, c. 80: οὐκοῦν Πατὴρ Πατὴρ ὕστερον, οὐ γὰρ ἦρξατο.

⁶⁷² - Ibid., n. 13, c. 89 seqq.

⁶⁷³ - Ibid., n. 8, c. 84.

⁶⁷⁴ - Ibid., n. 7, c. 81.

⁶⁷⁵ - Ibid., n. 4, c. 77.

⁶⁷⁶ - Orat. 25, n. 17, c. 1221.

⁶⁷⁷ - Orat. 29, n. 4, c. 77: ὥ τὸ εἶναι μὴ ταυτὸν, τούτῳ καὶ τὸ γεννᾶν διάφορον.

⁶⁷⁸ - Ibid., n. 6, c. 80.

⁶⁷⁹ - Говоря в одном месте о рождении Сына Божия от Отца, св. Григорий замечает, что он не осмеливается представлять его, как ὑπέρχουσιν ἀγαθότητος, μὴ ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίπωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον ἥκιστα τῆς περὶ θεότητος ὑπσινάις πρέπον. Orat. 29, n. 2, c. 76.

⁶⁸⁰ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, n. 6, c. 81.

⁶⁸¹ - Ibid., n. 7, c. 81.

⁶⁸² - Los. Hergenrother. Die Lehre von d. gottlich. Dreienigkeit nach d. heihg. Gregor, v. Naz. d. Theolog. S. 147–148.

⁶⁸³ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, n. 15, c. 93.

⁶⁸⁴ - Ibid.

⁶⁸⁵ - Orat. 29, n. 10 et 11, c. 85 et seqq.

⁶⁸⁶ - Ibid., n. 12, c. 89.

⁶⁸⁷ - Ibid., n. 9, c. 84–85.

⁶⁸⁸ - Orat. 29.

⁶⁸⁹ - Orat. 29, n. 17, c. 96.

⁶⁹⁰ - Ibid., n. 18, c. 97. Ср. твор. св. Григория Богослова в русск; перев., ч. 3, стр. 71–72.

⁶⁹¹ - Ibid., n. 19 et 20, c. 100–101. Ср. твор. св. Григория Богослова в русск. перев., ч. 3, стр. 73–75.

⁶⁹² - Orat. 30, n. 2, et. 3, c. 105. Точно таким же образом, только еще с большей подробностью, объясняет это место и св. Афанасий (Contr. Arian. orat. 1, cap. 53; orat. 2, cap. 1 et 44–61;

66–82. De decret. Nic Syn, cap. 13–14. Epist. ad Episc. Aeg. et Lib., c. 17).

⁶⁹³ - Orat. 30, n. 4, c 108.

⁶⁹⁴ - Ibid., n. 5, c. 108–109.

⁶⁹⁵ - Ibid., n. 6., c. 109.

⁶⁹⁶ - Ibid., n. 7, c. 112.

⁶⁹⁷ - Ibid., n. 8, c. 113.

⁶⁹⁸ - Ibid., n. 9, c. 113.

⁶⁹⁹ - Ibid., n. 10 et 11, c. 113 et seqq.

⁷⁰⁰ - Ibid., n. 12, c. 117 et 120.

⁷⁰¹ - Ibid., n. 13, c 120–121.

⁷⁰² - Ibid, n. 14, c. 121.

⁷⁰³ - Ibid., n. 15, c. 124. Почти все приведенные места св. Писания, выставляемые арианами против православного догмата о Сыне Божьем, разбираются и св. Афанасием и объясняются в том же смысле, в каком объясняет их и наш Богослов. V. S. Athanas. Conlr. Arian. or 3, cap. 21–58; Epist. ad Serap ; De incarnat, Verbi el contr. Arian.

⁷⁰⁴ - После учения о Св. Троице вообще св. Григорий едва ли говорит так часто и столь много о другом каком-либо предмете христианского богословия, как именно о Лице Сына Божия. Трудно собрать и привести в систему все места и выражения его в данном отношении, хотя, с другой стороны, в виду полнейшего сходства и согласия их между собой, едва ли это и может представляться необходимым.

⁷⁰⁵ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, n. 17, c. 96.

⁷⁰⁶ - Ibid.

⁷⁰⁷ - Ibid., n. 17, c. 97: οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἄλογος ἦν... σύδὲ ην, ὅτε οὐκ ἀληθὴς, ἢ ἄσοφος, ἢ ἀδύνατος.

⁷⁰⁸ - Ibid. Все эти доказательства, с которыми мы уже встречались при рассмотрении полемики св. Григория с арианами, приводятся им в его «третьем и четвертом словах о богословии» (edit. Mign. Orr. 29 et 30). Здесь, – между прочим, нельзя не заметить, – на ряду с другими доказательствами св. Григорий приводит одно место из неканонической книги пророка

Варуха (3:36, 38): сей Бог твой, не вменится он к Нему... по сем на земли явился, и с человеки поживе, – относя эти пророчески слова именно к Богу Сыну (Or. 30, n. 13, с. 121).

⁷⁰⁹ - Or. 29, n. 9, с. 85: ἐνταῦθα δὲ σύνδρομον τῷ εἶναι τὸ γεγεννηθῆσθαι καὶ ἀπ' ἀρχῆς. Весь этот аргумент выражен св. Григорием в его рассмотренной уже нами полемике с евномианами по поводу возражений последних против православного учения о рождении Сына Божия от Отца.

⁷¹⁰ - Orr. 29 et 30.

⁷¹¹ - Carm. dogm. 2, de Filio, vv. 6–10, col. 402 (t. 37): ὁ Πατὴρ Ἐκπερεφυῶς μεγάλῳ Θεοῦ λόγος ἄχρονος Υἱὸς Εἰκὼν ἀρχετύπου, φύσις γεννήτορος ἴση. Πατὴρ γὰρ κλέος ἐστὶ παῖς μέγας ἐκ δὲ φαάνθη, ὧς μόνος οἶδε Πατὴρ τε καὶ ὃς Πατὴρ ἐξεφαάνθη.

⁷¹² - Orat. 17, in fin.; or. 24, in fin; or. 29.

⁷¹³ - Orat. 29, n. 8, с. 84: ὅσω γὰρ Θεὸς ἀνθρώπου δυστεκμαρτότερος, τοσούτω καὶ τῆς σῆς γεννήσεως ἀληπτοτέρα ἢ ἄνω γέννησις.

⁷¹⁴ - Ibid.: γέννησις σιωπὴ τιμάσθω... καὶ μηδὲ τότε φιλοσοφῆσης Θεοῦ γέννησιν οὐ γὰρ ἀσφαλές.

⁷¹⁵ - Ibid.: κατάβαλέ σου τὰς ῥεύσεις, καὶ τὰς διαιρέσεις, καὶ τὰς τομὰς, καὶ τὸ ὡς περὶ σώματος διανοεῖσθαι τῆς ἀνωμάτου φύσεως, καὶ τάχα ἃ ἄξιόν τι διανοηθείης Θεοῦ γεννήσεως.

⁷¹⁶ - Orat. 31, n. 10, с. 144.

⁷¹⁷ - Илия Критский, между прочим, рождение в собственном смысле определяет таким образом: *generatio proprie est, cum ex gignentis essentia id quod gignitur, genitori quantum ad essentiam simile producitur*. Comm, in or. 1. Naz. Opp. t. 2, B, p. 80. Таким образом, рождение в собственном смысле отличается от того, что называется *effectio*, *creatio*, *procreatio*, (V. Hergenrother's op. cit., S. 139. Anm. 23).

⁷¹⁸ - S. Gregor. Theolog. Orat. 29, n. 12, с. 89.

⁷¹⁹ - Ibid, et orat. 31, n. 24, с. 160.

⁷²⁰ - Orat. 29, n. 13, с. 89: μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται. Τὸ δὲ πῶς ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατὴρ, καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός.

⁷²¹ - В Евангелии собственно сказано: не в меру бо Бог дает Духа (Иоан. 3:34); но у св. Иоанна Богослова нередко Дух (Πνεῦμα) употребляется в смысле Божества (θεότης). Cf. Jos. Hergenrother's Die Lehre von der gottlich. Dreieinigkeit nach dem heilig. Gregor. von Naz. d. Theol., S. 140, Anm. 28.

⁷²² - Jos. Hergenrother. Op. cit., S. 140.

⁷²³ - Это учение св. Григория Богослова о личном бытии Сына Божия раскрывается во всех тех местах, где он говорит вообще о трех Ипостасях Св. Троицы, и в особенности в его «двух словах о Сыне» (Orr. 29 et 30).

