

приходилось касаться, и вообще не свободенъ отъ натяжекъ, произвольныхъ сближеній и недосмотровъ; въ статьѣ же о діалогахъ эти недостатки выступаютъ въ особенно яркомъ свѣтѣ. Достаточно было сравнить одну терминологию въ ученіи о святой Троицѣ діалоговъ и подлинно-аполлинаріевыхъ произведеній, чтобы во всей ясности увидѣть невозможность приписать ихъ этому дѣятелю.

„Сверхъ сего, мною были провѣрены и отчасти пополнены нѣкоторыя другія части сочиненія объ Аполлинаріи, изслѣдующія вопросы объ источникахъ свѣдѣній объ этомъ писателѣ и исторіи его сочиненій. Когда такимъ образомъ монографія приняла желательный полный видъ, я приступилъ къ окончательной перепискѣ и въ непродолжительномъ времени надѣюсь представить её Совѣту Академіи въ качествѣ магистерской диссертациі. — Здѣсь же я считаю своимъ долгомъ выразить свою благодарность профессору Алексѣю Петровичу Лебедеву, ученому руководству и совѣтамъ котораго я слѣдовалъ какъ въ выборѣ самой темы для сочиненія, такъ и въ обработкѣ ея.

II. „Изученіе исторіи догматическихъ движеній IV-го вѣка, имѣющихъ своимъ главнѣйшимъ предметомъ раскрытіе ученія о св. Троицѣ, показываетъ, что въ основѣ тринитарныхъ споровъ этой эпохи лежало ничто иное, какъ стремленіе уяснить Божественную природу въ Лицѣ Испытателя. Изъ сочиненія св. Аонасія „о воплощеніи Бога Слова“, написаннаго еще ранѣе обнаруженія арианскаго ученія, — въ которомъ онъ раскрываетъ идею необходимости воплощенія, — можно видѣть, что собственно христологическій интересъ влекъ его къ горячей защитѣ Божества Сына Божія. Проникающая это сочиненіе мысль, что для спасенія человѣка необходимо воплощеніе Бога, есть, очевидно, также самая, которую Аонасій въ теченіи всей своей жизни отстаивалъ противъ арианства. Точно также, еще въ самомъ разгарѣ арианскихъ споровъ, изъ среды защитниковъ Никейскаго символа является рядъ людей, которые, опираясь на никейское ученіе о Сынѣ, стремятся дать полную христологическую систему (Евстафій, Фотинъ, Аполлинарій, Діодоръ и др.). И лишь только арианство было подавлено, и тринитарные споры улеглись, какъ во всей силѣ выступилъ на сцену новый вопросъ о способѣ соединенія естества въ Богочеловѣкѣ, открылся рядъ новыхъ споровъ съ Аполлинаріемъ, положено было начало новому, чисто-христологическому движенію, на долгое время занявшему исторію церкви. Такимъ образомъ, аполлинаризмъ и соединенныя съ нимъ волненія явились въ церкви не

случайно, не ex abrupta; напротивъ они тѣсно и необходимо были связаны съ тринитарными спорами и всегда стояли на очереди. За горячей и трудной борьбою съ противниками по вопросу о единосущии, дѣятелн IV-го вѣка забывали на время ея основной мотивъ, но не выпускали его изъ вниманія и не затеряли, и когда ученіе о единомъ Божествѣ трехъ Лицъ св. Троицы было уяснено, пригнѣненіе его къ христологіи явилось дѣломъ столь-же естественнымъ, сколько и необходимымъ. Въ томъ направленіи, которое твердо держалось никейскихъ опредѣленій, простой логическій процессъ требовалъ вывода: „Одинъ изъ св. Троицы воплотился“ Этотъ выводъ сдѣлать было не легко: понятіе о Сынѣ Божіемъ, единосущномъ Отцу и истинномъ Богѣ, предлагало на этомъ пути трудную проблему для богословской мысли — опредѣлить отношеніе Божества къ человѣчеству въ лицѣ Иисуса Христа. Ариане, учившіе о тварности Сына Божія, не имѣли нужды тратить слишкомъ много силъ на разрѣшеніе этой проблемы. Соединеніе тварнаго съ тварнымъ несравненно легче мыслилось, чѣмъ соединеніе Божества съ тварью, и такъ какъ въ воззрѣніяхъ арианъ Сынъ былъ Словомъ, то и въ Лицѣ Христа имъ не было надобности признавать человѣческую душу: вмѣсто нея они помѣщали Слово, и Христосъ явился у нихъ, какъ Сынъ Божій и плоть человѣческая (*„ου ὁμο ῥεσσεις ἐπεὶ ῥητέλειος ἦν ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἀπὲ ψυχῆς θεός ἐν βασιλί“*, - Евдокс. Константиноп. изъ слова о воплощеніи; см. ap. Anastas., *Patrumdoctrina de Verbi incarnatione*, ed. Maji, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p. 17). Построая легко свою христологію, ариане въ борьбѣ за свое тринитарное ученіе не опускали возможности затруднить защитниковъ Никейскаго собора: они пользовались уничижительными реченіями св. Писанія о Христѣ, чтобы доказать свое положеніе о низшей природѣ Сына въ сравненіи съ Божествомъ Отца. Къ этой же цѣли сводилась и предпринятая съ 341-го года на арианскихъ соборахъ христологическая работа. То и другое условіе ставило никейцамъ, какъ первую ихъ задачу, раскрыть ученіе о Лицѣ Христа такъ, чтобы признаніе полнаго Божества Сына не стояло бы въ противорѣчій съ Его воплощеніемъ и тѣми слѣдствіями, какія отсюда вытекають, то есть, уясненіе въ Немъ единенія Божества и человѣчества.

