

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.С. Лебедев

Лжеучение Аполлинария и его
значение в истории христианской
догматики

Опубликовано:
Христианское чтение. 1878. № 11-12. С. 579-612.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),
2010. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА
Санкт-Петербург
2010

Лжеученіе Аполлинарія и его значеніе въ исторіи христіан- скої догматики ¹⁾

(статья вторая и послѣдняя).

Вопросъ о томъ, что принадлежитъ лично Аполлинарію и что его послѣдователямъ, есть одинъ изъ самыхъ трудныхъ и запутанныхъ вопросовъ въ раскрытіи аполлинаріанскаго лжеученія. Главное затрудненіе, какъ мы видѣли въ предшествующей статьѣ, состоитъ въ томъ, что ближайшіе и современные Аполлинарію отцы церкви, какъ напримѣръ Григорій Назіанзинъ, Григорій Нисскій, Афанасій Великій и другіе, имѣя подъ руками одно изъ главнѣйшихъ сочиненій Аполлинарія, говорятъ о развивавшемъ въ немъ лжеученіи далеко не такъ, какъ мы его излагали на основаніи также собственныхъ словъ Аполлинарія, примѣнительно къ исходной точкѣ его воззрѣнія. Но съ одной стороны чрезвычайная быстрота распространенія лжеученія Аполлинарія, при благопріятствовавшихъ ему историческихъ обстоятельствахъ, и самый характеръ этого лжеученія, а съ другой — довольно немалочисленные положительныя свидѣтельства, или указывающія на различныя партіи между послѣдователями Аполлинарія, или прямо опредѣляющія дѣйствительное содержаніе лжеученія Аполлинарія, въ отличіе отъ ученія аполлинаристовъ, по нашему предположенію, указываютъ вѣрный путь къ рѣшенію этого весьма труднаго и запутаннаго вопроса.

Лжеученіе Аполлинарія, представлявшее собою повидимому только раскрытіе и уясненіе православнаго ученія о лицѣ І. Христа,

¹⁾ Первая статья напечатана въ предыдущей кн. «Хр. Чтенія» (стр. 251—284):
Христ. Чтен. № 11—12. 1878 г.

въ очень скорое время приобрѣло весьма много послѣдователей, изъ которыхъ образовались значительныя отдѣльныя общества еще при жизни самого Аполлинарія. „Сочиненіе Аполлинарія о воплощеніи“, говоритъ св. Василій В., „произвело столько смятенія въ братствѣ, что не многіе уже изъ читавшихъ сіе сочиненіе сохраняютъ въ себѣ первоначальный отпечатокъ благочестія; многіе же, внявъ нововведеніямъ, обратились къ вопросамъ и къ спорнымъ изслѣдованіямъ о сихъ бесполезныхъ рѣченіяхъ“ ¹⁾ и даже радовались, по замѣчанію св. Григорія Нисскаго, „что называются по имени своихъ руководителей въ заблужденіи“ ²⁾. Въ Константинополѣ, по свидѣтельству св. Григорія Богослова, было нѣсколько аполлинаріанскихъ епископовъ, которые вводили въ церковь новопроповѣдуемое ими еретическое ученіе ³⁾ и образовали здѣсь отдѣльныя церковныя общества ⁴⁾. Точно также въ Антиохіи еп. Виталій, ученикъ Аполлинарія, составилъ, по свидѣтельству Созомена, называвшееся по его имени еретическое общество виталіанъ, а равно и по другимъ городамъ приверженцы Аполлинарія „собирались особо подъ управленіемъ особыхъ епископовъ и слѣдовали постановленіямъ, несогласнымъ съ постановленіями католической церкви“ ⁵⁾. Поэтому вѣроятно поводу св. Василій В. съ сильною горечью описываетъ бѣдствія въ церкви Христовой, причиненныя аполлинаріанскою ересью. „Не вся ли церковь“, говоритъ онъ, „раздѣлилась на части, особливо, когда въ церкви, управляемыя православными, присланы отъ него (Аполлинарія) нарочные, чтобы производить расколы и составлять особенное какое-то соборище? Не подвергается ли осмѣянію велія благочестія тайна, когда епископы ходятъ безъ народа и клира, носятъ одно пустое имя и ничего не могутъ сдѣлать къ преслѣянію благовѣствованія мира и спасенія?“ ⁶⁾.

¹⁾ Твор. св. Вас. В. въ русск. перев. ч. VII. стр. 249. 250.

²⁾ Твор. св. Григ. Нисск. въ русск. перев. ч. VII. посл. къ Теофилу стр. 203.

³⁾ S. Greg. Naz. de vita sua opp. t. II. p. 10.

⁴⁾ S. Greg. Naz. ep. ad Nectar. opp. t. I. p. 721.

⁵⁾ Sozom. lib. VI. c. 25. Между упоминаемыми здѣсь епископами по явнымъ городамъ извѣстенъ наприм. Тимоѳей, бывший аполлинаріанскимъ епископомъ въ Беритѣ (Theodoret. Histor. eccl. lib. V. cap. X; Fabricius. Bibl. gr. vol. VIII. p. 332).

⁶⁾ Твор. Вас. В. въ русск. перев. ч. VII, стр. 254—256.

Но чѣмъ скорѣе распространялось ученіе Аполлинарія и чѣмъ болѣе оно пріобрѣтало себѣ послѣдователей, тѣмъ легче могли произойти разнаго рода искаженія и наслоенія въ его содержаніи. Этотъ фактъ, неизбѣжный въ исторической судьбѣ всякаго вообще ученія, съ еще болѣею неизбѣжностію можно предполагать по отношенію къ ученію Аполлинарія. Ученіе это было ученіемъ весьма оригинальнымъ и остроумнымъ; а потому само по себѣ требовало глубокаго вниманія и значительной осторожности при его усвоеніи, особенно въ виду нѣкоторыхъ весьма рѣзкихъ и двусмысленныхъ выраженій Аполлинарія, какъ наприм. о Сынѣ Божіемъ, какъ плотяномъ Богѣ (*ἔσθαρκος Θεός, Θεός σαρκινός*), о небесномъ чловѣчествѣ (*ἄνθρωπος ἐπουράνιος, ἄνθρωπος χοριακός*) и единомъ естествѣ (*μία φύσις*) Богочеловѣка-Христа, о страданіяхъ и смерти самого Сына Божія—истиннаго Бога и т. п. Искаженія въ данномъ случаѣ были возможны не только со стороны послѣдователей собственно ученія Аполлинарія, но и со стороны приверженцевъ нѣкоторыхъ, болѣе раннихъ еретическихъ мнѣній, или соприкасавшихся по своему содержанію съ ученіемъ Фотина, или отличавшихся древне-патристическимъ характеромъ и проповѣдовавшихъ преложеніе Божества въ плоть. Такъ Гиларій пиктавійскій въ своемъ сочиненіи „De trinitate“ ¹⁾ говоритъ объ еретикахъ, проповѣдовавшихъ въ ученіи о воплощеніи выступленіе Бога-Слова изъ себя самого (*ex se suaque virtute deficiens*) и соединеніе съ Нимъ совершеннаго чловѣка, въ которомъ Богъ — Слово обитало, какъ въ пророкахъ, и благодатно дѣйствовало, какъ принципъ жизни и дѣятельности ²⁾. Равн. обр., по свидѣтельству св. Аѳанасія В., сирміумскій соборъ осудилъ между прочимъ тѣхъ, которые признавали, что Слово преложилось въ плоть и потерпѣло или страданіе, или истлѣніе, или измѣненіе, или умаленіе, или уничтоженіе ³⁾. Очень легко могло быть, что еретики, проповѣдовавшіе измѣненіе или преложеніе въ плоть и страданія самого Божества,

¹⁾ Что сочиненіе это писано прежде обнаруженія ереси Аполлинарія см. Dorner, Lehre v. d. Pers. chr. 1 Th. s. 978 Anm. 2.

²⁾ Lib. X. capp. 15. 20. 21. pp. 329. 330. 333. 334.

³⁾ De Synod. c. XXVII. an. 12. p. 737.

вошли въ составъ школы Аполлинарія, находя для себя поддержку въ означенныхъ выше пунктахъ его ученія. А также и еретики, о которыхъ упоминаетъ Гиларій, выводя изъ ученія Аполлинарія заключеніе о совѣчности и единосущіи человѣческой плоти Сына Божія Его Божеству, естественно могли придти къ мысли, или только о явленіи на землѣ Сына Божія для совершенія дѣла спасенія и принятія страданій, при чомъ отвергалось бы Его истинное рожденіе отъ Дѣвы и дѣйствительность самыхъ страданій, или же о принятіи отъ Дѣвы Маріи плоти, но плоти земной, отличной отъ небеснаго естества Сына Божія и доступной страданію, въ которой, слѣдов., Сынъ Божій только временно обиталъ, какъ въ пророкахъ ¹⁾). А отсюда совершенно понятными становятся и всѣ тѣ, повидному рѣшительно противорѣчающія основной задачѣ сочиненія Аполлинарія о воплощеніи еретическія мнѣнія, въ которыхъ, какъ мы видѣли, проповѣдовалось о двухъ Сынахъ Божіихъ, объ обитаніи въ І. Христѣ Божества Сына Божія, какъ въ одномъ изъ пророковъ, о страданіяхъ за насъ простаго только человѣка и т. п.

Ближайшимъ подтвержденіемъ всѣхъ этихъ соображеній служатъ тѣ весьма немалочисленныя положительныя историческія данныя, которыя или ясно говорятъ о существованіи различныхъ партій въ школѣ Аполлинарія, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ не самому Аполлинарію, а тѣмъ или другимъ изъ его послѣдователей, или же съ рѣшительностію приписываютъ самому Аполлинарію исключительно одно ученіе о замѣнѣ ума человѣческаго умомъ Божественнымъ въ лицѣ Богочеловѣка-Христа, какъ исходный пунктъ въ ученіи Аполлинарія. Такъ относительно разногласій св. Аѳанасій В. говоритъ объ аполлинаристахъ, что они „не держатся одного основанія, а напротивъ измыслили много уклоненій невѣрія, то представляя измѣняемость въ Словѣ, то называлъ плоть Христову или несозданною и небесною, или единосущною Божеству“ ²⁾). Св. Епи-

¹⁾ См. Dörner, Lehre v. d. Pers. chr. I. B. ss. 981. 983.