⁷²⁴ - Orat. 30, n. 16, с. 125.

⁷²⁵ - Orat. 30, n. 20, с. 128–132.

⁷²⁶ - Ibid., n. 21, с. 132. В одном из своих слов (ор. 2, n. 98, с. 500) св. Григорий перечисляет до 33-х имен, употребляемых в св. Писании по отношению к Сыну Божию. Как особенные между ними, можно указать здесь следующие: Пар и Излияние (Ἀτρίς καὶ Ἀπορροία, Прем. 7:25), Творец (Κτίτης, Иоан. 1:2; Псал. 32:6; Евр. 1:2), Царь (Матф. 25:34,40), Глава (1Кор. 11:3; Ефес. 1:22; 5:23; Кол. 1:18), Учитель (Матф. 26:18; Марк. 4:38), Путь (Иоан. 14:6), Дверь (Иоан. 10:7,10), Омовение (1Кор. 3:11), Камень (1Кор. 10:4), Освящение и Избавление (1Кор. 1:30), Мир (Еф. 2:17), Пастырь (Иоан. 10:11,14), Господь славы (1Кор. 11:8), великий Бог (Тит. 2:13), Раб (Филип. 2:7), Агнец Божий (Иоан. 1:29,30), Жертва (Евр. 7:27), Перворожден всяе твари (Кол. 1:15), Перворожден из мертвых (1Кор. 15:20,23; Кол. 1:18), Хлеб жизни и Хлеб небесный (Иоан. 6:35,48...), Еммануил (Матф. 1:23, Ис. 7:14), Начало и Конец, А и Ω (Апок. 1:5,8...) и т. д.

⁷²⁷ - Orat. 29, n. 9, с. 85.

⁷²⁸ - См. стр. 15–17.

⁷²⁹ - Св. Григорий относился к первому вселенскому собору с величайшим уважением, и не раз, выставлял его священный авторитет. Orat. 21, in laudem Magni Atlianasii Cf. orat. 49, de fide orthodoxa, contra Arianos edit. Colon. 1690.

⁷³⁰ - Epist. 102. ad Cledonium contra Apollinarium 2, col. 193 (t. 37): τὸ ἐλλειπῶς εἰρημένον περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (т. е. εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον) διὰ τὸ μηδὲ κινηθῆναι τηνικαῦτα τοῦτο τὸ ξήτημα.

⁷³¹ - Orat. 31, n. 6, с 140: οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι πιστεύειν εἰς τι καὶ περὶ αὐτοῦ πιστεύειν τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ θεότητος, τὸ δὲ παντὸς πράγματος. То же самое относительно никейского выражения доказывает и Амфилохий (Ep. synod, ap. Coteler. Monument, eccles. graec., t. 2, p. 99–164). Библейское выражение: «πιστεύειν εἰς τινά» весьма ясно указывают на божество Сына Божия; напр., Ioan. 6:47; 9:36; 11:25,26,45; 12:42; 14:1; 17:20; Деян. 20:21; Кол. 2:5. Из отцов в этом отношении заслуживает внимания бл. Августин (Tract. 67 in Ioh., ad Ioh. 14:1).

⁷³² - Orat. 31, theologia quinta, de Spiritu Sancto.

⁷³³ - Orat. 31, n. 1, с. 133.

⁷³⁴ - В этом случае, по словам св. Григория, с нами могло бы быть то же, что бывает с людьми, обременяющими себя принятием в чрезвычайном количестве пищи, или устремляющими слабое зрение на солнечный свет.

⁷³⁵ - Orat. 31, n. 26 et 27, с. 161 et 164.

⁷³⁶ - Orat. 41, n. 6, с. 437.

⁷³⁷ - Св. Василий Великий, как ясно видно из его творений, несомненно признавал божество и единосущие Духа Святого с Отцом и Сыном. Но когда, при императоре Валенте, взоры всех обращены были на него, как главного противника покровительствуемого при дворе арианства, и когда ариане стали искать предлог к удалению его из города в его выражениях о Св. Духе, как Божестве, – он, уступая времени и обстоятельствам, перестал открыто называть Духа Святого Богом, заменяя это название другими равносильными этому, именами. S. Gregor. Theolog. Orat. 63, n. 68 et 69, с. 585 seqq. Между тем некоторые каппадокийские епископы стали выражать недовольство на такой способ действий св. Василия, упрекая его в нерешительности исповедания Духа Святого Божеством. При каких обстоятельствах возникло это недовольство каппадокийцев по отношению к великому мужу, наш Богослов рассказывает в одном из своих писем к своему другу (Epist, 58, с. 113 sqq. t. 37). Чтобы прекратить зло в самом начале его появления, он просил своего друга Василия выразить его

воззрения относительно божества Духа Святого яснее и, таким образом, дать средство заградить уста его противникам.

⁷³⁸ - Orat. 31, n. 3, с. 136.

⁷³⁹ - Ibid: ἦ ν, καὶ ἦν, καὶ ἦν ἀλλ ἓν ἦν. Φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς, ἀλλ ἓν φῶς, εἷς Θεός. Τούτο ἔστιν ὃ καὶ Δαβὶδ πρότερον ἐφαντάσθη, λέγων. Ἐν τῷ φωτὶ σου ὁψόμεθα φῶς. Καὶ νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα, καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες, τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεῦματι, σύντομον καὶ ἀπέριπτον τῆς Τριάδος θεολογίαν.

⁷⁴⁰ - Ibid., n. 4, с. 137:... λείπει δὲ πως, μὴ ἐχούση τὸ ἅγιον. Ἐχει δ' ἂν πῶς, μὴ τοῦτο ἔχουσι. Εἰ γὰρ ἄλλη τις παρὰ τοῦτο ἡ ἀγιότης, καὶ ἥτις αὕτη νοεῖται, λεγέτω τις ἢ εἴπερ ἡ αὕτη, πῶς οὐκ ἀπ' ἀρχῆς.

⁷⁴¹ - Ibid., n. 6, с. 140.

⁷⁴² - Orat. 30, n. 30, с. 129.

⁷⁴³ - Orat. 41, n. 5, с. 437.

⁷⁴⁴ - Orat. 41, n. 8, с. 440.

⁷⁴⁵ - Orat. 31, n. 1 et 6, с. 133 et 140.

⁷⁴⁶ - Ibid., n. 3, с. 136.

⁷⁴⁷ - Трагелаф – мифическое существо – полукозел и полуолень.

⁷⁴⁸ - Orat. 31, n. 6, с. 140.

⁷⁴⁹ - Ibid., n. 4, с. 137.

⁷⁵⁰ - Ibid., n. 6, с. 140: εἰ δὲ Θεὸς, ἀλλ οὐ κτίσμα, οὐδὲ ποίημα, οὐδὲ σύνδουλον, οὐδ' ὅλως τὶ τῶν ταπεινῶν ὀνομάτων.

⁷⁵¹ - Ibid., n. 1, с. 133.

⁷⁵² - Epist. 28, S. Basilio, с. 116 (t. 37): οὐ γὰρ ἦχω μᾶλλον, ἢ διανοία κεῖσθαι τὴν ἀλήθειαν.

⁷⁵³ - Epist. 101, ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium, с. 192, B (t. 37).

⁷⁵⁴ - Orat. 31, n 3, с. 136.

⁷⁵⁵ - Ibid., n. 12, с. 145.

⁷⁵⁶ - Orat. 31, n. 23, с. 156 et 160.

⁷⁵⁷ - Ibid., n. 22, c. 167: τῶν πραγμάτων, τὰ μὲν οὐκ ἔστι λέγεται δὲ τὰ δὲ ὄντα, οὐ λέγεται τὰ δὲ οὔτε ἔστιν, οὔτε λέγεται τὰ δὲ ἄμφω, καὶ ἔστι, καὶ λέγεται.

⁷⁵⁸ - Ibid., n. 23, c. 160.

⁷⁵⁹ - Ibid., n. 24, c. 160.

⁷⁶⁰ - Loc. cit.

⁷⁶¹ - Ibid.

⁷⁶² - Ibid., n. 29, c. 165: ἡ δὲ ἥξει σοι καὶ ὁ τῶν μαρτυριῶν ὁσμός, ἐξ ὧν ὅτι καὶ λίαν ἔγγραφος, ἡ τοῦ Πνεύματος θεότης ἐπιδειχθήσεται, τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς, μηδὲ ἀλλοτρίοις τοῦ Πνεύματος.

⁷⁶³ - Ibid., n. 20 et 30, c. 105 et seqq. Ср. твор. св. Григория Богослова в русск. перев., ч. 3, стр. 129–131.