„Въ первомъ отношеніи защитники Никейскаго символа единогласно утверждали, что Христосъ есть Тотъ Сынъ Божій, Который прежде вѣковъ рождается отъ Отца. Прилагая ученіе о Троицѣ

къ хринологіи, они, такимъ образомъ, на первомъ планѣ поставляли Божественность Христа, исповѣдывали въ Пемь Бога во плоти. Эта черта отличаетъ собой уже хринологическое ученіе Аоанасія. Вниманіе св. Аоанасія всецѣло поглощено Божествомъ Христа; на защиту его направлена вся его энергія. „Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вѣчно рожденное свыше отъ Отца, раждается долу во времени отъ Дѣвы Богородицы Маріи (De incarn. et contr. Orient., — Migne, gr. s., t. 29, col. 996; Творен. св. Аоанасія, III, 292)“. „Будучи Всемощнымъ и Создателемъ вселенной, Онъ въ Дѣвѣ уготовляетъ въ храмъ Себѣ тѣло и усволяетъ себѣ оное, какъ орудіе (De incarnatione, II; Твор., I, 91)“, и въ своихъ дѣлахъ „являетъ себя, что Онъ—Отчее Слово, вождь и царь вселенной (ibid. 102)“ Это выдѣленіе Божества во Христѣ было необходимо въ цѣляхъ борьбы съ арианствомъ, но оно еще не рѣшало собой проблемы, а лишь усиливало его. Когда почувствовалась въ церкви настоятельная нужда уяснить единеніе Божества и человечества во Христѣ, богословская испытующая мысль не вдругъ стала на надежный и опредѣленный путь. Несмотря на то, что въ трудахъ писателей первыхъ вѣковъ даны были прочныя хринологическія формулы и указаны твердыя данныя къ рѣшенію назрѣвшаго вопроса, продолжали еще существовать старыя еретическія мнѣнія, принявшія только грубый, менѣе отталкивающий отѣнокъ, и въ половинѣ IV-го вѣка вновь сильнымъ потокомъ разлились въ Церкви. Они принадлежали тоже людямъ исповѣдовавшимъ никейскій символъ (Athan., Tomus ad asiach., Творен. ч. III, 193. 195). „хвалящимся никейскимъ исповѣданіемъ отцовъ (Посланіе къ Епиктету, Творен. ч. III, стр. 332)“ и всетаки носили на себѣ явный отпечатокъ древнихъ еретическихъ воззрѣній. При крайнемъ разнообразіи мнѣній и при недостаточности обстоятельныхъ извѣстій о нихъ, все-же можно различить въ нихъ двѣ главныя группы, изъ которыхъ одна воспроизводила старое евіонитское заблужденіе, другая же имѣла докетическій характеръ. Одни утверждали, что „какъ слово Господне было въ пророкахъ, такъ при окончаніи временъ вселилось Оно въ святаго Человѣка (Посланіе къ антiox., Творен. Аоанас. ч. III, 194; послан. къ Епиктету, ibid., стр. 341)“, что „иный есть Сынъ, а иный—Божіе Слово“ (посланіе къ Епиктету, ibidem стр. 332; послан. къ антiox. ibid., стр. 194; послан. къ Максиму, ibid., стр. 354—355); другіе, вдаваясь въ противоположную крайность, говорили, что „тѣло, рожденное отъ Маріи,

единосущно Божеству Слова“, что „Слово приложилось въ плоть“, что „Оно не изъ Маріи, но изъ собственной сущности образовало Себѣ удобостраждущее тѣло (послан. къ Епиктету, творен. Аѳанас. ч. III, стр. 330—331; Eriph. Naeg. LXXVII; Творенія св. Епифан. ч. 5, стр. 176)“. Можно даже опредѣлить тѣ мѣстности, гдѣ съ особенной силой оспаривались и защищались эти мнѣнія, гдѣ, слѣдовательно, христологическій вопросъ привлекалъ къ себѣ наибольшій интересъ. Это — Антиохія, гдѣ не мало было людей, любившихъ „предлагать другъ другу вопросы, входить въ словопренія о бесполезномъ“, „доискиваться чего-то сверхъ написаннаго въ Никее (Аѳанас. послан. къ Антиох., ч. III, 195)“, и Сирія (Творен. Епифан. ч. 5, 176); затѣмъ Египетъ, приведенный „въ великое смятеніе (Епифан., *ibid.*, стр. 177)“ разнообразіемъ ученій (ср. Аѳанас. посл. къ Максиму, III, 353 см.); и древняя Ахаія съ Коринфомъ во главѣ, епископъ котораго вынужденъ былъ обратиться съ особымъ посланіемъ къ св. Аѳанасію по поводу возникшихъ тамъ горячихъ споровъ и состязаній (Аѳанас. посланіе къ Епиктету III, 329 см.). Такимъ образомъ, къ 60-мъ годамъ IV-го вѣка почти весь востокъ былъ уже обхваченъ стремленіемъ выяснитъ ближе Лице Богочеловѣка, точно формулировать ученіе объ отношеніи Его Божества къ человѣчеству

„Возникновеніе новыхъ ложныхъ ученій и новыхъ споровъ въ церкви не могло не обратить на себя вниманія виднѣйшихъ дѣятелей. Собранный въ 362-мъ году св. Аѳанасіемъ соборъ въ Александріи и былъ первымъ православнымъ соборомъ IV-го вѣка, который занялся обработкой христологической доктрины. Высказавши свое осужденіе новыхъ мнѣній, соборъ въ силу своихъ примирительныхъ стремленій не входилъ въ подробное ихъ обслѣдованіе; онъ старался лишь о томъ, чтобы „довольствоваться и пользоваться тѣми реченіями, какія употреблены въ никейскомъ исповѣданіи“. Но его значеніе и состоятъ въ томъ, что его христологическая дѣятельность подняла еще болѣшій интересъ къ вопросамъ этого рода и побудила партіи къ точной формулировкѣ своего ученія, къ раздѣленію ихъ на типичныя христологическія группы Во главѣ группы, которая по преимуществу стремилась выставить на видъ Божеское достоинство и природу Христа, сталъ Аполлинарій, епископъ Лаодикіи. Въ 363-мъ году въ посланіи къ царю Іовіану, сохранившемуся до нашего времени въ словѣ о воплощеніи, приписанномъ св. Аѳанасію, онъ уже точно формулируетъ свое ученіе объ одной природѣ Бога Слова воплощенной.