²⁾ Contr. Apoll. lib. I. c. 2. p. 1096. Отношеніе двухъ книгъ св. Аѳанасія В. противъ аполлинарианъ именно къ аполлинарианамъ, а не къ арианскому лжеученію, какъ это думаетъ наприм. Colln, видно уже изъ самаго содержанія

фаній свидѣтельствуеъ, что видѣвшіеся съ нимъ въ Антиохіи ученики Аполлинарія всѣ различно говорятъ: одни утверждали, что Христосъ тѣло принесъ свыше, другіе отрицали принятіе души, а третьи признавали тѣло Христово единосущнымъ Божеству ¹⁾. По его мнѣнію, подобнаго рода проповѣдники или преднамѣренно внесли многое въ ученіе Аполлинарія, или по своей необразованности и непониманію проповѣдуемаго мужемъ мудрымъ и учительнымъ ²⁾; почему они и извергаются изъ общества единомышленниковъ лучшими изъ нихъ же самихъ, „какъ этого не будетъ отвергать“, по словамъ св. Епифанія, „и самъ богобоязливѣйшій Аполлинарій“ ³⁾. Точно также и бл. Феодоритъ, который, какъ мы видѣли, говоритъ о различіи догматовъ въ ученіи Аполлинарія, какъ бы въ поясненіе неопредѣленно сказаннаго, пишетъ, что нѣкоторые изъ общества аполлинаріева проповѣдовали принятіе плоти Христовой съ неба ⁴⁾ и что отъ корня ученія Аполлинарія произрасло въ церквахъ мнѣніе о единой природѣ плоти и божества и прираженіи страданія къ самому Божеству едиnorodнаго Сына Божія, равно какъ и разнаго рода другія мнѣнія, породившія споръ между церквами ⁵⁾. Онъ указываетъ даже на личность Полемія, который, принадлежа къ обществу аполлинаріанъ, положилъ основаніе секты полеміанъ, признававшихъ сосуществованіе и смѣшеніе плоти и божества въ лицѣ І. Христа ⁶⁾. Объ этомъ Полеміѣ, какъ виновникѣ искаженій въ ученіи Аполлинарія вмѣстѣ еще съ Тимоѳеемъ, говорится и у Леонтія византійскаго. По свидѣтельству послѣдняго одинъ изъ учениковъ Аполлинарія, Валентинъ, обличая приверженцевъ Полемія и Тимоѳея въ искаженіи ученія ихъ

опровергаемыхъ здѣсь еретическихъ мнѣній: *ἀντί τοῦ ἔσθαι ἐν ἡμεῖν ἀνθρώπου τοῦ ἐποράνιος ἐν Χριστῷ* (lib. I. c. XIII), причо́мъ если и говорится иногда вообще о душѣ, то обыкновенно подразумѣвается душа *νόησιν ἔχουσα* или *ἡ νοερά τοῦ ἀνθρώπου φύσις ἢ τις ψυχὴ* (I. I. c. XV; I. II. c. VIII) и т. п. (См. Baum, *Lehre v. d. Dreiein.* I. B. ss. 605—606. Anm. 28).

¹⁾ Adv. haer. lib. III. T. II. c. II. pp. 996—997.

²⁾ Ibid. p. 996; cap. XVIII. p. 1012. c. XXXII, pp. 1025—1026.

³⁾ Ibid. c. XXV. p. 1019.

⁴⁾ Haeres. fab. IV, g. opp. t. IV. p. 182.

⁵⁾ Hist. eccl. lib. V. c. V. p. 503. opp. t. III.

⁶⁾ Haeres. fab. IV. 9. p. 182.

учителя ¹⁾), называетъ ихъ не только еретиками, признающими тѣло Господа единосущнымъ Божеству и потому Божество измѣняемымъ, но даже клеветниками, потому что проповѣдниковъ такого ученія самъ Аполлинарій называлъ богохульниками и безумно писавшими ²⁾). При этомъ у Леонтія византійскаго указываются различія даже между приверженцами Полемія и Тимофея, состоявшія въ томъ, что одни признавали плоть единосущною Божеству, а другіе отвергали такое мнѣніе, между тѣмъ какъ изъ числа первыхъ нѣкоторые признавали и Божество Сына Божія страстнымъ, каковое заблужденіе, по словамъ писателя, опровергалъ св. Григорій Богословъ ³⁾). Такимъ образомъ, если и по свидѣтельству Льва римскаго и блаж. Августина вообще различаются три партіи между аполлинаристами ⁴⁾), которыя соотвѣтствуютъ каждому изъ трехъ еретическихъ мнѣній, принисываемыхъ св. Григоріемъ Богословомъ и св. Григоріемъ Нисскимъ самому Аполлинарію на основаніи его сочиненія, т. е. ученію о небесной плоти І. Христа, о единосущности этой плоти Божеству и о страстности самого Божества, то очевидно, что эти мнѣнія принадлежали не самому Аполлинарію, а составляли предметъ разногласія собственно между его послѣдователями. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что св. Григорій Богословъ и св. Григорій Нисскій, имѣя подъ руками, быть можетъ, одно и то же сочиненіе Аполлинарія о воплощеніи ⁵⁾), вмѣстѣ съ нѣкоторыми, довольно неопредѣленными и двусмысленными выраженіями, встрѣчавшимися въ немъ, соединяли именно тотъ смыслъ, какой придавали имъ аполлинаристы. Это не значитъ, что отцы церкви сами недостаточно вѣрно понимали или нарочито неправильно толковали ученіе Аполлинарія, въ увлеченіи ревностію о защитѣ православія ⁶⁾), а говоритъ только о томъ, что еретиче-

¹⁾ Leont. Bis. p. 135.

²⁾ Ibid. p. 137.

³⁾ Ibid. pp. 150—151.

⁴⁾ Leon. Magn. ep. LIX (XLVI). cap. V. Mign. t. LIV. 5. pr. 7. pp. 871—872; August. de haeres LV. opp. t. VIII pp. 19. 13 ed. Paris.

⁵⁾ Baur, Die Lehre v. d. Drein. B. I. s. 595. Anm. 21.

⁶⁾ Въ этомъ упрекаетъ св. отцовъ наприм. Бауръ. стр. 595. Прим. 21 и стр. 603—604; 610—611. Противъ него см. Möhler. Athanas le Grand. trad. par. Cohen. t. III. p. 229.

скія мнѣнія аполлинаристовъ повсюду были распространяемы подѣ именемъ ученія Аполлинарія, и что, слѣдов., святыя защитники истинной вѣры естественно должны были полемизировать противъ самыхъ мнѣній, соединявшихся съ тѣми или другими пунктами ученія Аполлинарія, а не противъ тѣхъ лицъ, которыя были ихъ виновниками. Со стороны отцовъ церкви въ данномъ случаѣ не было никакой надобности дѣлать разграниченіе между собственнымъ ученіемъ Аполлинарія и ученіемъ его школы, а требовалось только опровергнуть то, что повсюду было распространяемо и соединялось обыкновенно съ именемъ Аполлинарія ¹⁾).

Что же касается тѣхъ свидѣтельствъ, которыя указываютъ на ученіе собственно Аполлинарія, въ зависимости отъ ученія его школы, то они хотя не многочисленны, тѣмъ не менѣе ясны и рѣшительны. Сюда относятся: 1) Посланіе отцовъ александрійскаго собора (362 г.) къ антиохійцамъ, въ которомъ со стороны лицъ, заявившихъ свое разногласіе въ ученіи о лицѣ І. Христа, при соглашеніи съ православными исповѣдуются только то, „что Спаситель имѣлъ тѣло не бездушное, не безчувственное и не неразумное (*οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνοητον εἶχεν ὁ Σωτήρ*); ибо, поели-

¹⁾ По крайней мѣрѣ изъ «Антирретика» Григорія Нисскаго можно видѣть, что этотъ св. отецъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ или основывался не на собственныхъ словахъ Аполлинарія, или же понималъ ихъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ они могли быть употреблены въ сочиненіи о воплощеніи. Такъ наприм. на основаніи словъ Аполлинарія, что самъ Богъ и Господь славы терпѣлъ страданія и крестную смерть, св. Григорій обвиняетъ его въ ученіи о страстности Божества; тогда какъ подобныя выраженія могутъ употребляться и въ православномъ смыслѣ, имѣя свое отношеніе не къ самой природѣ божественной, а собственно къ божеской ипостаси І. Христа, что и составляло главную цѣль ученія Аполлинарія (сарр. LI, LI, LVIII и др.). Равн. обр., въ отношеніи къ небесной плоти св. Григорій говоритъ, что слова Апостола: *многочастны и многообразны*... (Евр. I, 1) служатъ для Аполлинарія доказательствомъ, что человеческое сестство явившагося намъ Бога предвѣчно; между тѣмъ какъ далѣе поясняетъ, «что буквально Аполлинарій говоритъ такъ: изъ сего явствуетъ, что онъй человѣкъ, глаголавый намъ о дѣлахъ отца, есть Богъ, Творецъ вѣковъ, сіяніе славы, образъ ипостаси Его, который собственнымъ духомъ есть Богъ, а не имѣть въ себѣ Бога какъ инаго, отличнаго отъ себя, но самъ собою, т. е., плотію очистилъ міръ отъ грѣховъ»—тѣмъ Аполлинарій опять хотѣлъ только доказать единство божеской ипостаси въ лицѣ І. Христа, образовавшей собою при соединеніи съ плотію *μία φύσις* Богочеловѣка (сарр. XVIII. Ср. также сарр. XXIV).