⁷⁶⁴ - Ibid., n. 30, c. 168: ὅσα δὲ κάνταῦθα λέγεται ταπεινότερον... ἐπὶ τὴν πρώτην αἰτίαν ἀνενεκτέον, ἵνα τὸ ἐξ οὗ δειχθῇ, καὶ μὴ τρεῖς ἀρχαὶ μεμερισμένοι πολυθέως παραδεχθῶσιν.

⁷⁶⁵ - Orat. 31, n. 12, c. 145: τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ Πνεύματι, ἡ προσεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἐαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν.

⁷⁶⁶ - S. Athanas. Epist. ad Scrap. et Orat. 1 contr. Arian. Cf. Cyrill. Alexandr. Adv. anthropomorph., cap. 6.

⁷⁶⁷ - C. Ullmann. Gregor. von Nazianz d. Theolog. S. 392–395.

⁷⁶⁸ - S. Ambros. de Spir. Sancto; lib. 3, c. 12.

⁷⁶⁹ - S. Amhros. 1. c.

⁷⁷⁰ - Jos. Hergenrother. Die Lehre v. d. gottl. Dreienigkeit nach d. heilig. Greg. v. Nazianz d. Theol. S. 217–220.

⁷⁷¹ - C. Ullmann. Op. cit., S. 392.

⁷⁷² - S. Gregor. Theohg. Orat. 31, n. 12, c. 145. 147.

⁷⁷³ - Orat. 31, n. 8, c. 141.

⁷⁷⁴ - Под «третьим заветом» (τρίτη διαθήκη) можно разуместь, прежде всего, какое-нибудь сочинение, которое ценилось у македониан особенно высоко и которое они считали, на ряду с Ветхим и Новым Заветом, третьим Откровением. Что же именно это было за сочинение? Македоний, как известно, ничего не писал (Fabricii Bibliotheca graeca, vol. 9, p. 247. Harl.). Быть

может, это было сочинение Марафония или Евномия? Но, вероятнее всего, выражение « τρίτη διαθήκη» указывает не на сочинение, а только, вообще, на научные положения, которые пользовались у македониан таким уважением, что св. Григорий считал себя в праве назвать их «третьим заветом». То же самое выражение св. Григорий буквально употребляет и в другом месте: Epist. 101. ad Cledon. presbyt. 1, contr. Apollinar., с. 193, t. 37. (Cf. C. Ullmann's op. cit., S. 390. Anm. 1).

⁷⁷⁵ - S.Gregor. Theolog. Orat. 31, n. 8, с. 141: ὁ (Πνεῦμα) καθ ὅσον ἐκεῖθεν (παρὰ τοῦ Πατρὸς) ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα καθ ὅσον δὲ οὐ τὸ γεννητὸν, οὐχ Υἱός καθ ὅσον δὲ ἀγεννήτον καὶ γεννητοῦ μέσον Θεός.

⁷⁷⁶ - Ibid., n. 9, с. 141: τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν οὕτως εἴπω, ἢ τῆς ἁλλήλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν.

⁷⁷⁷ - Ibid.: αὐτὸ δὲ τὸ μὴ γεγενῆσθαι καὶ τὸ γεγενῆσθαι καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι τὸν μὲν Πατέρα, τὸν δὲ Υἱὸν, τὸ δὲ, τοῦθ ὅπερ λέγεται, Πνεῦμα ἅγιον προσηγόρευσεν.

⁷⁷⁸ - Ibid., n. 10, с. 144.

⁷⁷⁹ - Ibid., n. 11, с. 145: ... ὁμολόγηται οὖν καὶ τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι. Λέγω δὲ ταῦτα οὐκ ἐπὶ τὴν θεότητα φέρων τὴν πλάσιν, ἢ τὴν τομὴν, ἢ τι τῶν ὅσα σώματος ἐπὶ δὲ τούτων, ὡς ἐπὶ σκηνῆς τὰ νοούμενα.

⁷⁸⁰ - Orat. XXXI, n. 8, с. 141.

⁷⁸¹ - Ibidem.

⁷⁸² - Подобные выводы из ложного понятия о Сыне Божиим, действительно, были у ариан, как это можно видеть из некоторых выражений св. Афанасия Александрийского (Orat. contr. arian. 2, сс. 51. 56).

⁷⁸³ - Исключение в этом случае составляет только догмат о воплощении Сына Божия. При изложении его, св. Григорий должен был столкнуться с лжеучением Аполлинария и, вступить с последним в довольно пространную полемику, раскрывать православное учение не только с положительной, но и с отрицательной стороны.

⁷⁸⁴ - S. Gregor. Theolog. Carm. 4, de mundo, vv. 3–4, col. 416 (t. 37).

⁷⁸⁵ - Ibid., vv. 5–23, col. 416–417.

⁷⁸⁶ - Ibid., vv. 24–38, col. 417–418.

⁷⁸⁷ - Ibid., vv. 38–43, col. 418–419: Αὐτὸρ ἔμοιγε Εἷς Θεός ἐστιν ἄναρχος, ἀδήριτος ἐν φάος ἐσθλὸν, Απλῶν τε πλεκτῶν τε νοῶν σθένος ὑψιθεόντων, Οὐρανίων χθονίων τε τὸ δὲ σκότος ὕστατον ἦλθεν, Οὐ φύσις ἐστηκυῖα περίγραφος, ἡμετέρη δὲ Τοῦτο πέλει κακίη.

⁷⁸⁸ - Ibid., vv. 64–69, col. 420–421: Κίννυτο (θεία νόησις) κάλλεος οἷο φύλης θηείμενος αἶγλην, Τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον Ὡς μούνη Θεότητι, καὶ ὦν Θεός, ἔστ ἀρίδην. Κίννυτο καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεύσσων Οἷσιν ἐνὶ μεγάλοις νοήμασι κοσμογόνος νοῦς Ἐσσομένου μετέπειτα, Θεῷ δὲ τε καὶ παρεόντος.

⁷⁸⁹ - Origen. De princip., lib. 2, c. 3, p. 82; cf. lib. 1, c. 2, p. 10.

⁷⁹⁰ - S. Gregor. Theolog. Orat. 38, n. 9, c. 320 (t. 36): ἐπεὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεύσαι, ὥς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανείους.

⁷⁹¹ - Orat. 44, n. 4, c. 612: τῷ πάντα δυνατῷ λόγῳ τὸ νοῆσαι μόνον ἢ εἰπεῖν, ἔργον ἐστὶ παριστάμενον.

⁷⁹² - Orat. 38, n. 9, c. 320: καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον, καὶ Πνεύματι τελειούμενον. Этими словами, напоминающими собой новозаветное учение о творении мира Богом через Слово и повествование книги Бытия о том, что Дух Божий носился при творении мира над водой, св. Григорий, между прочим, весьма ясно выразил мысль об участии в деле творения мира всех трех Лиц Пресвятой Троицы.

⁷⁹³ - Orat. 38, n. 10, c. 321 et seqq.

⁷⁹⁴ - Orat. 44, n. 3–4, c. 609 et seqq.

⁷⁹⁵ - Orat. 40, n. 45, c. 424: πλίστευε, μὴ οὐσίαν εἶναί τινα τοῦ κακοῦ, μήτε βασιλείαν, ἢ ἄναρχον, ἢ παρ' ἑαυτῆς ὑποστᾶσαν, ἢ παρὰ τοῦ Θεοῦ γενομένην, ἀλλ' ἡμέτερον ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ τοῦ πονηροῦ, ἐκ τῆς ἀπροσεξίας ἐπεισελθὸν ἡμῖν, οὐχὶ τοῦ κτίσαντος.

⁷⁹⁶ - Orat. 40, n. 5, c. 364.

⁷⁹⁷ - Orat. 6, n. 12, c. 737 (t. 35). Cf. or. 40, n. 5, c. 364.

⁷⁹⁸ - Orat. 38, n. 9, c. 320: εἴτε νοερὰ πνεύματα, εἴτε πῦρ οἶον ἄυλον καὶ ἄσώματον, εἴτε τινα φύσιν ἄλλην, ὅτι ἐγγυτάτω τῶν εἰρημένων, ταύτας ὑποληπτέον. Cf. 45, n. 5, c. 629.

⁷⁹⁹ - Carm. dogm. 7, de substantiis mente praeditis, vv. 17–19, c. 440 (t. 37): Α= πλοῖ τε, νοεροί τε, διαυγέες οὐτ' ἀπό σαρκῶν Ἐρχόμενοι Οὐτ' ἐπὶ σάρκας ἰόντες, ὅπερ δ' ἐγένοντο μένοντες.