Въ 60-хъ годахъ Аполлинарій явился центромъ, около котораго объединялись люди различныхъ хринологическихъ воззрѣній съ докетическимъ характеромъ. Св. Епифаній не разъ имѣлъ случай бесѣдовать со многими изъ слушающихъ ученіе достопочтеннаго для него старца; онъ находилъ въ ихъ воззрѣніяхъ „много разнообразія“ и полагалъ, что „пришедшія къ нему отъ Аполлинарія чада, не разумѣя глубины ученія такого ученаго и мудраго мужа и учителя, сами отъ себя измыслили это (т. е. ученіе о преложеніи Слова въ плоть и единосуціи плоти съ Божествомъ), ненаученные отъ него (Творен. Епифан., ч. 5, стр. 176)“. Во многихъ посланіяхъ Аполлинарій старался выдѣлить свое ученіе изъ круга этихъ примкнувшихъ къ его авторитету мнѣній и съ особенной силой возсталъ противъ той школы, которая утверждала, что „иный есть Сынъ и иный—Божіе Слово“.

„Это послѣднее воззрѣніе, стремившееся выдѣлить во Христѣ Божеское и человѣческое, нашло себѣ много послѣдователей, выдающихся по своей образованности и замѣчательныхъ по своему историческому значенію. Не говоря о чисто-еретическомъ ученіи Фотина, епископа сирмійскаго, возобновившаго въ своей хринологіи идеи Павла Самосатскаго и осужденнаго аріанами на соборѣ въ Сирміи, — и внутри церкви были лица, въ воззрѣніяхъ которыхъ Лице Христа сближалось съ пророками, апостолами и другими людьми, дѣйствовавшими подъ особымъ водительствомъ Божіимъ. Эти воззрѣнія имѣли различную степень рѣзкости, но ихъ основною чертою является—разграниченіе Божественнаго и человѣческаго въ Лицѣ и дѣлахъ Христа. Центромъ ихъ явилась Антиохія со своей знаменитой богословской школой, основанной трудами Дорооея и Лукіана. Самый экзегетическій методъ этой школы, раздѣлявшій въ Писаніи человѣческое отъ Божественнаго, сверхъестественное отъ естественнаго, подготавливалъ мысль къ такому же стремленію и въ области догматики, а историческія основы экзегезиса въ свою очередь вели къ выработкѣ понятія о Богочеловѣкѣ, сообразно съ исторіей, въ которомъ человѣческая, историческая сторона Богочеловѣка брала перевѣсъ надъ Божественной. Эта тенденція замѣтна уже у старшихъ представителей антиохійской школы, боровшихся съ аріанствомъ, и достаточно ясно проглядываетъ у св. Евстафія, епископа Антиохійскаго (см. обсужденіе фрагментовъ его сочин. у Dörner'a *Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi*, s. 966, Anm. 3; то же отчасти наблюдается и въ сочиненіи Евстафія „*De engastrimytho*“, — Migne,

gr. s., t. 18, col. 652). То, что у св. Евстафія является только характернымъ оттѣнкомъ мысли, менѣе сдержанными учениками той-же школы развивается въ крайность. Изъ посланія св. Аѳанасія къ антiохійцамъ, написаннаго послѣ Александрійскаго собора 362-го года, легко можно видѣть, что здѣсь были богословы, учившіе, что „какъ Слово Божіе было въ пророкахъ, такъ при окончаніи время вселилось оно въ святаго Человѣка (Христа) (посланіе къ антiохійцамъ, Творен. ч. III, стр. 194)“. Виднѣйшимъ представителемъ этой хринологіи въ IV-мъ вѣкѣ является Діодоръ; въ лицѣ Діодора тенденція антiохійской школы получила свое крайнее выраженіе, близкое къ несторіанству. Въ хринологической теоріи Діодора Богъ Слово и человѣкъ Іисусъ такъ отдѣлены одно отъ другаго, что они живутъ особой самостоятельной жизнью. Теорія Діодора является, очевидно обратной стороной ученія Аполлинарія объ одной природѣ Бога Слова воплощенной. Если Аполлинарій настаивалъ на „вышемъ единеніи“, то Діодоръ стремился къ крайнему раздѣленію; если у Аполлинарія единеніе Бога съ человѣкомъ во Христѣ до поглощенія человѣческаго существа, въ которомъ плоть исповѣдывалась единосушной Богу, и Богъ и плоть составляли одну природу, то по Діодору Богъ и человѣкъ на столько раздѣлены между собою, что между ними въ сущности предполагалось только воздѣйствіе; если въ ученіи одного часто проглядываютъ идеи позднѣйшаго монофизитства, то въ теоріи другаго слышится голосъ несторіанства. Начавшаяся съ 70-хъ годовъ литературная борьба между Аполлинаріемъ и Діодоромъ можетъ быть, такимъ образомъ, разсматриваема, какъ прецедентъ той широкой борьбы, какую церковь должна была пережить позднѣе, — сначала отражая несторіанство, затѣмъ осуждая монофизитство. Въ настоящее время нѣтъ возможности въ полномъ свѣтѣ представить значеніе этой интереснѣйшей полемики между двумя учеными представителями діаметрально-противоположныхъ хринологическихъ школъ IV вѣка, такъ какъ памятники ея утрачены, но и тѣ немногіе фрагменты, какіе случайно сохранились въ сочиненіяхъ другихъ церковныхъ писателей (у Леонтія и Θεодорита—отъ Аполлинарія, у Марія Меркатора и того-же Леонтія — отъ Діодора), показываютъ, что уже въ это время была признана опасность тѣхъ крайностей въ воззрѣніяхъ на Богочеловѣка, какія потомъ выразились въ несторіанствѣ и монофизитствѣ.