ву Спаситель ради насъ сдѣлался человѣкомъ, то и невозможно тѣлу Его быть неразумнымъ; потому что самимъ Словомъ совершено спасеніе не тѣла только, но и души“ ¹⁾. 2) Пресвитеръ Флавіанъ, прибывшій въ Антиохію съ указомъ отъ Граціана о прекращеніи возникшихъ тамъ мелетіанскихъ споровъ и о возвращеніи церкви тѣмъ, которыя держались стороны римскаго

¹⁾ Tom. ad Antioch. c. VII. p. 804. Мы основываемся на этихъ словахъ, какъ на самомъ раннемъ свидѣтельствѣ объ ученіи Аполлинарія, заявленномъ вѣроятно прѣсланными отъ Аполлинарія на соборъ монахами (с. IX. p. 808). Правда, нѣкоторые изъ изслѣдователей полагаютъ, что здѣсь говорится или объ аріанахъ (Neander, Gesch. Rel. u. Kirch. 2. B. 2. Abth. ss. 618—619; Walch, Gesch. ketz. t. III. ss. 170—171. Anm.; Fuchs, Bibl. kirchenvers. B. II. s. 290) или о тѣхъ предшествовавшихъ ученію Аполлинарія еретическихъ мнѣніяхъ, о которыхъ упоминаетъ Гилларій и соборъ сиріумскій (Dorner, Lehre v. d. Dreiein. I. B. s. 985. Anm. 7., ср. Fuchs. ibid. ss. 290—291). Но въ пользу нашего предположенія говорятъ: 1) свидѣтельство Леонтія виз., по которому Аполлинарій совершенно въ подобныхъ словахъ излагалъ свое ученіе: οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδὲ ἀναίσθητον, οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτὴρ· οὐδὲ γὰρ οἶον τα ἦν τοῦ κυρίου δι ἡμᾶς ἀνθρώπου γεγενημένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ (р. 147); 2) свидѣтельство св. Григорія Назіанзіна объ аполлинаріанахъ, что они называли воплотившагося Сына Божія человѣкомъ οὐκ ἄψυχον μὲν οὐδὲ ἄλογον, οὐδὲ ἄνοον (ер. ad. Cled. II, p. 746); 3) свидѣтельство Павліана, который въ своемъ исповѣданіи вѣры, по случаю пререканій съ Виталиемъ, ученикомъ Аполлинарія, выражается въ ученіи о лицѣ I. Христа подлинными словами отцовъ александрійскаго собора и дѣлаетъ на ихъ посланіе прямое указаніе (καὶ ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἐπισκόπου Ἀθανασίου S. Epirh. adv. haer. lib. III. t. II. LXXVII, сарр. XX и XXI. pp. 1014 и 1015). Въ этомъ случаѣ присланные отъ Аполлинарія монахи, подобно своему учителю, могли подразумѣвать подъ пенеразумнымъ тѣломъ, вмѣсто обыкновеннаго ума человѣческаго, умъ божественный. Примѣръ подобнаго образа мыслей мы видимъ въ лицѣ Виталія, одного изъ лучшихъ учениковъ Аполлинарія, оставшихся вѣрными его ученію (ср. 50 Zom. lib. VI. c. 25; s. Epirh. adv. haer. LXXVII. c. XX. p. 1014). На тщательные распросы св. Епифанія о томъ, принялъ ли Сынъ Божій не только истинное тѣло отъ св. Дѣвы Маріи, но и душу, Виталій далъ положительный отвѣтъ, признавая принятіе Сыномъ Божиимъ совершеннаго естества человѣческаго, и только на болѣе раздѣльный вопросъ о томъ, принялъ ли Сынъ Божій и человѣческій умъ, отвѣчалъ отрицательно, но притомъ объяснилъ, по поводу возникшаго со стороны Епифанія недоумѣнія, что самъ Сынъ Божій замѣнилъ собою умъ, какъ третью часть естества человѣческаго, и чрезъ то образовалъ собою совершеннаго трехчастнаго человѣка съ тѣломъ, душою и умомъ, хотя и божественнымъ (с. XXIII. p. 1016). Потому-то, быть можетъ, и св. Аванасій В., хотя и поручаетъ антиохійцамъ принимать въ церковь исповѣдующихъ въ означенномъ видѣ свое ученіе, тѣмъ не менѣе совѣтуетъ не входить въ лишніе споры и предполагать возможность иного пониманія; «потому что, прибавляетъ онъ, образъ ихъ мыслей подозрителенъ» (Tom. ad Antioch. c. VIII. p. 805).

епископа Дамаса, при личном свидании съ Аполлинаріемъ, обли-
чаетъ его только въ ученіи о замѣнѣ ума человѣческаго умомъ
божественнымъ, какъ въ единственномъ пунктѣ разногласія съ вѣ-
рою Дамаса. „Удивляюсь тебѣ другъ, говоритъ Флавіанъ Аполли-
нарію, какъ ты съ такимъ безстыдствомъ воюешь противъ истины.
Ясно, зная убѣжденіе Дамаса, что Богъ Слово всецѣло принялъ
наше естество, ты всегда утверждаешь противное, ибо нашъ умъ
лишаешь спасенія. Если же говоримъ ложь, обвиняя тебя въ этомъ,
то отвергни теперь вымышленное тобою нововведеніе, прими съ лю-
бовію ученіе Дамаса и возьми священные храмы“ ¹⁾. 3) Блаж. Иеро-
нимъ, слушавшій Аполлинарія въ Антиохіи, также упоминаетъ о его
лжеученіи только относительно ума. „Apollinarium laodicenum, го-
воритъ онъ, *audivi Antiochiaie frequenter, et colui; et cum me
in sanctis scripturis erudiret, nunquam illius contentiosum super
sensu dogma suscepi*“ ²⁾. 4) Самъ Аполлинарій, въ обличеніе
искажавшихъ его ученіе, пишетъ въ своемъ исповѣданіи вѣры, что
волненіе, происшедшее въ церкви по поводу проповѣдуемаго подъ
его именемъ ученія, возникло не отъ него, но отъ другихъ ³⁾, и

¹⁾ Феодорит. церк. истор. кн. V. гл. 3. (ср. *Fragm. II expos. fidei in synodo. Rom. Mign. s. pr. t. XIII. p. 352*).

²⁾ *Epist. LXXXIV (LXV). c. III.* Въмѣсто словъ *super sensu* въ другихъ из-
даніяхъ болѣе справедливо, по мнѣнію Мина, употребляется *super mente* или
de mente (*Mign. t. XXII. s. pr. p. 745 u. 6*).

³⁾ *Leont. Bis. p. 147.* Считаемъ нелишнимъ замѣтить, что при всѣхъ исто-
рическихъ данныхъ, опредѣляющихъ ученіе собственно Аполлинарія, повиди-
мому необъясненнымъ остается свидѣтельство Сократа о первоначальномъ уче-
ніи Аполлинарія о принятіи Спасителемъ одного тѣла и уже послѣ о принятіи
души, но безъ ума. Но мы знаемъ, съ какимъ усиліемъ настаивалъ Аполлинарій
на принятіи Сыномъ Божиимъ одной плоти и съ какою любовію употреблялъ
выраженія *ἕναρκος Θεός, ἕναρκος υἱός* и т. п., всего болѣе, по его мнѣнію
соотвѣтствовавшія выраженію евангелиста: *Слово плоть бысть*; и при этомъ
знаемъ также, что плоть, по ученію Аполлинарія, не бездушна, что она со-
ставляетъ собою совокупность тѣла и животной души. А потому не удивительно,
что Сократъ, какъ историкъ, не имѣвшій особой надобности входить въ специ-
альное изслѣдованіе богословскихъ разсужденій Аполлинарія, слово плоть при-
нималъ въ буквальный смыслъ, не различая ея двоякаго состава изъ тѣла и
души; или не говорить такъ потому, что ясное разграниченіе понятія плоти
какъ совокупности тѣла и души дѣйствительно было сдѣлано Аполлинаріемъ
впослѣдствіи, когда его ученики начали понимать это слово въ аріанскомъ
смыслѣ. По крайней мѣрѣ бл. Августинъ говоритъ, что ученіе о принятіи Спа-

что никто не может приписать ему несправедливо распространяемых некоторыми еретических мнѣній; потому что онъ нѣкогда не называетъ плоть Спасителя съ неба и не считаетъ ее единосущною Божеству ¹⁾. Такого рода ученіе Аполлинарій прямо обличаетъ, какъ величайшее безуміе ²⁾ и открыто анафематствуетъ проповѣдующихъ принятіе Сыномъ Божиимъ плоти съ неба, а не отъ Св. Дѣвы Маріи, равно какъ признающихъ эту плоть единосущною Божеству и чрезъ то само Божество страстнымъ ³⁾.

Какъ же отнеслись отцы церкви къ лжеученію собственно Аполлинарія и что именно привнесла борьба съ нимъ въ раскрытіи православно-догматическаго ученія о лицѣ І. Христа ⁴⁾?

сителемъ одной плоти безъ души, какъ учили аріане, дѣйствительно существовало между послѣдователями Аполлинарія, причѣмъ сами они, въ виду ясныхъ евангельскихъ изрѣченій, послѣ стали учить, что Сынъ Божій не принялъ только ума, самъ замѣняя его мѣсто (De haeres. LV. opp. t. VIII. p. 19). Впрочемъ для насъ въ данномъ случаѣ должно быть важно собственно то, что тотъ же историкъ Сократъ и въ томъ же самомъ мѣстѣ, говоря о замѣнѣ ума человѣческаго Божествомъ, только въ этомъ одномъ полагасть отличительную черту аполинаріанскаго лжеученія. (Socr. lib. II. c. 46).