⁸⁰⁰ - Orat. 28, n. 31, c. 72 (t. 36): πνεῖμα δὲ ἀκούει καὶ πῦρ τὸ μὲν ὡς νοητὴ φύσις, τὸ δὲ ὡς καθάρσιος ἐπεὶ καὶ τῆς πρώτης οὐσίας τὰς αὐτὰς οἶδα κλήσεις. Πλὴν ἡμῖν γε ἄσώματος ἔστω, ἢ ὅτι ἐγγύτατα.

⁸⁰¹ - Orat. 6, n. 12, c. 737: σπῶσαι (αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις) τοῦ πρώτου φωτός, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ τρανούμεναι.

⁸⁰² - Orat. 40, n. 7, c. 365 (t. 36).

⁸⁰³ - Orat. 31, n. 15, c. 149: ... καὶ ἀπλοῖ τινες ὦσι, καὶ πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι, τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι.

⁸⁰⁴ - Orat. 38, n. 9, c. 321. Cf. orat. 40, n. 5, c. 364. (Carm. dogmat. 7, de substantiis mente praeditis, vv. 20–21, col. 440, t. 37.

⁸⁰⁵ - Orat. 41, n. 11, c. 444.

⁸⁰⁶ - Orat. 6, n. 12, c. 737.

⁸⁰⁷ - Ibidem.

⁸⁰⁸ - Orat. 33, n. 31, c. 72 ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότηας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις, ἢ νόας. В исчисляемых св. Григорием чинах ангельских не упоминаются херувимы и серафимы; но они, как видно, заменены у него светами (λαμπρότητες) и восхождениями (ἀναβάσεις).

⁸⁰⁹ - Ibidem. Cf. Carm, dogm. 7, de subst. mente praedit., vv. 22–26, col. 410.

⁸¹⁰ - Orat. 40, n. 36, c. 409: συνεργοῦσιν ἡμῖν πρὸς τὰ κρείττονα.

⁸¹¹ - Orat. 28, n. 31, c. 72.

⁸¹² - Origen. de princip., lib. 1, c. 3, p. 8.

⁸¹³ - S. Gregor. Theolog. Carm. dogm. 7, de subst. mente praed., v. 53, c. 443: Εἰς πάντ ἄτροπός ἐστι Θεοῦ φύσις.

⁸¹⁴ - Orat. 36, n. 5, c. 269: οὗτος (φθόνος) καὶ τὸν ἐωσφόρον ἐσκότις, καταπεσόντα δι ἔπαρσιν οὐ γὰρ ἦνεγκε, θεῖος ὢν, μὴ καὶ θεὸς νομισθῆναι.

⁸¹⁵ - Carm. dogm. 7, de subst. monte praedit., vv. 56–60, c. 443. Cf. or. 38, n. 9, c. 320 (t. 36).

⁸¹⁶ - Carm. dogm. 7, de subst., monte praedit., vv. 68–72, c. 444.

⁸¹⁷ - *ibid.*, vv. 73–74, o. 444: Ἐνθεν ὅρ ἐβλάστηαν ἐπιχθόνιοι κακότητες, Δαίμονες ἀνδροφόνοιο κακοῦ βασιλῆος ὀπηδοί.

⁸¹⁸ - Orat. 6, n. 13, col. 737 et 740 (t. 35): ἀγγέλων δὲ ὁ μὲν στασιάζει τολμήσας... δίκην ἔδωκε τῆς ἀπονοίας ἀξίαν, σκότος ἀντὶ φωτὸς εἶναι κατακριθεὶς, ἥ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν ὑφ ἑαυτοῦ γενόμενος.

⁸¹⁹ - *Ibid.*: ἐπεὶ κακ'εἶνος αὐτός τε στασιάζει πρὸς ἑαυτὸν, καὶ τῷ πολυειδεῖ, καὶ τοῖς πάθεσι, καὶ τοῖς ἄλλοις ταῦτὸ τοῦτο ἐνεργεῖ, ὥς ἀνθρωποκτόνος ἀπ'ἀρχῆς καὶ μισόκαλος.

⁸²⁰ - Carm. dogmat. 7, de subst. mente praedit., v. 89, col. 445.

⁸²¹ - Orat. 17, n. 9, col. 976 (t. 35). Cf. orat. 38, n. 9, col. 321 (t. 36).

⁸²² - S. Gregor. Theolog. Orat. 38, n. 11. col. 321, 324. Ср. твор. св. Григория Богослова в русск. перев., ч. 3, стр. 242–243.

⁸²³ - Carm. dogmat. 8, de anima, vv. 7–27, col. 447–448.

⁸²⁴ - *Ibid.*, v. 1, col. 446.

⁸²⁵ - *Ibid.*, v. 73, col. 452.

⁸²⁶ - *Ibid.*, v. 77, col. 452.

⁸²⁷ - Orat. 40, n. 5, col. 364 (t. 36); *ibid.*, n. 7, c. 365.

⁸²⁸ - Carm. dogmat. 4, de mundo, vv. 91–92, col. 423 (t. 37). Orat. 2, n. 73, col. 481 (t. 35). Cf. or. 7, n. 21, c. 784 et cet.

⁸²⁹ - Orat. 38, n. 11, col. 321 (t. 36).

⁸³⁰ - *Ibid.*, col. 324.

⁸³¹ - *Ibid.*, c. 321.

⁸³² - *Ibid.*, n. 12, c. 324.

⁸³³ - Carm. dogmat. 8, de anima, vv. 74–75, col. 452.

⁸³⁴ - Orat. 38, n. 11, col. 324.

⁸³⁵ - Orat. 37, n. 15, с. 300.

⁸³⁶ - Carm. moral. 1, in laudem Virginitatis, vv. 492–496, col. 551–552: Οὐχ ὅλου ἀνθρώποιο πατήρ βροτὸς, ὡς ἐνέπουσιω, Ἄλλ ὅσον σαρκὸς τε καὶ αἵματος ἀμφοτέρων μὲν Ὀ΄λλυμένων, ψυχὴ δὲ Θεοῦ κρατέοντος οἶδεν ὁ μίξας, Πῶς τὲ πρῶτον ἔπνευσε, καὶ εἰκόνα μίξατο γαίῃ.

⁸³⁷ - Carm. dogmat. 8, de anima, v. 78 et seqq., col. 452 sqq.

⁸³⁸ - Orat. 2, n. 75, col. 481 (t. 35): Cf. or. 38, n. 11 с. 324 (t. 36).

⁸³⁹ - Orat. 32, n. 9, с. 184 (t. 36). Последними словами Богослов, очевидно, указывает на бессмертие человеческой души и смертность тела.

⁸⁴⁰ - Carm. moral. 14, de natura humana: vv. 64–68 et 70, col. 760–761.

⁸⁴¹ - Carm. dogm. 8, de anima, vv. 1–2, с. 146: Ψυχὴ δ' ἐστὶν..... φάος σπήλυγγι καλυφθὲν.

⁸⁴² - Carm. moral. 14, de natura humana, vv. 59–61, с. 760.

⁸⁴³ - Carm. de seipso 46, ad versus carnem, vv. 1–12 et 19–20.

⁸⁴⁴ - О причинах и характере скорби св. Григория, отразившейся с особенной силой на некоторых его стихотворениях, в своем месте общие замечания нами уже сделаны (см. стр. 124–125, примеч. 2).

⁸⁴⁵ - Это выражение нельзя понимать в смысле материальном; оно, по объяснению Никиты (одного из комментаторов «слов» св. Григория) означает дыхание жизни, которое Бог вдунул в лицо первозданного человека (Быт. 2:7), и вместе образ Божий. Ср. примеч. к твор. св. Григория Богослова в русск. пер., част. 2, стр. 7.

⁸⁴⁶ - Orat. 14, n. 6–7, с. 865 (t. 35).

⁸⁴⁷ - Orat. 2, n. 19, с. 493.

⁸⁴⁸ - Carm. de seipso 45, de animae suae calamitatibus carmen lugubre, vv. 65–89, с. 1358–1359 (t. 37).

⁸⁴⁹ - Ibid., vv. 95–96, col. 1360.

⁸⁵⁰ - Carm. dogmat. 8, de anima, v. 103, col. 454.

⁸⁵¹ - В другом месте (Carm. dogmat. 8, de anima, v. 105, c. 454) св. Григорий разумеет под раем «небесную жизнь» (ζωὴ οὐρανίη).

⁸⁵² - Orat. 38, n. 12, c. 324 Cf. or. 45, n. 8, c. 632–633. Carm. dogmat. 8, de anima, vv. 97–101, col. 454–455.