„Къ половинѣ 70-хъ годовъ IV-го вѣка относится полное рас-

крытіе лжеученія Аполлинарія. Задавшись цѣлію опредѣлить отношеніе Божества и человечества во Христѣ, Аполлинарій приполъ къ тому выводу, что при воплощеніи умъ человѣческій, какъ источникъ и хранилище грѣха, не могъ быть воспринятъ Богомъ, что во Христѣ не могли существовать рядомъ Божественный, всевѣдушій и неизмѣняемый умъ и умъ человѣческій, слабый, подверженный сомнѣнію и колебаніямъ. Для него это также трудно было понять, какъ „пробуравить скалу пальцемъ“, и потому онъ отвергъ умъ человѣческій во Христѣ. Со всею ясностію эти мысли онъ раскрылъ въ своемъ главномъ христологическомъ сочиненіи „*ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*“, — которое вмѣстѣ съ тѣмъ было первымъ научнымъ опытомъ систематическаго построенія полной христологіи въ чисто-христіанскихъ интересахъ. Появленіе этого сочиненія привнесло съ собою сильный импульсъ къ дальнѣйшему раскрытію христологіи, возбуждивши въ церкви широкую полемику, продолженную потомъ учениками Аполлинарія.

„Очевидно, что ни школа Аполлинарія, ни школа Діодора не выражали собой истиннаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа; подлинное ученіе церкви лежало въ срединѣ между этими крайностями, но оно должно было получить свое точное выраженіе спустя болѣе полвѣка. Правда, полемикой между Аполлинаріемъ и Діодоромъ былъ поднятъ вопросъ о способѣ соединенія естествъ во Христѣ, но въ полемикѣ, которая велась со стороны представителей церковнаго ученія противъ Аполлинарія, было обращено вниманіе только на одинъ пунктъ, — на ученіе Аполлинарія о неполнотѣ человѣческой природы во Христѣ. Полемисты съ Аполлинаріемъ хотѣли доказать только одно то, что во Христѣ должно мыслить полнаго человѣка съ душой и духомъ или умомъ, и на этомъ останавливались. Такъ относился къ дѣлу Аполлинарія Римскій соборъ, такъ смотрѣли на него и оба Григорія, не мало боровшіеся съ аполлинаріанствомъ. Главнѣйшей задачей, какую они преслѣдовали при построеніи своей христологіи, была защита двухъ полныхъ природъ во Христѣ, и они дѣйствительно употребляютъ выраженія: *ὁὐ φάσεις, ὁὐ οὐσίαι*, но, затрогивая вопросъ о соединеніи двухъ природъ, противники Аполлинарія не достигли точной терминологіи. Съ одной стороны они употребляли такіе термины, какъ *ἕνωσις οὐσιώδης, ἕνωσις φυσικῆ, σύγκρασις, μίξις*, — при которыхъ имъ трудно было бороться съ Аполлинаріемъ; съ другой стороны — на ряду съ этими они пользовались терминологіей, не

вполнѣ отвѣчавшей ихъ собственнымъ воззрѣніямъ, какъ напримѣръ *συναφεία, ἐνοίκησις*. Вопросъ о соединеніи естество во Христѣ назрѣлъ въ трудахъ, направленныхъ противъ Аполлинарія, но рѣшенія ему не было дано, и когда въ V-мъ вѣкѣ вновь возникли въ церкви христологическіе споры, то несторіанство примкнуло къ идеямъ Діодора, а противники его выступили съ аполлиніаріанской формулой; „*μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*“. — Таково было въ общихъ и главныхъ чертахъ движеніе христологіи въ IV-мъ вѣкѣ.

III. „Христологическія движенія IV-го вѣка не стояли внѣ всякой связи съ тѣми попытками раскрыть и формулировать ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа, какія имѣли мѣсто въ первые три вѣка христіанства. Уже въ тѣхъ недостаточно опредѣлившихся христологическихъ мнѣніяхъ, о которыхъ упоминаютъ св. Аѳанасій въ посланіяхъ къ антиохійцамъ и Епиктету и св. Епифаній въ Паег. LXXVII, 2, легко можно замѣтить утонченные, сглаженные останки рѣзко различныхъ воззрѣній на Христа, высказанныхъ въ III-мъ вѣкѣ. Точно также и Римская церковь, при Дамасѣ осудившая Аполлинарія, стояла на консервативной почвѣ, опиралась на преданіе. Даже самъ Аполлинарій, ставившій своимъ девизомъ положеніе „вѣра должна быть изслѣдована“ (ар. Gregor. Nyss. „Antirr. contr. Apoll. c. IV; Migne, t. 45, col. 1129; Творен. Григорія Нисскаго VII, 64. 65) и смѣло вторгавшійся со своею діалектикою въ область труднѣйшихъ догматическихъ проблемъ, не могъ и не хотѣлъ отрываться отъ преданія, отъ ученія отцовъ, а напротивъ выставлялъ себя его поборникомъ и защитникомъ (напримѣръ, см. epist. ad Dionys.,—de-Lagarde, Titi Vostremi etc., p. 115; Berolini, 1859; ad Prosdocium, ibid., p. 116). Это стремленіе богослововъ IV-го вѣка, раскрывавшихъ христологію,—опираться на преданіе, на ученіе отцовъ въ защиту своихъ воззрѣній,—дѣлаетъ необходимымъ для пониманія споровъ и ученій этого вѣка обратиться къ изученію того, что было выработано предшествовавшими вѣками, и здѣсь искать элементовъ, изъ коихъ сложились направленія, рѣзко обозначившіяся къ концу IV-го вѣка. Въ этихъ видахъ я и старался ознакомиться съ состояніемъ христологіи за первые III вѣка церковной исторіи, при чемъ главною цѣлю являлось не детальное изслѣдованіе разнообразныхъ мнѣній, развившихся въ эту эпоху, но лишь уясненіе главнѣйшихъ направленій, по которымъ шла древняя богословская мысль въ этой области, и тѣхъ системъ, гдѣ она болѣе рельефно