¹⁾ Leont. Bis. p. 129.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid. p. 130.

⁴⁾ Мы считаемъ излишнимъ касаться полемики отцовъ церкви противъ ученія аполинаристовъ; потому что эта полемика не привносила съ собою ничего новаго въ раскрытіи православно-догматическаго ученія о лицѣ І. Христа, сравнительно съ тою непосредственною вѣрою, какая издревле была неотъемлемымъ достояніемъ церкви Христовой и какъ она выражена была въ отношеніи къ ученію о лицѣ І. Христа, какъ истиннаго Бога и истиннаго человѣка, преимущественно въ борьбѣ съ аріанскою ересью. Аполлинарій, какъ мы знаемъ, главною своею задачею поставилъ уяснить себѣ тайну единства божеской ипостаси въ лицѣ І. Христа, при двойствѣ истинно божескаго и истинно человѣческаго естества. Между тѣмъ ученіе аполинаристовъ, вмѣсто признанія истиннаго и совершеннаго Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа, вводило положительное уничтоженіе истинно божеской и истинно человѣческой природы, измышляя небесное человѣчество и страстное Божество, а вмѣсто дѣйствительнаго понятія о единствѣ лица І. Христа предполагало сліяніе естества, измышляя понятіе единосущія плоти и Божества. А потому и полемика отцовъ церкви съ такого рода ученіемъ естественно должна была направляться только къ тому, чтобы разоблачить всю его великую и нечестивую и отвергнуть его какъ ученіе совершенно чуждое духу Христовой вѣры. Отцы церкви иначе не говорятъ объ аполинаристахъ, какъ о проповѣдникахъ «разбойническаго и страннаго ученія» (Григ. Наз. посл. къ Клеодон. I. русск. перев. ч. IV. стр. 195), которое по своему нечестію есть самое ужаснѣйшее изъ всѣхъ другихъ ерети-

Полемика отцовъ церкви противъ ученія Аполлинарія естественно должна была развиваться изъ исходнаго его пункта о замѣнѣ ума человѣческаго умомъ божественнымъ Сына Божія. По мнѣнію защитниковъ православія, раздѣленіе состава человѣческаго на три части само по себѣ не противорѣчитъ православно-христіанскому ученію и даже съ пользою можетъ быть воспринято имъ, если только правильно смотрѣть на раздѣляемыя части и не дѣлать изъ самаго раздѣленія того злоупотребленія, какое повело къ образованію еретическихъ мнѣній. „Пусть какими кто хочетъ именами“, говоритъ св. Григорій Нисскій, „называется части человѣка: умомъ ли, духомъ ли, или сердцемъ, ибо въ Писаніи приводятся (въ) три наименованія владычественной части въ человѣкѣ“¹⁾. Ошибка Аполлинарія въ данномъ случаѣ состояла въ томъ, что, отдѣливъ умъ человѣческой, какъ особую часть, онъ отождествилъ его съ понятіемъ человѣческаго я или съ самою личностію человѣка. Умъ человѣческой, по ученію отцовъ церкви, еще не есть ипостась, „но движеніе нашей ипостаси“²⁾ или своего рода сила и энергія души человѣческой, подобно всякой другой силѣ и способности“³⁾; такъ что, если признать умъ человѣческой выраженіемъ собственно личности, то съ такимъ же правомъ должно бы признать этимъ выраженіемъ и великую другую силу и способность души человѣческой и такимъ образомъ вмѣсто трехчастности въ естествѣ человѣка внести предположеніе многочастности и многосложности⁴⁾. Соотвѣтственно этому и Божество Сына Божія, замѣняя собою мѣсто ума въ воспринятомъ человѣчествѣ, по самому свойству ума,

ческихъ ученій и «какъ бы изъ ада изрыгнуто» (Ао. В. къ Епикт. русск. перев. ч. III. стр. 330, 331, 334; Григ. Нисск. Антирр. гл. XV. русск. перев. ч. VII. стр. 86; Leont. Bisant. p. 137), а по своимъ послѣдствіямъ—до очевидности нелѣпое даже и для мало проицательнаго ума (Антирр. гл. XIII. LIX. стр. 82. 83. 201). Оно составляетъ самую тяжкую для церкви христовой дерзость (Григор. Наз. къ Нектар. русск. перев. ч. IV. стр. 192), которую не высказали бы «самые безбожные изъ сляпковъ» (Антирр. гл. V. стр. 66—68) и ужаснѣе которой для богохульства не выдумалъ бы даже самъ нечестія и лжи (Антир. гл. XXX. стр. 125).

¹⁾ Антирр. гл. XXVII. стр. 115.

²⁾ S. Epirh. adv. haer. LXXVII. c. XXIV. p. 1017.

³⁾ Ibid. c. XXXIV. p. 1023.

⁴⁾ Антир. гл. VIII. стр. 74.

какъ только силы или способности, не можетъ быть въ собственномъ смыслѣ божественною ипостасію, но только выраженіемъ „воли, или совѣта, или на что либо обращенной дѣятельности“ Господа ¹⁾. Но если небесный умъ въ Богочеловѣкѣ—Христѣ еще не можетъ быть названъ собственно Богомъ, то и одушевленное тѣло, съ которымъ соединяется этотъ небесный умъ, не есть еще совершенный человѣкъ ²⁾. Тѣло само по себѣ есть только тѣло, и душа сама по себѣ, будучи совокушностію вмѣстѣ и ума, есть только душа. Ни то ни другое въ отдѣльности не можетъ означать собою совершеннаго человѣка, но только принадлежности человѣческаго естества; потому что и тѣло не можетъ быть вмѣстѣ названо и душою, и душа не можетъ быть вмѣстѣ названа и тѣломъ ³⁾. Только тогда получается понятіе дѣйствительно совершеннаго человѣка, когда душа и тѣло соединяются вмѣстѣ и чрезъ то образуютъ собою личное, истинно человѣческое естество. „Тотъ, кто состоитъ изъ разумной души и тѣла“, говоритъ св. Григорій Нисскій, „называется человѣкомъ; а къ тому, въ комъ не разумѣются соединенными вмѣстѣ та и другое, какъ можетъ быть примѣнено названіе человѣка? Ибо говоримъ: тѣло человѣка и душа человѣка, пока умопредставляемъ каждую изъ сихъ (частей) саму по себѣ; а соединеніе сихъ обоихъ и есть и называется: человѣкъ“ ⁴⁾. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія отцовъ церкви, при замѣнѣ ума человѣческаго умомъ божественнымъ, вмѣсто единства божественной ипостаси, оказывается въ лицѣ І. Христа не самъ Сынъ Божій—истинный Богъ, но только проявленіе Божества ⁵⁾ или такого рода обитаніе во плоти, при которомъ утрачивается понятіе божественной простоты и несложности ⁶⁾ и является нѣчто среднее между божескимъ и человѣческимъ естествомъ, ни собственно Богъ, ни собственно человѣкъ, а какъ бы причастное тому и другому. „Объявляетъ другое какое-то бо-

¹⁾ S. Ath. c. Apoll. I. I. c. XX. p. 1128.

²⁾ S. Ath. c. Apoll. ibid.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Антирр. гл. II. стр. 62.

⁵⁾ S. Eriph. adv. haer. LXXVII. c. XXIV. p. 1017; c. XXXI, p. 1025.

⁶⁾ Антирр. гл. II. стр. 61—62.

жественное бытіе во плоти“, говоритъ св. Григорій Нисскій объ Аполлинаріѣ, „среднее между человѣческимъ и божескимъ естествомъ, которое ни человѣкъ, ни Богъ, а какъ-бы причастно тому и другому; оно, въ какой мѣрѣ есть бытіе во плоти, имѣетъ сродство съ человѣчествомъ, а въ какой мѣрѣ есть божественное (бытіе во плоти)—выше, чѣмъ человѣческое“¹⁾.

Правда, признавая замѣну ума человѣческаго умомъ божественнымъ, Аполлинаріѣ съ своей точки зрѣнія усматривалъ въ этомъ истинное бытіе Сына Божія во плоти, по подобію личнаго бытія каждаго человѣка, какъ совокупности самодвижнаго ума съ несамодвижною и бездушною плотью. Но съ отстраненіемъ разумной человѣческой души естественно долженъ утрачиваться, по мнѣнію отцовъ церкви, существенный характеръ и истинно-человѣческаго бытія Спасителя. Разумная человѣческая душа служитъ единственнымъ признакомъ человѣческаго естества, отличающимъ его отъ безсловесныхъ. „Отдѣляясь отъ безсловесныхъ прибавленіемъ ума“, говоритъ св. Григорій Нисскій, „въ семъ имѣемъ мы особенность естества; ибо никто, опредѣляя человѣка, не станетъ опредѣлять его по плоти, костямъ и органамъ чувствъ; никто также, сказавъ о силѣ питанія и пищеваренія, не укажетъ въ этомъ особенности человѣческаго естества, по признакомъ человѣка служитъ способность мышленія и разумность“²⁾. Единеніе божественнаго ума съ одною плотію, хотя и бездушною, не есть единеніе съ плотію дѣйствительною человѣческою³⁾, но съ общею всему животному царству⁴⁾, и оживляющая эту плоть душа, если она не есть разумная человѣческая душа, можетъ быть душою какого-либо животнаго, только не человѣка, какъ разумнаго существа⁵⁾. Чтобы воспринятое Сыномъ Божиимъ естество было человѣческимъ, оно необходимо должно быть оживляемо разумною человѣческою душою, а не душою только чувственно-животною⁶⁾.

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Antirr. гл. XXII. стр. 103; гл. VII. стр. 72.

³⁾ Antirr. с. XXII. р. 1169.

⁴⁾ Ibid. с. XXIII. р. 1172.

⁵⁾ Григ. Наз. къ Клед. I. русск. пер. с. 200; de vita sua. opp. t. II. р. 10.