⁸⁵³ - Ibid.: φθόνω διαβόλου, καὶ γυναικὸς ἐπηρεία, ἣν τε ἔπαθεν ὡς ἀπαλωτέρα, καὶ ἣν προσήγαγεν, ὡς πυθανωτέρα τῆς μὲν ἐωτολῆς ἐπελάθετο (ἄνθρωπος) τῆς δοθείσης, καὶ ἡττήθη τῆς πικρπας γεύσεως.

⁸⁵⁴ - Carm. dogmat. 8, de anima, vv. 117–122, col. 455–456.

⁸⁵⁵ - Orat. 44, n. 4, c. 612 (t. 36).

⁸⁵⁶ - Epist. 101, ad Cledonium presbyt. contra Apollinarium 1, col. 183, t. 37 (in edit. Billii orat. 51).

⁸⁵⁷ - Orat. 38, n. 12, c. 324.

⁸⁵⁸ - О внутренней борьбе в человеке см. вышеприведенные места из «стихотворений» св. Григория Богослова.

⁸⁵⁹ - Carm. dogmat. 8, de anima, vv. 128–129, col. 456: Τοίη πρωτογόνοιο νεόσπορος ἤλυθεν ἄτη Δειλοῖσιν μερόπεςσιν, ὅθεν στάχθς ἐβλάστησε.

⁸⁶⁰ - Carm. de seipso 45, de animae suae calamitatibus carmen lugubre, vv. 98–100, col. 1360: Δοθλοσύνην μύρεται ἀργαλήν, Πατρὸς δ'ἀρχεγόνοιο πλάνην, καὶ μητρὸς ἀλιτρὴν Πάρφασιν, ἡμετέρης μητέρα μαργοσύνης.

⁸⁶¹ - Orat. 28, n. 13–15, c. 44–45 (t. 36).

⁸⁶² - Ibid., n. 15, c. 45.

⁸⁶³ - Orat. 14, n. 25, c. 892 (t. 35).

⁸⁶⁴ - Orat. 19, n. 14, c. 1060–1061.

⁸⁶⁵ - Orat. 4, contra Julianum 1. n. 15, c. 545.

⁸⁶⁶ - ... ἐπεὶ καὶ προνοητὴν εἶναι τούτων ὧν ποιητὴν εἶναι ἀναγκαῖον.

⁸⁶⁷ - Orat. 14, n. 33, c. 901 et 904 (t. 35).

⁸⁶⁸ - Carm. dogmat. 5, de Providentia, vv. 14–15. col. 425 (t. 37).

⁸⁶⁹ - Ibid., vv. 4–6, c. 424.

- 870 - Orat. 14, n. 32, c. 901.
- 871 - Ibidem.
- 872 - Carm. dogmat. 5, de Providentia, vv. 15–33, c. 425–426.
- 873 - Ibid., vv. 53–64, c. 428–429.
- 874 - Orat. 19, n. 32, c. 201.
- 875 - Ibid.
- 876 - Ibid.
- 877 - Carm. dogm. 5, de Providentia, vv. 34–40, c. 426–427.
- 878 - Orat. 28, n. 6, c. 32–33 (t. 36).
- 879 - Orat. 14, n. 30, c. 897 et 900.
- 880 - Ibid., n. 31, c. 900.
- 881 - Ibid., n. 30, c. 897 et 900.
- 882 - Ibid., col. 900.
- 883 - Ibid., n. 33, c. 904.
- 884 - Orat. 16, n. 15, c. 953; τὸ δὲ ἀθεράπευτον, τῆς πονηρᾶς καὶ ἀντικειμένης ἐστὶ φύσεως... τὸ δὲ ἀμαρτάνοντας ἐπιστρέφειν, ἀνθρώπων μὲν.
- 885 - Ibid.: τὸ μὲν μηδὲν ἀμαρτεῖν, ὄντως ὑπὲρ ἀνθρώπων.
- 886 - Orat. 38, n. 12, c. 324.
- 887 - Orat. 40, n. 7, c. 365.
- 888 - Orat. 38, n. 13, c. 325. Cf. or. 45, n. 9, c. 633.
- 889 - Orat. 40, n. 6, c. 364.
- 890 - Orat. 45, n. 12, c. 640.
- 891 - Carm. dogmat. 9, de Testamentis et adventu Christi, vv. 3–4, col. 457.
- 892 - Ibid., vv. 19–26, c. 458.
- 893 - Orat. 38, n. 13, c. 325. Cf. orat. 45, n. 9, c. 633 et 636.
- 894 - Orat. 30, n. 3, c. 108. Cf. or. 38, n. 15, c. 328.
- 895 - Orat. 38, n. 14, c. 328.
- 896 - Orat. 38, n. 13, c. 325. Cf. or. 45, n. 9, c. 633.
- 897 - Carm. dogm. 9, de Testam. et adventu Christi, vv. 53–59, col. 460–461.
- 898 - Orat. 38, n. 13, c. 325. Cf. or. 45, n. 9, c. 636.

⁸⁹⁹ - Orat. 38, n. 13, c. 325. Cf. or. 45, n. 9, c. 633.

⁹⁰⁰ - Orat. 29, n. 19, c. 100.

⁹⁰¹ - Orat. 38, n. 13, c. 325: ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος.

⁹⁰² - Ibid.: ὃ τῆς παραδόξου κράσεως! ὁ ὢν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, καὶ ὁ ἀχώριστος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι, καὶ σαρκὸς παχύτητι. Καὶ ὁ πλουτίζων, πτωχεύει πτωχεύει γὰρ τὴν ἐμὴν σάρκα, ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα. Καὶ ὁ πλήρης, κενούται κενούται γὰρ τῆς ἑαυτοῦ δόξης ἐπὶ μικρὸν, ἵν' ἐγὼ τῆς ἐκείνου μεταλάβω πληρώσεως.

⁹⁰³ - Orat. 39, n. 19–20, c. 100–101.

⁹⁰⁴ - В этом месте, равно как и во многих других подобных местах, выражения: « πνεῦμα » и " νοῦς ", очевидно, означают начало духовное или божественное в высшем и совершеннейшем смысле, в каком оно противопоставляется выражению » σὰρξ « и вообще понятию всякой материальности и в каком оно употребляется, напр., у евангелиста Иоанна (4:23): » πνεῦμα ὁ Θεός ". Ср. C. Ullmann's op. cit., S. 398. Anm. 1.

⁹⁰⁵ - Orat. 39, n. 13, c. 349.

⁹⁰⁶ - Orat. 37, n. 2, c. 284–285: ὃ ἦν ἐκένωσε, καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν οὐ δύο γενόνος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος. Θεὸς γὰρ ἀμφοτέρω, τό τε προσλσβὸν, καὶ τὸ προσληφθὲν δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις.

⁹⁰⁷ - Здесь выражением « σὰρξ » указывается, очевидно, на человечество, а выражением « πνεῦμα » – на Божество в Лице Иисуса Христа.

⁹⁰⁸ - Orat. 38, n. 13, c. 323. Cf. or. 45, n. 9, c. 633. Почти то же самое мы читаем и в orat. 29, n. 19, c. 100.

⁹⁰⁹ - См. стр. 92–104.

⁹¹⁰ - Epist. 202, ad Nectarium, Constantinopolitanum episcopum, col. 329–333 (t. 37), sive orat. 46 (edit. Billii).

⁹¹¹ - Epist. 101 et 102, 1 et 2 ad Cledonimn presbyterum, col. 176–211 (t. 37), sive or. 51 et 52 (edit. Billii). Сюда же относятся некоторые места в стихотворении св. Григория «De vita sua».

⁹¹² - Epist. 202, ad Nectarium, Constantinopol. episc., c. 332–333.

⁹¹³ - Epist. 101, ad Cledon. presbyter. 1, col. 181: εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ (εἰπερ μὴ ταῦτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἔν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δε θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε.

⁹¹⁴ - Epist. 101, ad Cledon. presbyt. 1, c. 181.

⁹¹⁵ - Ibid.

⁹¹⁶ - Ibid., col. 184.

⁹¹⁷ - Ibid.

⁹¹⁸ - Ibid., c. 183. Cf. Poem, de seipso 11, Carm. de vita sua, v. 624, c. 1072 (t. 37).

⁹¹⁹ - Epist. 101, ad Cledon. presbyt. 1, c. 188.

⁹²⁰ - Григорий называет аполлинарианского Христа не только « ἄνθρωπος ἄνους», но и « θεὸς ἄνους», чтобы тем самым как можно сильнее выразить нелепость аполлинарианского представления о Христе. Carm. de vita sua, v. 616, col. 1071: ἄνουν τιν εἰσάγει θεόν.