выражала себя. Пособіями при этихъ моихъ занятіяхъ служили слѣдующія сочиненія: *Baur*, Die christliche Lehre von d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwick., Tübingen, 1841, 1 Bd.; *Dorner*, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christe in d. ersten vier Jahrhunderten, in 3 Abth, Stuttgart, 1845; *Harnack*, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, 1 Band., Freiburg, 1886; 2 Band., Freiburg, 1887; *Снеицковъ*, учение о Лицѣ Господа Иисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства, Казань, 1870.—Что касается до книги Баура, то его воззрѣнія на христіанство и методъ построения церковной истории слишкомъ извѣстны для того, чтобы нужно было останавливаться на характеристикѣ ихъ (см. профес. А. П. Лебедева, Очерки развитія протестантской церковно-исторической науки въ Германіи, стр. 149—212; Москва, 1881). По несостоятельности своихъ тенденцій и устарѣлости воззрѣній книга Баура не многое можетъ дать изучающему состояніе хринологіи за первые три вѣка,—тѣмъ болѣе, что этому предмету въ ней посвящена собственно одна глава III-го отдѣла (ss. 559—566), и тотъ едвали что потеряетъ, кто помимо Баура обратится прямо къ изслѣдованію Дорнера. Это послѣднее отличается крупными достоинствами: цѣльность общаго воззрѣнія, обширность и богатство матеріала, подробность, съ какою онъ обслѣдуется, и то проникновеніе въ отличительныя свойства изучаемыхъ идей, какое составляетъ особенность глубокихъ и мыслящихъ умовъ,— все это принадлежитъ къ неотъемлемымъ достоинствамъ этой книги. Ея главнѣйшій недостатокъ—это преобладаніе теоретическаго, спекулятивнаго интереса надъ историческимъ, фактическимъ элементомъ; авторъ ея болѣе философъ, чѣмъ историкъ, и не вполне свободенъ отъ постороннихъ школьныхъ тенденцій. Изданное въ 1845-мъ году, это сочиненіе въ нѣкоторыхъ своихъ отдѣлахъ уже устарѣло для настоящаго времени) на примѣръ II, 536—565; отдѣлъ о Виронѣ и соответствующая часть въ отдѣлѣ о св. Иполитѣ; приписанныя св. Иполиту фрагменты „κατὰ Βίρωνος καὶ Ἠλικωνος (Pitra, Specileg. Solesm., I, s. 347, а не Ἠλικίωνος, какъ у Migne, gr. s., X, 829—830)“ ими по исправлен. чтен. „κατὰ Βίρωνος καὶ Ἠλικιωτῶν“, на которыхъ здѣсь Дорнеръ основывается не принадлежатъ ему, и суть произведеніе второй половины IV-го вѣка, (— см. Dräseke, Dionysios von Khinocolura, in „Patristisch. Untersuch.“, Leipzig, 1889, s. 25—77), и всего лучше можетъ быть пополнено соответствующими отдѣлами сочиненія Гарнака. При всей невозможности при-

пять общія воззрѣнія Гарнака на христіанство и его исторію, незамѣнимая сторона и высокое достоинство этого труда состоятъ въ томъ, что никто лучше Гарнака не могъ бы воспользоваться новѣйшими церковно-историческими трудами, извлечь изъ нихъ всё важное и существенное и поставить ихъ результаты въ неразрывную связь съ общимъ ходомъ церковно-историческаго развитія (болѣе подробную характеристику см. въ статьѣ профес. А. П. Лебедева „Новый обращеніе превратнаго пониманія исторіи древней церкви въ нѣмецкой богословской литературѣ“, (Правосл. Обзор., 1889, I, 33—90; 295—340; 450—498). Русскій трудъ по исторіи христорогіи за первые три вѣка г. Снегирева составленъ на основаніи иностранныхъ изслѣдованій и главнымъ образомъ на основаніи Дорнера, и его достоинство и особенность состоитъ въ стремленіи избѣгать крайностей протестантскихъ воззрѣній на исторію христорогіи и создать православную точку зрѣнія на интересующій вопросъ. — Руководясь указанными трудами и пополняя ихъ по мѣрѣ возможности и надобности данными перво-источниковъ и результатами специальныхъ изслѣдованій, я расположилъ свои занятія по слѣдующему плану.

а) „Христорогія, какъ систематическое и научное раскрытіе ученія о Лицѣ Господа Иисуса Христа, въ первыхъ своихъ начаткахъ появляется не ранѣе той эпохи, когда въ церкви развилось стремленіе научно раскрыть и систематизировать христіанское ученіе, то есть, не ранѣе половины втораго вѣка. Съ самыхъ первыхъ моментовъ своего историческаго существованія церковь приняла и содержала вѣру въ Бога воплотившагося, выражая ее въ молитвословіяхъ, пѣнопѣніяхъ (вспомнимъ письмо Плінія къ Траяну) и празднествахъ, но эта вѣра, наполняя собой внутреннюю жизнь первыхъ христіанскихъ общинъ, не соединялась съ анализомъ, не требовала системы и подробнаго раскрытія. Древнѣйшій переводъ церковной письменности, — эпоха мужей апостольскихъ была временемъ вѣры созерцающей, вѣры простой, живой. Въ эту эпоху церковные писатели не имѣли ни нужды, ни повода объективно, систематически излагать свое ученіе: они хотѣли проповѣдывать и назидать, а не анализировать и доказывать. Правда, въ писаніяхъ мужей апостольскихъ встрѣчаются отдѣльныя мѣста и фразы, имѣющія отношеніе къ христорогіи (особенно у св. Игнатія Богоносца, на примѣръ, „по воскресеніи Онъ (Христосъ) ѣлъ и пилъ, какъ имѣющій плоть, хотя духовно былъ соединенъ съ Отцомъ“ — Smyrn. 3, — „прежде вѣковъ былъ у Отца