⁶⁾ Antirr. с. VII. р. 1137; с. XXIX. р. 1188.

Въ противномъ случаѣ, когда очевидно и Божество не есть истинно-человѣческая разумная душа, и воспринятая плоть, безъ этой души, не есть плоть человѣческая, воплотившійся Сынъ Божій какъ по воспринятой плоти, такъ и по своему Божеству долженъ представлять собою лицо, совершенно чуждое спасаемаго имъ истинно-человѣческаго естества. „Я почитаю нелѣпнымъ и непослѣдовательнымъ“, говоритъ св. Григорій Нисскій, „называть тѣломъ то, что не есть тѣло, а душою человѣческою— что не есть душа. Ибо кто не признаетъ душу разумною, тотъ конечно не согласится признать ее и человѣческою. Если же это не такъ, то какое приложеніе имѣетъ оное трехчастное дѣленіе человѣка, коего двѣ части суть человѣкъ, а третья—Богъ?... Какъ можетъ сдѣлаться подобнымъ человѣку тотъ, кто есть нѣчто иное, чѣмъ человѣкъ, совершенно отличное отъ нашей природы“¹⁾. „Итакъ я обманутъ“, восклицаетъ св. Григорій Назіанзинъ, „самую истинною и превозношусь, когда почтенъ другой!“²⁾. Подобіе бытію человѣческому, какъ-бы ни было совершеннымъ, не можетъ быть истинно-человѣческимъ бытіемъ. „Говорятъ“, пишетъ св. Григорій Назіанзинъ, „вмѣсто ума достаточно Божества“. „Что же мнѣ до этого? Божество съ одною плотію еще не человѣкъ, а такъ же и съ одною душою, или съ плотію и душою, но безъ ума, который преимущественно отличаетъ человѣка. Итакъ, чтобы оказать мнѣ совершенное благодѣяніе, соблюди цѣлаго человѣка и соедини Божество“³⁾. Одно тѣло, безъ разумной человѣческой души, не могло ни печалиться, ни радоваться, ни алкать, ни терпѣть страданія на крестѣ⁴⁾. Но точно также и Божество не могло ни возрастать, ни исполняться премудростію, ни страдать, ни вообще жить истинно-человѣческою жизнію и испытывать все свойственное ограниченности разумной человѣческой души⁵⁾. И

¹⁾ Antirr. гл. XXXV. стр. 135.

²⁾ Посл. къ Клед. I. стр. 200.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Theodoret. dial. VI. opp. t. V. p. 144; S. Eriph. adv. haer. LXXVII. c. XXX. p. 1024.

⁵⁾ S. Eriph. Ibid. c. XXVII. p. 1020; c. XXX, p. 1024; c. XXVI. p. 1019, 5. Ath. c. Apoll. lib. I. c. XV. p. 1121; c. XVI. p. 1121; Antirr. c. XXIV. p. 1173.

потому вся земная жизнь и крестныя страданія Спасителя не могли быть страданіями и жизнью истинно-человѣческими, но только по подобію человѣческому, т. е. мнимыми, а не дѣйствительными. „Что иное“, спрашиваетъ св. Аѳанасій, „говорили манихеи? Не то ли, что тѣло боговидно, имѣеть одно подобіе съ нашимъ тѣломъ, но чуждо человѣческой плоти“ ¹⁾? Если по существу (Господь) былъ нѣчто другое, пишетъ св. Григорій Нисскій, не человѣкъ, а только повидимости принялъ образъ подобный человѣку, на самомъ же дѣлѣ различествовалъ по естеству; то долженъ онъ (Аполлинарій) сказать, что и все было только какою-то призрачною и обманчивою мечтою; ложно у Него было яденіе, ложень сонъ, несущественны всѣ чудеса исцѣленій, не было креста, не было положенія во гробъ, не было и воскресенія послѣ страданія; но все являлось только призрачно, и не было ничего изъ того, что представлялось. Ибо, если Онъ не былъ человѣкъ, то какъ было повѣствуемое о Немъ? Какъ назоветъ кто-либо человѣкомъ того, кто чуждъ человѣческаго существа?“ ²⁾. Самая смерть Сына Божія, какъ ее представлялъ Аполлинарій, не можетъ быть смертію истинно-человѣческою; потому что въ ней совершается отдѣленіе отъ воспринятой плоти не разумной человѣческой души, а самого Божества. „Предаяніе духа“, пишетъ св. Аѳанасій В., „должно назвать не отступленіемъ Божества, но разлученіемъ души. Ибо, еслибы за отступленіемъ Божества послѣдовала смерть или омертвѣніе тѣла, то умеръ бы Онъ своею собственною, а не нашею смертію ³⁾... и іудеи превозмогли Бога, прервавъ нерасторгаемое единеніе ⁴⁾. Если же не было истинно-человѣческой смерти въ лицѣ умершаго на крестѣ Иисуса Христа, то не могло быть ни сошествія во адъ человѣческою душою для изведенія содержащихся тамъ душъ человѣческихъ ⁵⁾, ни вос-

¹⁾ Прот. Аполл. кн. 1. русск. перев. ч. III. стр. 374; lib. II. с. XII. р. 1152; Greg. Naz. ep. ad Cled. I. р. 740; Theodor. dial. VI. р. 144. Мы выше видѣли, въ какомъ видѣ представлялось это ученіе аполлинаріанами.

²⁾ Ангирр. гл. XXIII. стр. 105.

³⁾ Против. Аполл. кн. I. стр. 382.

⁴⁾ Тамъ же. Кн. II. стр. 406.

⁵⁾ S. Ath. с. Apoll. I. I. с. XVII. pp. 1124—1125; с. XIV. р. 1117; I. II. с. XV. р. 1156—1157; с. XVI. р. 1160.

кресенія изъ мертвыхъ, потому что Божество не могло замѣнить собою душу, воссоединяясь съ тѣломъ и какъ-бы воскресая вмѣстѣ съ нимъ ¹⁾. А слѣдовательно и спасаемый человѣкъ, по своей разумной душѣ, по прежнему несвободенъ отъ смерти и не можетъ надѣяться воскреснуть никогда по подобію воскресшаго изъ мертвыхъ Господа ²⁾.

Такимъ же докетическимъ характеромъ должно отличаться и остальное ученіе Аполлинарія о разрушеніи грѣха силою совершеннѣйшей добродѣтели въ лицѣ І. Христа и о спасеніи людей чрезъ подражаніе этой добродѣтели, при благодатномъ содѣйствіи Божественнаго ума Христова. Грѣхъ не можетъ быть названъ естественнымъ человѣку. Мысль о естественности грѣха предполагаетъ виновность зла въ человѣчествѣ со стороны самого Творца человѣческой природы ³⁾ и какъ ученіе о паденіи и искупленіи дѣлаетъ излишнимъ ⁴⁾, такъ и лицо Богочеловѣка-Христа не освобождаетъ отъ участія въ человѣческомъ грѣхѣ ⁵⁾. Не грѣхъ, но пребываніе въ добрѣ должно составлять естественное свойство человѣческой природы, и если человѣкъ палъ и продолжаетъ грѣшить, то собственно по силѣ данной ему свободы, произвольно уклоняясь отъ естественно-предназначеннаго ему пути добра ⁶⁾. А потому и для разрушенія грѣха въ лицѣ Искупителя требовалось предпочтеніе именно разумной и свободной души человѣческой, какъ виновницы грѣха. „Если та причина воплощенія“, говоритъ св. Григорій Назіанзинъ, „чтобы разрушить осужденіе грѣха, освятивъ подобное подобнымъ; то нужны были Ему (Спасителю) какъ плоть ради осужденной плоти и душа ради души, такъ и умъ ради ума, который въ Адамѣ не только палъ, но, какъ говорятъ врачи о болѣзняхъ, первый былъ пораженъ. Ибо, что приняло заповѣдь, то и не соблюло заповѣди; и что не соблюло, то от-

¹⁾ Antirr. c. XVII. p. 1153—1156; s. Ath. c. Apoll. I. II. c. XVII. p. 1161.

²⁾ Antirr. c. XXX. p. 1189.

³⁾ S. Ath. c. Apoll. I. I. c. XV—XVI. p. 1120; lib. II. c. IX. p. 1145.

⁴⁾ Ibid. I. I. c. XV. p. 1120; I. II. c. VI. p. 1140.

⁵⁾ Ibidem. I. I. c. XIX. p. 1128.

⁶⁾ S. Ath. c. Apoll. I. II. c. IX. p. 1145; c. VI. p. 1141; I. I. c. XV. p. 1120.

важилось и на преступленіе, и что преступило, то наиболѣе имѣло нужду въ спасеніи; а что имѣло нужду въ спасеніи, то и воспринято "...¹⁾). „Если Адамъ палъ одною половиною, то воспріята и спасена одна половина. А если палъ всецѣльный, то со всецѣльнымъ Рождшимся соединился и спасается“²⁾). Божественный умъ Сына Божія, которымъ Аполлинарій думалъ замѣнить грѣшный умъ человѣческой и чрезъ то представить въ лицѣ Господа-Искупителя образецъ совершеннаго разрушенія грѣха и чистѣйшей святости, никогда не былъ нечистымъ отъ сквернъ грѣха и никогда не имѣлъ нужды въ побѣдѣ надъ нимъ путемъ добродѣтели и святости³⁾). Равнымъ образомъ и воспринятая Сыномъ Божиимъ плоть, хотя она и противоборствуетъ, по мнѣнію Аполлинарія, закону Божію своими страстями, по естественно-свойственному плоти, тѣмъ не менѣе, будучи лишена ограниченнаго и измѣнчиваго самодвижнаго человѣческаго ума, какъ виновника грѣха, не есть еще грѣхъ сама по себѣ и не можетъ представить собственно падшаго естества человѣческаго⁴⁾). А слѣдовательно и чистѣйшая добродѣтель Сына Божія во плоти не можетъ быть спасительною для человѣка, какъ разрушеніе царствующаго надъ нимъ грѣха. „Еслибы безгрѣшность явилась не въ согрѣшившемъ ествѣ“, говоритъ св. Аѳанасій В., „то какъ-бы былъ осужденъ грѣхъ во плоти, когда и плоть не совершила грѣха самымъ дѣломъ, и Божество не знаетъ грѣха“⁵⁾). Добродѣтель есть то, что свободно совершаетъ воля человѣческая, направляя по пути добра слѣдующее ея вѣлніямъ тѣло⁶⁾). Но опять какъ тѣло, будучи неразумнымъ и естественно-неспособнымъ дѣлать выборъ между добромъ и зломъ, не можетъ добровольно усвоить себѣ добродѣтель⁷⁾), такъ и божество Сына Божія, безъ насилія, по мнѣнію Аполлинарія, дѣлающее плоть

¹⁾ Посл. къ Клед. I. ч. IV. стр. 203. 204.