⁹²¹ - Epist. 101, ad Cledon. presbyt. 1, 181, 184.

⁹²² - Слово (λόγος) у св. Григория Богослова в составе духовной человеческой природы, можно полагать, имеет то же значение, какое дает ему и св. Иоанн Димаскин, когда говорит (De fid. orthodox., lib. 2, cap. 27): «в разумном существе одна способность созерцательная, а другая деятельная. Первая познает, какова вещь, а вторая рассматривает и оценивает то, что должно делать. Созерцательная способность называется » νοῦς« (ум), а деятельная – » λόγος" (слово)".

⁹²³ - Epist. 101, ad Cledon. presb. 1, c. 184–185.

⁹²⁴ - S. Gregor. Theolog. Carm. de vita sua, v. 616–617, c. 1071: ἄνουν τιν'τίσάγει θεόν, ὥ σπερ δεδοικῶς μὴ θεῷ μάχηθ'ό νοῦς.

⁹²⁵ - Epist. 101, ad Cledon. presbyt. 1, c. 185.

⁹²⁶ - Ibid., col. 188.

⁹²⁷ - Ibid., с. 189.

⁹²⁸ - Orat. 30, n. 2, с. 105.

⁹²⁹ - Orat. 24, n. 4, с. 1173.

⁹³⁰ - Orat. 45, n. 28, с. 661.

⁹³¹ - Orat. 30, n. 21, с. 132.

⁹³² - Orat. 11, n. 23–24, с. 433.

⁹³³ - Когда, напр., св. Григорий говорит, что уничтожение Божества и все домостроительство направлено было к тому, «чтобы сделать человека богом», то он тотчас же объясняет это, прибавляя: « θεὸν ποιῆσαι, καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος, τὸν τῆς ἄνω συντάξεως». Orat. 2, n. 22–23, с. 432–433.

⁹³⁴ - Orat. 41, n. 12, с. 445.

⁹³⁵ - Orat. 39, n. 13, с. 349.

⁹³⁶ - Orat. 30, n. 20, с. 129. Orat. 39, n. 1, с. 336.

⁹³⁷ - Carm. dogmat. 2, de Filio, v. 75, с. 407. Orat. 30, n. 20–21, с. 132.

⁹³⁸ - Orat. 30, n. 3, с. 105.

⁹³⁹ - Orat. 29, n. 18, с. 97. Cf. orat. 30, n. 1, с. 104; *ibid.*, n. 5, с. 108; *ibid.*, n. 6, с. 109; *ibid.*, n. 14, с. 121 et cet.

⁹⁴⁰ - Сюда относятся все те многочисленные места, в которых Богослов говорит об искупительном значении страданий и смерти Иисуса Христа.

⁹⁴¹ - Orat. 38, n. 4, с. 316.

⁹⁴² - Orat. 30, n. 5, с. 109.

⁹⁴³ - Orat. 45, n. 22, с. 653.

⁹⁴⁴ - Отвергая мысль об обмане Христом диавола посредством самопожертвования, Григорий все-таки готов был допустить со стороны Его некоторое другое мудрое средство ввести в заблуждение врага человеческого и победить его. Последнее, по его мнению, состояло в том, что Христос явился на землю, чтобы вести борьбу с диаволом в образе человека; диавол, действительно, думал, что он имеет дело с обыкновенным человеком; между тем в Нем обитала сила и святость Божества. «Так как виновник греха», говорит Богослов, «обманув нас надеждой на обожение, мечтал быть

непобедимым, то и сам обманывается покровом плоти (σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται), чтобы, устремившись на Адама (человека), встретить Бога. Так новый Адам спас ветхого и, умертвив смерть плотью, снял осуждение с плоти». Orat. 39, n. 13, с. 349.

⁹⁴⁵ - Orat. 33, n. 9, с. 225.

⁹⁴⁶ - Orat. 21, n. 1, с. 1084.

⁹⁴⁷ - Orat. 37, n. 13, с. 297.

⁹⁴⁸ - Carm. moral. 9, de virtute, vv. 90–91, с. 674 (t. 37).

⁹⁴⁹ - Orat. 37, n. 13, с. 297.

⁹⁵⁰ - Corm. moral. 9, de virtute, vv. 93–99, с. 675.

⁹⁵¹ - Orat. 40, εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, col. 360–425.

⁹⁵² - Orat. 40, n. 6, с. 365.

⁹⁵³ - Ibid., n. 7, с. 365. 388.

⁹⁵⁴ - Большая часть наименований св. крещения, какие в то время были в употреблены, представляется у св. Григория в следующих словах: «крещение есть просвещение душ, изменение жизни, вопрошение совести, которое от Бога (1Петр. 3:21). Оно – помощь в нашей немощи, отложение плоти, следование духу, общение с Словом, восстановление создания, потопление греха (κατακλυσμὸς ἁμαρτίας), сообщение света, удаление тьмы. Оно – колесница, возносящая к Богу, сопутствование Христу, подкрепление веры, совершенствование духа, ключ царства небесного, перемена жизни, освобождение от рабства, разрешение от уз, переход в лучшее состояние. Оно – лучший и величайший из даров Божьих. Как есть названия: «Святое святых» и «Песнь песней» (т. е. «Святейшее» и «Возвышенная песнь»), так и крещение можно назвать святейшим всякого другого рода просвещения» (orat. 40, n. 3, с. 361). Кроме этих, св. Григорий дает крещению еще несколько других наименований, при чем объясняет и значение их. «Как Христос – Податель дара, так и сам дар», говорит он, «называется многими и различными именами... Мы называем его даром, благодатно, крещением, помазанием, просвещением, одеждой нетления, баней возрождения, печатью и всем, что для нас достохвально. Мы

называем его даром, потому что оно дается тем, которые ничего не приносят от себя; – благодатью, потому что оно дается тем, которые даже еще должны, – крещением, потому что в воде спогребается грех; – помазанием, как нечто священническое и царское, потому что помазывались цари и священники; – просвещением, как (духовное) освещение (φώτισμα ὡς λαμπρότητα);-одеждой, как прикрытие стыда; – баней, как омовение; – печатью, как сохранение и знак господства, которому подчиняются христиане, как подданные царства Божия». (ibid., n. 4, с. 361. 374).

⁹⁵⁵ - Orat. 40, n. 8, с. 368. Ср. русск. перев. твор. св. Григория Богослова, ч. 3, стр. 277–278.

⁹⁵⁶ - Ibidem.

⁹⁵⁷ - Orat. 40, n. 32, с. 405:... τῶν γὰρ ἡ μαρτημένων, οὐ τῶν ἀμαρτανομένων τὸ λυτρὸν ἔχει συγχώρησιν.

⁹⁵⁸ - Orat. 40, n. 2, с. 360.

⁹⁵⁹ - Orat. 40, n. 7, с. 365.

⁹⁶⁰ - Orat. 40, n. 23, с. 389.

⁹⁶¹ - Orat. 40, n. 31, с. 401 et 404.

⁹⁶² - Ibid., n. 31–32, с. 404.

⁹⁶³ - Ibid., n. 32, с. 405.

⁹⁶⁴ - Ibid., n. 34, с. 408: ἵνα τὸ μεν ἀφεθῇναί σοι παρὰ Θεοῦ, τὸ δὲ συντηρηθῇναί, καὶ παρὰ σοῦ γένηται.

⁹⁶⁵ - Ibid., n. 35, с. 409.

⁹⁶⁶ - Ibid., n. 8, с. 368.

⁹⁶⁷ - Ibid., n. 8–9, с. 368–369.

⁹⁶⁸ - Orat. 39, n. 18, с. 356–357.

⁹⁶⁹ - Orat. 40, n. 17–19, с. 380, 381, 384.

⁹⁷⁰ - Ibid., n. 15, с. 377.

⁹⁷¹ - Ibid., n. 11–12, с. 372–373.

⁹⁷² - Ibid., n. 16. с. 377 et 380.

⁹⁷³ - Ibid., n. 22, с. 388.

⁹⁷⁴ - Ibid., n. 20–21, с. 384, 385, 388.

⁹⁷⁵ - Ibid., n. 23, с. 389.