и потомъ явился видимо“,—Magn., с. 7), но чтобы на основаніи этихъ мѣстъ и фразъ построить систему хринологіи, необходимо вырвать ихъ изъ общей связи и комбинировать уже по желанію самого комбинирующаго. Построенная такимъ образомъ хринологія мужей апостольскихъ всегда будетъ носить на себѣ характеръ случайный, произвольный, и всетаки результаты ея не будутъ оправдывать тѣхъ усилій, какія употреблены на достиженіе ихъ. Но если въ писаніяхъ мужей апостольскихъ наипрасно было-бы искать хринологіи въ точномъ смыслѣ слова, то это не значить того, чтобы въ это время не существовало никакихъ хринологическихъ представленій. Такія представленія были, но они не развивались еще въ систему, не раскрывались подробно; находя себѣ выраженіе въ ученіи устномъ и письменности, они только готовляли путь тѣмъ христіанскимъ системамъ, какія потомъ явились въ церкви по требованію историческихъ обстоятельствъ, при возникновеніи богословской науки. Уже въ эту эпоху можно отмѣтить два главныхъ отгѣнка въ представленіяхъ о Лицѣ Иисуса Христа; въ однихъ случаяхъ на первый планъ выдѣлялась человѣческая природа во Христѣ, въ другихъ удареніе ставилось на предвѣчномъ существованіи и Божескомъ достоинствѣ Его. Въ своемъ крайнемъ выраженіи первый рядъ представленій раскрывался въ той мысли, что Христосъ есть человѣкъ, въ которомъ обитало Божество и Божеская сила и который былъ усыновленъ Богомъ. Слѣды такихъ представленій указываютъ въ „Пастырѣ“ Ерма и нѣкоторыхъ другихъ памятникахъ древности, болѣе позднѣйшихъ. Ко времени апологетической дѣятельности Іустина философа защитники такого представленія еще не выдѣлялись изъ церкви. „*Καὶ γὰρ εἰσὶ τινές ἀπὸ ἡμετέρου γένους, — говоритъ онъ; — ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γεγόμενον, οἷς οὐ ἀντιθέμεναι, οὐδ’ ἔν πλείστοι τὰντά μοι δοξάζοντες εἰποιν*“. Въ уста Трифона апологетъ влагаеть и одно изъ доказательствъ, предъявляемыхъ представителями этого возрѣнія: они опирались на исторію крещенія Христа въ томъ видѣ, какъ она иногда читалась въ эпоху Іустина, именно въ словахъ съ неба: „Сынъ Мой еси Ты возлюбленный, Азъ днесъ родихъ Тя (объ этомъ разночтеніи см нашу статью „Св. Іустинъ и синоптические евангелія“, Правосл. Обзорѣн. 1889, Май—Іюнь), видѣли подтвержденіе своего ученія объ избраніи и усыновленіи Христа. Но и во времена Іустина, какъ ясно показываютъ его прямые слова, это мнѣніе не имѣло многихъ защитниковъ. По другому ряду пред-

ставленій Христосъ есть Богъ или Сынъ Божій, отъ вѣка сущій и на послѣдокъ времени принявшій плоть человѣческую. Это ученіе, выражавшее собой и ученіе церкви, находится въ многочисленныхъ памятникахъ древности (у Варнавы, Климента, Игнатія, Поликарпа и въ нѣкоторыхъ апокрифахъ). Классическое выраженіе этого ученія можно находить у св. Игнатія и въ такъ называемомъ 2-мъ посланіи Климента къ Коринтянамъ: „братія,—пишетъ авторъ,—объ Иисусѣ Христѣ мы должны помышлять, какъ о Богѣ и Судии живыхъ и мертвыхъ, (2 Соп., с. 1)“, Который содѣлался плотію для нашего спасенія (с. 9).

„Къ концу разсматриваемаго періода эти оба ряда представленій нашли себѣ рѣзкое выраженіе въ внѣ-церковной сферѣ, — въ крайнихъ ученіяхъ евіонитства и гностицизма. Сущность евіонитства заключается въ отрицаніи существеннаго различія между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, въ отождествленіи іудейства и христіанства. Въ хринологіи евіонизмъ выразился въ приравненіи Христа къ обыкновеннымъ, простымъ, смертнымъ людямъ, дѣйствовавшимъ подъ особымъ водительствомъ Божиимъ. Ученые различаютъ три главныхъ группы ученій въ направленіи евіонитскомъ: назореевъ, послѣдователей Керинеа и Элказитовъ, отличавшихся частными чертами въ построеніяхъ своихъ хринологій. Литературнымъ памятникомъ самой развитой формы евіонитства, сохранившимся до нашего времени, служатъ такъ называемыя Псевдо-Клементины (по вычисленію Ueborn'a — *Die Hom. et Recogn.*, 1854, s. 435—они написаны перанѣ 160 г.: ср. *Dorner*, s. 343, *Anm.* 190; *Möhler*, *Patrol.*, I, 72). Въ Псевдо-Клементинамъ явленіе Сына Божія во плоти было понято, какъ одно изъ многихъ Его воплощеній: Иисусъ поставленъ здѣсь на ряду съ Энохомъ, Ноемъ, Авраамомъ, Исаакомъ, Іаковомъ и Моисеемъ, и явился такимъ же провозвѣстникомъ истинной и совершенной религіи, какими были и эти ветхозавѣтные праведники.—Но если евіонитство докетически представляло Божественное начало во Христѣ, то гностицизмъ также поступилъ съ человѣческимъ. Какъ извѣстно, начало гностицизма тоже относится еще къ вѣку апостольскому, но его блестящее развитіе принадлежитъ эпохѣ Антониновъ (такъ Василидъ дѣйствовалъ около 125 г., Валентинъ — около 140,—Сатурнинъ около 125,—Маркіонъ—около 150 года), когда выступилъ цѣлый рядъ высоко-образованныхъ гностиковъ (Замѣчательное свидѣтельство объ образованности гностиковъ даетъ Иеронимъ въ толкованіи на Ос. II, 10; онъ относитъ гностиковъ