²⁾ Тамъ же стр. 199—200; de vita sua. opp. t. II. p. 10; Antirr. c. XVI. p. 1153; Expos. fidei in synod. Rom. fragm. II. Mign. t. XIII. s. pr. p. 352. 353.

³⁾ S. Ath. c. Apoll. I. II. c. XI. p. 1149.

⁴⁾ Ibid. I. I. c. VII. p. 1104.

⁵⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 393.

⁶⁾ Antirr. c. XII. p. 1217.

⁷⁾ Ibid. p. 1220.

органомъ чистой добродѣтели, какъ безгрѣшное само по себѣ, не можетъ представить истинно-человѣческой добродѣтели ¹⁾, но чистоту и святость божественную, совершающуюся только предъ людьми, но не разрушающую владычество грѣха въ человѣческомъ естествѣ ²⁾. „Какую же у нихъ видѣли причину вочеловѣченія“, спрашиваетъ поэтому св. Григорій Назіанзинъ, „или воплощенія? Если ту, чтобы вмѣстился Богъ иначе невмѣстимый—и во плоти, какъ-бы подъ завѣсою, бесѣдовалъ съ людьми; то это будетъ у нихъ одна нарядная личина и зрѣлищное лицедѣйство. Не говорю уже о томъ, что можно было иначе бесѣдовать съ нами, какъ прежде въ купинѣ огненной, и въ человѣческомъ образѣ. Если же ту, чтобы разрушить осужденіе грѣха, освятить подобное подобнымъ, то нужны были Ему какъ плоть ради осужденной плоти и душа ради души, такъ и умъ ради ума... Если же прибѣгаютъ они къ той мысли, что Богу и не воспринявъ ума можно было спасти человѣка, то скажемъ: конечно, Ему можно было спасти человѣка и не воспринявъ плоти, единымъ хотѣніемъ; такъ какъ и все прочее Онъ производитъ и производилъ безъ тѣла. Посему вмѣстѣ съ умомъ огни и плоть, чтобы тебѣ въ своемъ безуміи дойти до совершенства“ ³⁾.

Отсюда и ученіе Аноллинарія о подражаніи добродѣтели и святости Сына Божія естественно должно терять свой истинный смыслъ и предполагаемое спасительное значеніе. Подражаніе людей добродѣтели и святости І. Христа, чтобы быть въ собственномъ смыслѣ подражаніемъ ⁴⁾ и чрезъ то имѣть право на оправданіе, предполагаетъ дѣйствительное обновленіе разумной души и дѣйствительное обнаруженіе человѣческой добродѣтели въ лицѣ самого І. Христа ⁵⁾. Если же Сынъ Божій, не воспринявъ человѣческаго ума, совершилъ обновленіе одной плоти и не представилъ въ своемъ лицѣ истинно-человѣческой добродѣтели, то и подражаніе Ему становится естественно невозможнымъ для человѣка и совершенно безцѣльнымъ, какъ

¹⁾ Ibid. p. 1217. 1220; S. Epiph. adv. haer. LXXVII. c. XXVII. p. 1021.

²⁾ S. Ath. c. Apoll. I. I. c. XIX. p. 1125.

³⁾ Посл. къ Клад. I. стр. 203—204; Antirr. c. XLI. p. 1220.

⁴⁾ S. Ath. c. Apoll. I. I. c. XX. p. 1123.

⁵⁾ Ibid. c. XXI. p. 1129.

подражаніе съ одной стороны тому, что неизмѣримо превышаетъ человѣческое естество, а съ другой—тому, что не было воспринято и обновлено въ лицѣ Искупителя и, какъ необновленное, не можетъ быть и спасаемымъ ¹⁾. Правда, по мнѣнію Аполлинарія, всѣ христіане по силѣ вѣры исполняются божественнымъ умомъ Христовымъ и по силѣ его благодатной помощи могутъ быть участниками истинно-христіанской добродѣтели. Но эта помощь, при всемъ своемъ божественно-всемогушемъ значеніи, не можетъ быть спасительною для души человѣческой, какъ не содѣлавшейся участницею благодатнаго обновленія въ лицѣ Господа-Искупителя. Она будетъ такимъ же наружнымъ освященіемъ естества человѣческаго, какъ и Сынъ Божій обиталъ на землѣ не въ истинно-человѣческомъ естествѣ, но только по подобію истиннаго и совершеннаго человѣка. „Вѣра въ очевидное“, говоритъ св. Аѳанасій В., „не можетъ назваться вѣрою; но та вѣра истинная, которою признается невозможное возможнымъ, немощное крѣпкимъ, страждущее безстрастнымъ, тлѣнное нетлѣннымъ, смертное безсмертнымъ ²⁾. Безъ этого внутренняго и дѣйствительнаго обновленія всего человѣческаго естества душа человѣческая остается съ одними своими естественными силами и не только попрежнему будетъ нуждаться въ благодати искупленія ³⁾, но, какъ презрѣнная своимъ Спасителемъ и пребывающая подъ тяготящимъ надъ нею владычествомъ грѣха и смерти, какъ-бы навсегда опредѣляется къ тому, чтобы жить во грѣхѣ ⁴⁾.

Но разоблачая лжеученіе Аполлинарія, отцы церкви немало потрудились и надъ раскрытіемъ православнаго ученія о лицѣ І. Христа. Исходнымъ пунктомъ для отцовъ церкви служатъ въ этомъ случаѣ сдѣланныя ими опредѣленія грѣха и разумной души въ человѣкѣ. Съ этой точки зрѣнія, если принятіе Спасителемъ плоти,

¹⁾ Antier. с. XXX. p. 1189; с. Apoll. l. I. с. XX. pp. 1128—1129.

²⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 399.

³⁾ С. Apoll. l. I. с. XX. p. 1128.

⁴⁾ Gr. Naz. ep. ad Cleod. l. p. 742. Въ этомъ смыслѣ можно признать долю правды за мнѣніемъ Баура, что Аполлинарій въ своемъ ученіи о подражаніи былъ близокъ къ пелагианскому ученію (Baur, Der Gegens. des Kathol. und Protest. 2 Ausg. 1836. s. 643; ср. Möhler, Athanas le Grand, trad. par Cohen. Paris. 1840 a. t. III. p. 233—237).

которая по силѣ своихъ страстныхъ влеченій противоборствуетъ закону ума ¹⁾, не нарушаетъ единства Его лица, то не можетъ нарушать этого единства и единеніе разумной человѣческой души съ божествомъ Сына Божія ²⁾. Даже болѣе. Если плоть, несмотря на свою грубость и вещественность, какъ естество земное и тѣлесное, принимается въ единеніе съ божественною природою въ лицѣ І. Христа, то тѣмъ болѣе должна быть достойна и причастна такого единенія разумная человѣческая душа, какъ духъ и образъ Божества. „Плоть“, пишетъ св. Григорій Нисскій, „есть нѣчто грубое и твердое и имѣетъ сродство съ земною природою, а разумъ есть нѣчто духовное, неосязаемое и не имѣющее очертанія. Что изъ нихъ оказывается болѣе способнымъ къ соединенію съ Богомъ: то, что грубо и земляно, или что неосязаемо и не имѣетъ очертанія?“ ³⁾ „Или отринь и плоть по причинѣ грѣха“, говоритъ также св. Григорій Назіанзинъ, „или допусти и умъ ради спасенія. Если воспринято худшее, чтобы оно освятилось воплощеніемъ; почему не быть воспринятымъ лучшему, чтобы оно освятилось вочеловѣченіемъ? Если брѣніе приняло въ себя закваску и содѣлалось новымъ смѣшеніемъ, то какже, о мудрые, не принять въ себя закваску образу и не сраствориться съ Богомъ, обожившись чрезъ Божество!“ ⁴⁾. Въ этомъ случаѣ умъ человѣческій служилъ бы посредствующимъ звѣномъ, связующимъ между собою человѣческую плоть и божество Сына Божія. „Умъ соединяется съ умою“, говоритъ св. Григорій Назіанзинъ, „какъ съ ближайшимъ и болѣе сроднымъ, а потомъ уже съ плотію, при посредствѣ ума между божествомъ и дебелостію.“ ⁵⁾ Правда, съ точки зрѣнія Аполлинарія собственно умъ человѣческій, по своей ограниченности и измѣнчивости, составляетъ естественное противоборство закону ума божественнаго, и потому соединеніе собственно съ нимъ представляло бы въ лицѣ Искупителя или соединеніе двухъ самодвижныхъ и противоборствующихъ умовъ,

¹⁾ Antirr. с. XLVII. 1240.

²⁾ Epist. Damas. ad Pavlin. III. Mign. t. XIII. s. Pr. 356.

³⁾ Антирр. гл. XLI. стр. 151; Gr. Nar. de vita sua. opp. t. II. p. 10.

⁴⁾ Посл. къ Кледов. I. стр. 202.