- 976 - Ibid., n. 24, с. 392.
- 977 - Ibid., n. 25, с. 393.
- 978 - Ibidem.
- 979 - Ibid., n. 26, с. 396.
- 980 - Ibid., n. 27, с. 390–397.
- 981 - Ibid., с. 397.
- 982 - Ibid., n. 28, с. 400.
- 983 - Ibid., n. 29–30, с. 400–401.
- 984 - Ibid., n. 23, с. 389.
- 985 - П. Шалфеев. «Св. Григорий Богослов, как учитель веры», статья в «Христианском чтении» за 1861 г. кн., 1, стр. 310.
- 986 - Orat. 2, n. 95, с. 497.
- 987 - Orat. 45, n. 19, с. 649.
- 988 - Так именно смотрит на это место Ульман. Greg. v. Naz. d. Theologe. S. 487.
- 989 - Epist. 171, Amphilochio, col. 280–281 (t. 37): ὅταν λόγῳ καθέλκης τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνης. Δεσποτικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.
- 990 - Выражения: « τύποι" и " ἀντίτυπα» не только у Григория Богослова, но и у других отцов Церкви употребляются в одном и том же значении «образа». I. Suiceri «Thesaurus ecclesiasticus», pag. 383 sqq. Amsterdam. 1682.
- 991 - Orat. 8, n. 18, с. 809.
- 992 - Orat. 2, n. 95, с. 497.
- 993 - Orat. 17, n. 12, с. 980.
- 994 - Например, Ульман. Op. cit., S. 484–485.
- 995 - Так, св. Кирилл Иерусалимский говорит: «вкушающим повелевается вкушать не хлеб и вино, а образы (ἀντίτυπα) тела и крови Христовой». Но он же говорит: видимый хлеб не есть хлеб, хотя и ощущается вкусом, а – тело Христово, и видимое вино не есть вино, хотя на вкус оно именно таково, а – кровь Христова. В образе (ἐν τύπῳ) хлеба преподается тело, и в образе вина преподается тебе кровь» (S. Cyrill. Hierosol. Catech. 27). То же самое мы находим у Климента Александрийского

(Constitut. lib. 5, cap. 14), Макария Великого (Homil. 27) и других отцов и учителей Церкви.

⁹⁹⁶ - S. Johan. Damascen- Fid. orthodox., lib. 4, с. 14, р. 319. То же самое говорит и Марк, архиепископ ефесский, in «Liturgiis», pag. 141.

⁹⁹⁷ - В последнем отношении достопримечателен у него следующий рассказ. Однажды сестра его, Горгония, впала в тяжкую болезнь. Болезнь была странная и необыкновенная. Все старания и усилия врачей были напрасны. И вот, когда все искусство врачей, все слезы родителей и все общественные молитвы оставались бесполезными, Горгония решилась прибегнуть к помощи Врача небесного. Воспользовавшись темнотой ночи, она спешит в Церковь, с глубокой верой прикладывает голову свою к жертвеннику с таким же воплем и столько же обильными слезами, как некогда женщина, омывшая ноги Христовы, и решается не отходить, пока не получит исцеления; потом, «помазав все тело лекарством собственного изобретения и что могла рука собрать от образов (ἁγτίϋπων) честного тела и крови смешав со своими слезами, – какое чудо! – немедленно отходит, почувствовав, себя здоровой и получив облегчение в теле, сердце и уме». Orat. 8, n. 17–18, с. 809 sqq.

⁹⁹⁸ - Orat. 2, apologetica, n. 73, с. 481.

⁹⁹⁹ - Ibid., n. 91, с. 493.

¹⁰⁰⁰ - Ibid., n. 95, с. 497.

¹⁰⁰¹ - Ibid., n. 97, с. 500.

¹⁰⁰² - Ibid., n. 78, с. 485.

¹⁰⁰³ - Ibid., n. 71, с. 480.

¹⁰⁰⁴ - Orat. 2, apologetica.

¹⁰⁰⁵ - Orat. 2, n. 95–101, с. 497–501.

¹⁰⁰⁶ - Orat. 37, n. 5, с. 288 (t. 36).

¹⁰⁰⁷ - Ibid., n. 7, с. 292.

¹⁰⁰⁸ - Ibid., n. 8, с. 292.

¹⁰⁰⁹ - Ibidem.

¹⁰¹⁰ - Ibid., n. 9, с. 293.

¹⁰¹¹ - Ibid., n. 10, с. 293.

- ¹⁰¹² - Orat. 40, n. 48, с. 381.
- ¹⁰¹³ - Orat. 37, n. 9, с. 293.
- ¹⁰¹⁴ - Orat. 11., 1. с.
- ¹⁰¹⁵ - Orat. 37, n. 10, с. 293.
- ¹⁰¹⁶ - Ibid., col. 296.
- ¹⁰¹⁷ - Orat. 8, n. 8, с. 797 (t. 35).
- ¹⁰¹⁸ - Carm. moral. 6, de pudicitia, vv. 7–10, col. 644 (t. 37).
- ¹⁰¹⁹ - Orat. 37, n. 9, с. 293.
- ¹⁰²⁰ - Ibid., n. 8, с. 292.
- ¹⁰²¹ - Orat. 8, n. 8, с. 797.
- ¹⁰²² - Carm. moral. 17, variorum vitae generum beatitudines, v. 41–43, с. 784 (t. 37).
- ¹⁰²³ - Orat. 14, n. 30–31, с. 897 et 900: ἀλλ εἶναι τοῦτο μόνον καιροῦ τοῦ μέλλοντος, καθ ὃν οἱ μὲν τὰ τῆς ἀρετῆς ἄθλα, οἱ δὲ τὰ τῆς κακίας πιτίμια δέξονται.
- ¹⁰²⁴ - Orat. 2, n. 17, с. 425. Cf. Carm. dogmat. 8, de anima, vv. 1–4, col. 446–447.
- ¹⁰²⁵ - Orat. 14, n. 31, с. 900. После всего этого, само собой очевидно, насколько неосновательно некоторые из западных критиков стараются заподозрить св. Григория в религиозном скептицизме по отношению к вере в загробную жизнь и мздовоздаянию. Основание для такого образа мыслей они находят в тех элегических стихотворениях св. Григория, где он, изображая свои скорби слишком густыми красками, представляется им настолько подавленным тяжестью своих скорбей, что, как выражается один из критиков, «редко душа, еще религиозная, но уже стоящая на краю бездны, может чувствовать более горькую скорбь», и что «мрачное состояние его духа граничило уже с отчаянием» (M. Willemain. *Tableau de l'eloquence chretienne au 4-e Siecle*, p. 152. Paris. 1851). Но это мнение о внутреннем состоянии св. Назианзина не заслуживает никакого значения, потому что основывается только на некоторых, притом отрывочно взятых, местах из его «стихотворений», и нисколько негармонирует с общим настроением и религиозными воззрениями св. отца. В

некоторых местах поэтических произведений вырежение скорбного чувства Богослова-поэта, действительно, достигает уже слишком высокой степени и, по-видимому, носит на себе следы религиозных сомнений и колебаний (напр., in *Carm. moral.* 45, *de natura humana* v. 85, с. 762 и вообще почти во всем этом стихотворении). Но не нужно забывать, что «стихотворения» св. Григория, писанные высоко-поэтическим и образным языком, во многих местах никак не допускают буквального их понимания. Кроме того, есть полное основание полагать, что во многих местах своих «стихотворений» Богослов-поэт изображает не свое личное душевное состояние, а общечеловеческие черты нравственной жизни, художественно-психологически им скомбинированные и представленные в своем лице. Таким образом, нет ничего удивительного, если в некоторых его стихотворениях мы встречаем свойства ума человеческого, вообще, склонного к слабостям человеческим и неохотно подчиняющегося или, по крайней мере, не всегда удовлетворяющегося в вопросах веры истинами Откровения. Что же касается лично самого св. Григория, то в нем ни откуда не видно и тени каких-либо религиозных сомнений и колебаний; напротив, он всюду является руководимым светом сверхъестественного божественного Откровения и в тех же самых стихотворениях, в которых хотят видеть следы религиозного скептицизма, он прямо и не раз заявляет, что «в его сердце вера тверже адаманта» (*Carm de seipso* 34, in *silentium jejunii*, v. 155, col. 1313), что «для него нет иного блага, и блага прочного, как благо небесных надежд» (*Carm. moral.* 15, *de exterioris hominis vilitate*, v. 111–112, с. 774), и что если он лишает себя в жизни всяких удобств и удовольствий, то только именно потому, что «живет одной надеждой» (*Poem, de seipso* 45, *de animae suae calamitatibus carmen lugubre*, vv. 140–146, с. 1364). О том же свидетельствуют и все другие творения св. Назианзина и вся его жизнь.

¹⁰²⁶ - *Orat.* 16, n. 7, с. 944.

¹⁰²⁷ - *Orat.* 14, n. 31, с. 900.

¹⁰²⁸ - *Orat.* 16, n. 9, с. 945.