къ числу тѣхъ, „которые блистають умомъ и обладаютъ дарами природы: таковъ,—говорить онъ,—Валентинъ, таковъ Маркіонъ, котораго мы считаемъ ученѣйшимъ, таковъ Вардесанъ, уму котораго удивлялись философы“,—см. у Parnack'a, I, 163). Сущность гностицизма заключалась въ стремленіи соединить вѣру и знаніе, науку и религію, и его цѣлю было дать такое всеобъемлющее міросозерцаніе, которое, отвѣчая на все запросы мысли и сердца и предлагая объясненіе всему существующему, одинаково удовлетворяло-бы собой людей всякаго состоянія и образованія. Соединяя въ себѣ элементы восточной теософіи съ христіанствомъ, гностицизмъ придавалъ въ своихъ системахъ центральное значеніе послѣднему, и первый обратился къ научному изслѣдованію его. Въ школахъ и коллегіяхъ гностицизма возникли богословскіе труды по разнымъ отраслямъ этой области и развилась научно-богословская література. Примѣръ гностицизма и борьба съ нимъ глубоко воздѣйствовали на систематизацію христіанскаго ученія и прежде всего повели къ подробному раскрытію христологіи. Въ системахъ гностическихъ ученію о Лицѣ Іисуса Христа было отведено центральное мѣсто; какъ ни разнообразно излагалось это ученіе въ различныхъ гностическихъ школахъ, ему всегда принадлежало значеніе поворотнаго пункта, съ котораго исторія міра и человѣка принимаетъ иное направленіе и возвращается къ своему первоначалу. Но при всей важности, какую придавалъ гностицизмъ дѣлу и Лицу Христа въ своихъ умозрѣніяхъ, онъ совершенно извращалъ понятіе о Немъ, и то, что называется гностической христологіей, лишь въ отдаленномъ смыслѣ напоминаетъ собой ученіе истины (по справедливому замѣчанію Дорнера, у гностиковъ осталось только одно имя Іисуса Христа, въ которое они влагали совершенно иное понятіе). Правда, они мыслили во Христѣ соприкосновеніе двухъ началъ,—высшаго и низшаго,—но соприкосновеніе кажущееся, призрачное. Дуализмъ гностицизма, возрѣніе на матерію, какъ начало злое или инертное, не допускали его признать во Христѣ дѣйствительное единеніе и приводили его къ крайнему докетизму, къ отрицанію всякаго единенія. Съ другой стороны вступающее въ Лицѣ Христа въ міръ и исторію человечества высшее начало мыслилось у гностиковъ, конечно, въ тѣсной связи съ Высочайшимъ Богомъ, но не было Имъ Самимъ; это—только эопъ, порожденіе, эманация высшаго существа, и отличается отъ пневматическаго начала въ человѣкѣ только болѣею близостію къ Богу. Христосъ гностиковъ не былъ, такимъ

образомъ, ни Богомъ, ни человѣкомъ, ни Богочеловѣкомъ, и Его явленіе было лишь однимъ призракомъ.

6) „Эпоха, открывающаяся въ церковной исторіи съ половины втораго вѣка, характеризуется появленіемъ въ церкви ряда образованныхъ лицъ, положившихъ своею литературною дѣятельностію начало богословской науки и христіанской философіи. И въ исторіи отживавшаго языческаго міра вѣкъ Антониновъ былъ временемъ подъема философскихъ и религіозныхъ интересовъ,—временемъ, съ котораго историки римскаго государства начинаютъ послѣдній періодъ римскаго религіознаго развитія (см. Marquardt, Römisch. Staatsverwaltung, 3 Bd., 1878, s. 81). Въ эту эпоху христіанство стало лицомъ къ лицу съ язычествомъ и вступило съ нимъ въ рѣшительную борьбу, которая со стороны язычества велась путемъ преслѣдованій, литературныхъ нападеній (Цельсъ и его „истинное слово“), со стороны же христіанства выражалась въ стойкости мученичества и въ апологетической письменности. Развитие послѣдней, какъ и вообще развитіе христіанской науки, обязано тому обстоятельству, что рядъ образованныхъ язычниковъ, привыкшихъ къ философскому научному мышленію, къ систематизаціи и анализу своихъ воззрѣній, переходитъ теперь въ нѣдра христіанской церкви, и здѣсь выступаетъ на защиту вѣры во всоружіи доступныхъ тому времени научныхъ средствъ. Эта защита направлялась какъ противъ внѣшнихъ, такъ и противъ внутреннихъ враговъ и выражалась въ апологіяхъ и полемикѣ съ ереями.

„Литературная дѣятельность апологетовъ по самому существу своему имѣла и могла имѣть менѣе значенія въ исторіи христологіи, чѣмъ полемика съ евіонитствомъ и гностицизмомъ. Поставляя своей задачей выясненіе христіанства для міра языческаго и понимая его, какъ совершеннѣйшую религію и философію, апологеты этимъ самымъ обязывали себя къ раскрытію лишь основныхъ началъ христологіи въ связи съ главнѣйшими положеніями христіанскаго ученія. Воззрѣнія апологетовъ на христологическіе пункты въ системѣ христіанства отличались замѣчательнымъ единствомъ и сходствомъ, и главнѣйшимъ выразителемъ ихъ служить св. Іустинъ, дѣйствовавшій и писавшій въ половинѣ втораго вѣка. Въ основѣ ихъ ученія лежитъ идея о Богѣ, какъ послѣдней причинѣ міра и человѣка и основаніи всякаго нравственнаго міропорядка, и о Логосѣ, какъ посредникѣ между Богомъ съ одной,—міромъ и человѣкомъ съ другой стороны. Логосъ, какъ разумъ, какъ мысль, отъ вѣчности существуетъ въ Богѣ и проявляетъ