⁵⁾ Тамъ же стр. 203.

или уничтоженіе естественной грѣховной свободы ума человѣческаго (при его соединеніи съ плотію) ради подчиненія уму божественному. ¹⁾ „Но если, по словамъ св. Аѳанасія В., принужденіемъ произведено то, чтобы грѣшить, и если не грѣшить было дѣломъ естественнымъ, то зракъ раба, явившійся въ Божествѣ Слова, не подлежа необходимости, по естеству и силѣ являетъ въ себѣ безгрѣшность, разоривъ преграду необходимости и законъ грѣха.“ ²⁾ Какъ всѣ вообще подчиненные, по мнѣнію св. Григорія Нисскаго, несмотря на препятствія своей дѣятельности, свободно могутъ подчиняться начальствующимъ надъ ними ³⁾, или какъ просвѣщаемые Духомъ Божиимъ люди, по словамъ св. Епифанія, несмотря на свою грѣховную природу, совершенно свободно могли слѣдовать по пути добродѣтели; ⁴⁾ такъ тѣмъ болѣе чуждое всякаго насилія соотношеніе между свободною волею человѣческою и волею божественною могло имѣть мѣсто при совершеннѣйшемъ ипостасномъ единеніи Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа. ⁵⁾

Самую тайну единенія Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа отцы церкви изображали въ слѣдующихъ чертахъ. Единеніе естество въ лицѣ Искупителя не было внѣшнимъ, нравственнымъ единеніемъ двухъ личностей, Сына Божія съ человѣкомъ Иисусомъ. „Естество человѣческое“, пишетъ св. Григорій Богословъ, „пріобщилось всецѣлаго Бога, пріобщилось не такъ, какъ пророкъ или кто другой изъ людей обыкновенныхъ, пріобщающійся не Бога, но Божіихъ даровъ, напротивъ того пріобщилось такъ, что Богъ въ естествѣ человѣческомъ пребываетъ своею сущностью, какъ солнце въ лучахъ ⁶⁾. Въ лицѣ Искупителя, поясняетъ св. Аѳанасій В., человѣкъ былъ истинно Богомъ и Богъ истинно человѣкомъ, и былъ истинно человѣкъ и истинно Богъ не потому, что человѣкъ у Бога, но потому, что единородный Богъ благоизволилъ полнотою божества своего въ утробѣ Дѣвы возсоздать Себѣ твореніе первообраза человѣческаго и

¹⁾ Expos. fidei cathol. in syn. Rom. fragm. II. p. 353.

²⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 397.

³⁾ Антигр. гл. XLV. стр. 165—166.

⁴⁾ S. Eriph. adv. haer. LXXVII. c. XXXIV. p. 1828.

⁵⁾ Ibid. c. XXXV. p. 1029.

⁶⁾ Григ. Наз. о. св. жизни. Русск. перев. ч. VI. стр. 25.

новое созданіе естественнымъ рожденіемъ и неразрушимымъ единеніемъ, да совершить за человѣковъ спасительное дѣло страданіемъ, смертію и воскресеніемъ, содѣлавъ спасеніе человѣческое. ¹⁾ А это значитъ, что Сынъ Божій, Богъ—Слово, въ самый моментъ зачатія человѣческаго естества во чревѣ пресв. Дѣвы Маріи принимаетъ его въ собственную божескую ипостась, и такимъ образомъ хотя рождается истиннымъ и совершеннымъ человѣкомъ, но не какъ второй и отдѣльный отъ воспринимающей человѣческое естество ипостаси, а есть одинъ и тотъ же Сынъ Божій, Богъ—Слово ²⁾, „вселяющійся или воображающійся“ въ воспринимаемомъ имъ человѣчествѣ, какъ замѣчаетъ св. Григорій Нисскій. ³⁾ Самый способъ такого тѣснѣйшаго ипостаснаго единенія божества Сына Божія съ естествомъ человѣческимъ во чревѣ пресв. Дѣвы Маріи тотъ же св. Григорій Нисскій выясняетъ изъ образа рожденія обыкновеннаго человѣка. „Человѣческое естество“, говоритъ онъ, „состоитъ изъ соединенія разумной души и тѣла; сочетаніе же того и другаго происходитъ отъ нѣкотораго вещественнаго начала, предшествующаго образованію человѣка. Оное вещество дѣлается человѣкомъ тогда, когда оживотворяется божескою силою, такъ что если допустить по предположенію, что зиждительная сила Божія не приводитъ къ образованію состава (человѣческаго), то вещество остается совершенно безъ дѣйствія и движенія, не возбуждаясь къ жизни творческою силою. И какъ у насъ въ веществѣ усматривается нѣкоторая животворная сила, которою образуется состоящій изъ души и тѣла человѣкъ, такъ и при рожденіи отъ Дѣвы сила Всевышняго, посредствомъ животворящаго Духа вселявшись не-вещественно въ пречистое тѣло и чистоту Дѣвы содѣлавъ веществомъ плоти, взятое отъ дѣвическаго тѣла воспріяла для зиждимаго, и такимъ образомъ созданъ былъ новый поистинѣ человѣкъ, который первый и одинъ показалъ на себѣ такой способъ явленія въ бытіе, который былъ созданъ божественно, а не человѣчески; пото-

¹⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 392.

²⁾ S. Epiaph. l. XXVII. c. XV. II. p. 1011; c. Apoll. l. I. c. IV. p. 1097.

³⁾ Antirr. c. VI. p. 1136.

му что божеская сила одинаково проникала весь составъ Его естества, такъ что ни то, ни другое не было лишено Божества, но въ обоихъ, то есть, въ тѣлѣ и душѣ, оно, какъ и должно, пребывало приличнымъ и соотвѣтствующимъ природѣ каждаго образомъ. Во время рожденія (сего) человѣка, Божество, прежде всѣхъ вѣковъ существующее и во вѣкъ пребывающее, не имѣло нужды въ рожденіи, но при образованіи человѣка, вдругъ ставъ едино съ нимъ, является вмѣстѣ съ нимъ и при рожденіи "... 1) „въ видимомъ человѣкѣ, въ умопостигаемомъ Богѣ“. 2) Такимъ образомъ, по ученію отцовъ церкви, въ лицѣ Богочеловѣка—Христа такое же взаимоотношеніе между двойствомъ природъ и единствомъ личности, какое указано было по отношенію къ каждому человѣку. Какъ въ каждомъ человѣкѣ ни тѣло, ни душа въ отдѣльности не могутъ означать собственно человѣка, и только при своемъ единеніи представляютъ истинно человѣческое личное бытіе, такъ и въ лицѣ І. Христа, если Божество и человѣчество соединяются въ самый моментъ зачатія во чревѣ пресв. Дѣвы Маріи, то Сынъ Божій, воспринимая зачинающееся человѣчество въ собственную божескую ипостась, тѣмъ самымъ въ себѣ самомъ, какъ Богочеловѣкъ, представляетъ личное выраженіе единенія Божества и человѣчества. „По естеству содѣлалась Божією плотъ“, говоритъ св. Аѳанасій В., „которая собственно принадлежитъ божеству Слова, но не единосущна Ему, какъ бы совѣчная. Она содѣлалась собственною Ему по естеству и нераздѣльною по единенію, происходитъ же отъ сѣмени Давида, Авраама и Адама, отъ котораго и мы родились. 3) Хотя два естества, пишетъ св. Григорій Богословъ, Богъ и человѣкъ (какъ въ человѣкѣ душа и тѣло), но не два Сына, не два Бога (какъ и здѣсь не два человѣка) 4); потому что „Богъ—Слово, по замѣчанію св. Епифанія, само для себя образовало собственное вочеловѣченіе, уготовавъ Себѣ человѣческую плотъ отъ ложеснъ Дѣвы 5).

1) Антирр. гл. LIV стр. 187—188.

2) Тамъ же. гл. XXXVII. стр. 142.

3) Прот. Анол. кн. I. стр. 373.

4) Посл. къ Клед. I. стр. 197.

5) Adv. haer. LXXXVII с. XXIX. р. 1023, с. XXVI. р. 1019.

Правда, въ лицѣ І. Христа не одна плоть человѣческая соединяется съ Божествомъ, какъ тѣло и душа въ человѣкѣ, но плоть въ совокупности съ душою, и слѣдов., какъ бы само собою предполагается личное бытіе человѣческое. Но отцы церкви и на это величайшее таинство даютъ посильный для ума человѣческаго отвѣтъ. „Но говоришь“, пишетъ св. Григорій Богословъ, „Онъ не совмѣщалъ въ Себѣ двухъ совершенныхъ“,—не совмѣщалъ, если представляешь сіе тѣлообразно. Сосудъ величиною въ одинъ медимнъ не вмѣститъ двухъ медимновъ; также мѣсто, занимаемое однимъ тѣломъ, не вмѣститъ двухъ или болѣе тѣлъ. Если же представляешь сіе, какъ мысленное и безтѣлесное, то смотри: и я вмѣщаю въ себѣ душу, и слово, и умъ, и Духа Святаго; и еще прежде меня міръ сей, то есть, сія совокупность видимаго и невидимаго, вмѣщала въ себѣ Отца и Сына и Святаго Духа. Такова природа всего умопредставляемаго, что оно не тѣлообразно и нераздѣлимо соединяется и съ подобнымъ себѣ, и съ тѣлами. И многіе звуки вмѣщаются въ одномъ слухѣ, и зрѣніе многихъ помѣщается на однихъ и тѣхъ же видимыхъ предметахъ, а обоняніе — на тѣхъ же обоняемыхъ; но чувства не стѣсняются или не вытѣсняются одно другимъ, и ощущаемые предметы не умаляются отъ множества ощущающихъ“¹⁾). Такимъ образомъ, какъ каждое изъ области духовныхъ явленій можетъ быть самостоятельнымъ выраженіемъ той или другой сущности, но при совокупности съ другими, высшими духовными явленіями утрачиваетъ характеръ своей самостоятельности, принимая относительное значеніе одной изъ частей общей совокупности; такъ и человѣческая личность, нѣчто самостоятельное само по себѣ, какъ выраженіе совокупности плоти и духа, лишается своей самостоятельности и получаетъ относительное значеніе принадлежности къ общей совокупности, когда воспринимается въ божескую ипостась Бога—Слова, какъ личнаго выраженія совокупности Божества и человѣчества. „Выраженія: несовершенное и совершенное“, пишетъ св. Григорій Нисскій, „возбуждаютъ въ умѣ слушателя различныя понятія: совершеннымъ мы

¹⁾ Посл. къ Клед. І. стр. 200—201.