¹⁰²⁹ - Ibid. О суде частном, следующем непосредственно после смерти человека, св. Григорий нигде в отдельности не говорит, без сомнения, потому, что не имел к тому особого повода, но, несомненно, он имел его в виду, говоря о предвкушении праведниками и грешниками тотчас после смерти состояния, ожидающего их после всеобщего суда и мздовоздаяния.

¹⁰³⁰ - Orat. 26, n. 4, с. 1233.

¹⁰³¹ - Orat. 26, n. 8, с. 945.

¹⁰³² - Orat. 40, n. 19, с. 384.

¹⁰³³ - Orat. 16, n. 9, с. 945.

¹⁰³⁴ - Ibid., n. 7, с. 944.

¹⁰³⁵ - Ibid., n. 9, с. 945: καὶ τοὺς μὲν τὸ ἄφραστον φῶς διαδέξεται, καὶ ἡ τῆς ἀγίας καὶ βασιλικῆς θεωρίας Τριάδος ἐλλαμπούσης τρανώτερόν τε καὶ καθαρώτερον, καὶ ὅλης ὅλῳ νοῖ μίγνυμένης, ἣν δὴ καὶ μόνην μάλιστα βασιλείαν οὐρανῶν ἐγὼ τίθεμ. Cf. or. 20, n. 12, с. 1080.

¹⁰³⁶ - Orat. 7, n. 17, с. 776. Cf. or. 8, n. 23, с. 816.

¹⁰³⁷ - Orat. 7, n. 21, с. 781.

¹⁰³⁸ - Ibid., с. 784: ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα καὶ γενομένη σύν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα, καὶ νοῦς, καὶ θεὸς. Последние слова св. Григория, очевидно, указывают на учение ап. Павла, по которому все тела умерших, во всеобщем воскресении, соединятся с душами и сделаются духовными, нетленными и бессмертными (1Кор. 15:42–44, 53–54).

¹⁰³⁹ - Orat. 27, n. 8, с. 21.

¹⁰⁴⁰ - Orat. 14, n. 4–5, с. 864. Не ограничиваясь этим общим замечанием, св. Григорий перечисляет здесь (n. 2–4), в частности, множество различных видов добродетелей и приводит примеры людей с тем или другим из них, замечая при этом, что трудно указать на какой-либо из этих видов добродетели, как наилучший, и нельзя отдать преимущество какому-либо одному из них, так как каждый из них ведет к вечному блаженству и доставляет избравшему его одну из многих обителей Отца небесного. Cf. orat. 19, n. 7, с. 1049 et 1051; or. 32, n. 33, с. 212.

¹⁰⁴¹ - Orat. 16, n. 9, с. 945: τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων, τὸ ἀπερρίφθαι Θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότηι αἰσχὺνη πέρας οὐκ ἔχουσα.

¹⁰⁴² - Orat. 40, n. 36, с. 412: οἶδα καὶ πῦρ οὐ καθαρτήριον, ἀλλὰ καὶ κολαστήριον..., τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ..., καὶ τὸ τούτων ἔτι φοβερώτερον ὃ τὸ ἀκοιμήτῳ σκώληκι συντέτακται, μὴ σβεννύμενον, ἀλλὰ διαιωνίζων τοῖς πονηροῖς. Πάντα γὰρ ταῦτα τῆς ἀφανιστικῆς ἐστὶ δυνάμεως εἰ μὴ φίλον κἀνταῦθα νοεῖν τοῦτο φιλανθρωπότερον καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως. На основании последних слов приведенного места Ульман, между прочим, полагает, что Григорий Богослов в своих воззрениях на огонь будущей жизни был совершенно согласен с Оригеном и, вместе с последним, допускал, что огонь этот будет не вечно карающим, но очистительным: действием его все грешники будут очищены, восстановлены и приведены к вечному блаженству (ἀποκαταστάσις), так как, по его словам, это мнение и есть то «наиболее снисходительное и сообразное с достоинством Наказующего (Бога) мнение», о котором говорит здесь Богослов и которое, по-видимому, он склонен разделять сам. (С. Ullmann. Gregor. von Nuz. der Theolog. S. 505). Но если обратить внимание на то, с какой ясностью и решительностью св. Богослов говорит в настоящем месте об огне карательном, а не очистительном, об огне неугасимом и вечном и неусыпающем черве, а в других местах – о бесконечных мучениях совести нечестивых, то мнение немецкого ученого теряет всякое значение. Гораздо вероятнее, кажется, будет предположить, что св. Григорий имел в виду здесь какое-либо другое «более снисходительное и сообразное с достоинством праведного Судии, мнение», хотя бы, например, мнение о внутреннем неугасимом огне или нравственных мучениях грешников.

¹⁰⁴³ - Orat. 16, n. 9, с. 945.

¹⁰⁴⁴ - S. Gregor. Theolog. Orat. 42, supremum vale, n. 26, с. 492.

¹⁰⁴⁵ - Carm. de seipso 16, somnium de Anastasiae ecclesia, quain in urbe Constantini exstruxit, col. 1255, v. 13 seqq.

¹⁰⁴⁶ - B. Hieronym. Advers. Iovinianum, lib 1, tom. 2, p. 260; et praeceptor meus Gregorius Nazanzenus (так обыкновенно, писал Иероним), virginitatem et nuptias disscrens, graecis versibus explicavit. Epist. L ad Domnionem, t. 1, p. 235: Gregorium Nazanzenum et Didymum in scripturis sanctis catechistas habui.

¹⁰⁴⁷ - De viris illustrib., cap. 117: Gregorius, vir eloquenlissimus, praeceptor meus, quo scripturas explanante didici. Cf. Commentar. in Iesai cap. 6.

¹⁰⁴⁸ - Contra Rufinum, lib. 1, tom. 2, p. 469: numquid in illa epistola Gregorium. virum eloquenlissimum, non potui nominare? Quis apud Latinos par sui est? quo ego magistro gloriior et exulto.

¹⁰⁴⁹ - Sozomen. Histor. eccles., lib. 6, c. 30.

¹⁰⁵⁰ - B. Hieronym. Advers. Rufin., lib. 1, tom. 3, p. 486.

¹⁰⁵¹ - Rufin. Aquil. Prolog, in libros Gregor. Nazianz., ab ipso translato. Apud Billium in Opp. S. Gregor. Nazianz., tom. 1, pag. 726–727.

¹⁰⁵² - C. Ullmann. Gregor, von Naz. der Theol., p. 195, n. 1.

¹⁰⁵³ - Augustin. Contr. Julian. Pelag., lib. 1, cap. 13.

¹⁰⁵⁴ - Филарет, архиепископ черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2, стр. 191.

¹⁰⁵⁵ - Opp. Maximī, edit. Combefis., tom. 2, p. 61. 119 ss.

¹⁰⁵⁶ - Acta concil., edit. Binii, t. 3, p. 528. 581. 636. 638. 646. 654. 663. 680.

¹⁰⁵⁷ - OPP. S. Gregor. Theolog., edit. Migne. Poemata dogmatica, carm. 30, hymnus ad Deum, col. 508–510 (tom. 373). Такое мнение, основанное на сходстве того и другого гимна и в содержании, и во многих выражениях, высказано, между прочим, в нашей церковной литературе высокопросвещенным автором «Исторического обзора песнопевцев греческой Церкви», Филаретом, архиеписк. чернигов.; стр. 135. 1864.

¹⁰⁵⁸ - Филарет. архиепископ. чернигов. Исторический обзор песнопевцев греческой Церкви, стр. 129–130.

¹⁰⁵⁹ - См. Assemani Bibl. Orient., t. 1, p. 172; t. 3. P. 1, p. 23. Neumann. Geschichte d. Armenis. Litteratur. S. 79.

¹⁰⁶⁰ - Кроме многих других комментаторов св. Григория Богослова, известны: Нонн (5 века), св. Максим Исповедник (7 в.), Илия, епископ критский, бывший на 7 вселенском соборе. Григорий пресвитер, написавший также биографию Богослова, Феофил и Георгий Моцена, Василий архиепископ кесарийский (10 в.), Никита Серроний, митрополит ираклийский (11 в.), Пселл и Николай Доксопарт (того же века), Иоанн Зонара (12 в.), Феодор Вальсамон, Никита Влеммида, Никифор Каллист и др. Некоторые комментарии изданы Биллием, другие Маттеем (*Vinae orationes Gregorii, Mosquae, 1780*), многие же еще не изданы (см. «Историческое учение об отцах Церкви» Филарета, архиеписк. чернигов. Т. 2, стр. 167, примеч. 48).