Себя въ твореніи міра и откровеніи; руководя людей въ познаніи истины и являясь имъ по временамъ (ветхозавѣтные теофавіи), Онъ всецѣло открывается людямъ во плоти въ Лицѣ Христа, сообщаетъ имъ истинное и совершенное знаніе, освобождаетъ отъ заблужденія и демоновъ и становится источникомъ вѣчной жизни. Необходимость логофаній, какъ и самого воплощенія Логоса раскрывается изъ идеи паденія человѣка, удаленія его отъ Бога въ область тьмы заблужденія и демоновъ,—въ область, изъ которой онъ не можетъ освободиться своими силами. Но, прилагая человѣкообразныя понятія къ разъясненію отношеній Логоса къ Богу, апологеты нерѣдко такъ настаивали на идеѣ единства Божества, что какъ-бы отрицали ипостасное бытіе Логоса въ Богѣ до проявленія Его въ мірѣ. Къ этому вело ихъ ученіе о *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*, принявшее у Теофила (II, 10) очень рѣзкій видъ, но въ своемъ умѣренномъ выраженіи оно обозначало собой лишь неизбѣжныя моменты человѣческаго мышленія, по которымъ Богъ, какъ *ἄρχη* Логоса, въ порядкѣ мысли является первымъ. Тотъ же смыслъ имѣетъ и ученіе апологетовъ о Логосѣ, какъ о *θεὸς ἕτερος, θεὸς δεύτερος, ἀριθμῶ ἕτερός τι*.

„Въ иное положеніе по сравненію съ апологетами поставлены были писатели—полемисты, выступившіе на защиту христіанской истины отъ искаженій и нападенія еретиковъ: они не могли довольствоваться общимъ раскрытіемъ и выясненіемъ главныхъ началъ христіанства; ихъ цѣль была частнѣе: они должны были имѣть дѣло съ специальными положеніями христіанскаго вѣроученія и выяснить ихъ полно и подробно въ противовѣсъ еретическимъ заблужденіямъ евіонитовъ и гностиковъ.

„Рядъ полемистовъ, защищавшихъ церковное ученіе отъ нападенія еретиковъ, открывается отъ Иринея, еп. Ліонскаго († около 202 г.). Получивши воспитаніе подъ руководствомъ Поликарпа, мужа апостольскаго и строгаго ревнителя апостольскаго преданія, св. Иринеѣ твердо и неуклонно слѣдовалъ тѣмъ правиламъ и вѣроученію, какое онъ слышалъ отъ ученика апостольскаго, и въ своихъ твореніяхъ оставилъ лучшее выраженіе истинно-православнаго ученія. Поставивши своей задачей обличеніе и опроверженіе лжеименнаго знанія, св. отецъ опирался на св. писаніе и преданіе церкви, и въ первый разъ паучно и твердо раскрылъ ученіе объ откровеніи, какъ единственномъ источникѣ истиннаго знанія, содѣржимомъ церковью. Отсюда и на его христологическія воззрѣнія должно смотрѣть, какъ на первый опытъ изложенія церковнаго

ученія о Лицѣ Иисуса Христа, основаннаго на ученіи Писанія и преданія (въ специальномъ сочиненіи аббата Prat'a о св. Иринеѣ „Geschichte d. heil. Irenäus, aus d. Französischen w. Oischinger, Regensburg, 1846“, написанномъ, впрочемъ, въ назидательномъ направленіи,—христологіи Иринея посвящены только три стороны; но уже въ 1853 году Duncker сдѣлалъ ее предметомъ подробнаго отдѣльнаго изслѣдованія—*Deis Irenäus Cehristologie, Göttingen*). Въ построеніи своей христологіи Иринея направляется противъ ересей евіонитства и гностицизма и вопреки первой утверждаетъ полное и истинное божество Христа, вопреки вторымъ—совершенное и истинное человѣчество. По ученію Иринея, спасеніе рода человѣческаго возможно лишь въ томъ случаѣ, если Христосъ есть истинный Богъ и въ тоже время полный и совершенный человѣкъ. Ему принадлежитъ великая заслуга—подробно и непоколебимо обосновать истину необходимости признанія во Христѣ Божества и человѣчества. Эту необходимость Иринея выводитъ двоякимъ путемъ,—изъ любви Бога къ человѣку и изъ невозможности человѣку спастись своими силами. Какъ Сынъ есть совершеннѣйшее откровеніе Отца (*Contr. haer. II, 20, 5*) изъ начала существующее со всѣми своими совершенствами (*IV, 13, 4; III, 18, 1*), такъ твореніе міра было первымъ откровеніемъ Сына во внѣ; конечная цѣль этого творенія—человѣкъ предназначенъ былъ къ познанію Бога и къ живому общенію съ Нимъ (*III, 20, 2; IV, 20, 7; V, 3 32*). Паденіе человѣка не противорѣчило этой цѣли міротворенія: „по своей благодати Богъ снисходительно далъ человѣку благо, создавъ его свободнымъ..., по своему прелвѣдѣнію Онъ зналъ слабость человѣка, но по своей любви и всемогуществу Онъ побѣдитъ природу тварнаго существа“ (*VI, 38, 4; 20, 7*). Паденіе человѣка послужило лишь къ проявленію ббльшей славы и ббльшей любви Божіей, положивши собой начало къ постепенному откровенію Сына въ мірѣ, пока Онъ по волѣ Отца не сталъ вмѣстѣ и сыномъ человѣческимъ, не сдѣлался плотію (*III, 19, 2*). Исторія рода человѣческаго является у Иринея, такимъ образомъ, исторіей постепеннаго самооткровенія Бога въ людяхъ, которое завершается преискреннимъ Его приобщеніемъ къ плоти. Въ этомъ послѣднемъ моментѣ и достигается цѣль творенія міра и человѣка. Такимъ образомъ, самое ученіе о Богѣ и твореніи вело уже у Иринея къ признанію полнаго Божества и человѣчества во Христѣ. Если воплощеніе Сына входило въ планы божественнаго домостроительства изначала, то еще болѣе оно было необхо-