называемъ то, что по отношенію къ своей природѣ полно, не совершеннымъ же противное сему. Ни то, ни другое изъ нихъ, произносимое отдѣльно, не означаетъ ни Бога, ни человѣка, но когда соединяется въ названіи съ какимъ либо предметомъ или именемъ, то даетъ разумѣть, что означаемое (сими выраженіями) есть или совершенно, или несовершенно“ ¹⁾ „Образъ Божій, существующій въ умопредставленіи, въ образѣ раба получаетъ бытіе въ явленіи. Если же образъ Божій превосходитъ образа рабскаго, то конечно являемое неравночестно съ тѣмъ, что сокровенно. Итакъ, усматриваемое во плоти и обращавшееся съ людьми, заключало подъ собою нѣчто превосходнѣйшее себя“ ²⁾. Яснѣе раскрываетъ эту мысль св. Григорій Богословъ, стараясь доказать ее наглядными, хотя далеко несовершенными, сравнительно съ высотой тайны воплощенія, примѣрами. „Какъ умъ человѣка или ангела“, говоритъ онъ, „можно назвать совершеннымъ въ сравненіи съ Божествомъ, такъ чтобы присутствіемъ большаго вытѣснялось другое? Нельзя назвать совершеннымъ какое нибудь освѣщеніе въ сравненіи съ солнцемъ и меньшую влагу— въ сравненіи съ рѣкою... Какъ совмѣстятъ въ себѣ двѣ совершенныя вещи: домъ— освѣщеніе и солнце, и земля— влагу и рѣку?... Развѣ не знаютъ, что совершенное относительно къ одному можетъ быть несовершеннымъ относительно къ другому, какъ напримѣръ несовершенны холмъ относительно къ горѣ, зерно горчичное относительно къ бобу или къ другому какому изъ большихъ сѣмянъ, хотя само оно и называется большимъ въ сравненіи съ сѣменами однородными; или, если угодно, ангелъ относительно къ Богу и человѣкъ къ ангелу? Посему нашъ умъ есть нѣчто совершенное и владычественное, но только относительно къ душѣ и тѣлу, а не просто совершенное; относительно же къ Богу онъ есть нѣчто рабское и подчиненное, а неравновладычественное и неравночестное. И Моисей— *Богъ Фараону и рабъ Божій*, какъ написано (Исх. VП, 1; Числ. XII, 7). И звѣзды свѣтятъ ночь, но при солнцѣ скрываются, такъ что днемъ нельзя ихъ и замѣтить. И небольшой

¹⁾ Антирр. гл. L. стр. 177—178.

²⁾ Тамъ же гл. XXVII. стр. 116.

свѣтильникъ, поднесенный къ большому горящему костру, не исчезаетъ, и не видимъ, и неразличимъ, но все представляется однимъ костромъ, потому что пребываетъ превозмогающее¹⁾. Но такого рода разсужденія не означаютъ количественнаго отношенія между Божествомъ и человѣчествомъ въ лицѣ Господа-Искупителя, при которомъ человѣчество теряло бы свою реальность, получая значеніе простой акциденціи божественнаго, или близкаго къ докетизму какъ бы исчезающаго момента въ божественномъ бытіи²⁾. Отцы церкви въ данномъ случаѣ несамостоятельность и какъ бы нереальность человѣческой природы относили только къ личности, а не къ самому естеству человѣческому, сохраняя цѣлость естества въполнѣ неприкосновенною. „Божество не состоитъ въ томъ“, пишетъ св. Григорій Нисскій, „что не есть человѣчество или что оно есть несовершенно, но какъ то, такъ и другое мыслится само по себѣ и умопредставляется какъ особое понятіе. Кто слышитъ слово: Богъ, тотъ вмѣстѣ съ симъ наименованіемъ принимаетъ все, что прилично мыслить о Богѣ, а кто слышитъ названіе: человѣкъ, вмѣстѣ съ симъ словомъ представляетъ все естество его, и значеніе сихъ именъ не допускаетъ никакого смѣшенія, такъ чтобы въ одномъ изъ нихъ понимать другое; ибо ни тѣмъ это, ни этимъ то не означается, но каждое изъ именъ сохраняетъ свой естественный смыслъ и по значенію они никакимъ образомъ не могутъ быть взаимно замѣняемы“³⁾. „Въ Спасителѣ есть иное и иное“, классически выясняетъ ученіе церкви св. Григорій Богословъ; „потому что нетождественны невидимое съ видимымъ и довременное съ тѣмъ, что подъ временемъ; но не имѣетъ въ Немъ мѣста иной и иной. Сего да не будетъ. Ибо то и другое въ сраствореніи—и Богъ вочеловѣчился, и человѣкъ обожился, или какъ ни наименовалъ бы кто сіе. Когда же говорю: иное и иное, разумѣю сіе иначе, нежели какъ должно разумѣть сіе о Троицѣ. Такъ иной и иной, чтобы не слить намъ

¹⁾ Посл. къ Клеод. I. стр. 201—202.

²⁾ Подобнаго рода упрёки дѣлаютъ отцамъ, напр. Бауръ (Lehre v. d. Dreiein. u. Menschen. I Th. ss. 654—656) и Дорнеръ (Lehre v. d. Pers. Christ. 1. B. ss. 1076—1077). Ср. также Thomasius (Dogm. Gesch. s. 303) и Ullman (Greg v. Naz. ss. 286—287).

³⁾ Антир. гл. L. стр. 177.

ипостасей, а не иное и иное: ибо три ипостаси по Божеству суть едино и тождественны“ ¹⁾). А это значитъ, что какъ оба естества признаются въ лицѣ І. Христа, при всей цѣлости и реальномъ значеніи, со всѣмъ свойственнымъ каждому изъ нихъ, такъ и Божество ни мало не утрачиваетъ отъ этаго своего истинно-ипостаснаго явленія во плоти, опредѣляя единство лица и самое сознаніе Богочеловѣка ²⁾). Какъ въ каждомъ человѣкѣ умъ представляетъ собою органъ сознательной жизни и свободной дѣятельности личности, такъ и Сынъ Божій, соединяя въ своей божеской ипостаси совершенное Божество и человѣчество, есть единый „исполнитель всего орудія, не отдѣляемый отъ плоти ея не согласными попеченіями и не увлекаемый чуждою въ насъ мудростію ума“; потому что этотъ умъ былъ неотдѣлимъ отъ его Божества и, подобно тѣлу, служилъ только органомъ истинно богочеловѣческой жизни и ипостасной дѣятельности сына Божіа ³⁾). Въ этомъ смыслѣ, по словамъ св. Аѳанасія В., въ лицѣ Господа І. Христа были „воля единого Божества и цѣлое естество Слова въ явленіи человѣческаго зрака и видимой плоти втораго Адама, не въ раздѣленіи лицъ, но въ бытіи Божества и человѣчества“ ⁴⁾).

Отсюда и объясняется все величіе и отрицаемая Аполлинаріемъ полнѣйшая возможность православной точки зрѣнія на тайну воплощенія и спасенія міра Сыномъ Божіимъ, истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ; потому что въ одномъ имени Христосъ, по ученію отцовъ церкви, „заключается значеніе и того и другаго: и Божества и человѣчества“, такъ что, именуясь Богомъ, сынъ Божій именуется человѣкомъ, какъ истинный Богъ и истинный человѣкъ, и, въ то же время, одинъ и тотъ же Христосъ—Сынъ Божій, какъ единый изъ двухъ естествъ сочетавшихся“ ⁵⁾). „Почему же не спасти міръ Слово“, спрашиваетъ св. Аѳанасій В., „содѣлавшемуся человѣкомъ, когда извѣстно, что въ томъ же ествѣ, въ

¹⁾ Посл. къ Клед. I. стр. I. стр. 198.

²⁾ S. Eriph. adv. haer. LXXVII. c. XVI. p. 1020; c. XXVIII. p. 1022.

³⁾ S. Eriph. ibid. c. XXVII. pp. 1020. 1021.

⁴⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 393.

⁵⁾ S. Apoll. I. I. c. XIII. p. 1116; Gr. Naz. de vita sua. opp. t. II. p. 11.

которомъ содѣланъ грѣхъ, явился преизбытокъ благодати? Какой же это преизбытокъ благодати?—Тотъ, что Слово содѣлалось чело-
вѣкомъ, пребывая Богомъ, чтобы и, содѣлавшись чело-
вѣкомъ, исповѣдуемо было Богомъ; такъ какъ Христосъ, будучи чело-
вѣкомъ, есть Богъ, потому что, будучи Богомъ, содѣлался чело-
вѣкомъ, и въ чело-
вѣческомъ образѣ спасаетъ вѣрующихъ“¹⁾, проявляя „не-
преложное, всегда неизмѣнное по существу Божество въ премѣняе-
момъ и измѣняемомъ естествѣ, чтобы собственною неизмѣняемостію
уврачевать нашу измѣняемость ко злу“²⁾ и „въ Себѣ Самомъ очи-
стить нашу нечистоту“³⁾ для совершеннѣйшаго проявленія правды
и разрушенія грѣха⁴⁾. „Если въ нашемъ естествѣ“, разсуждаетъ
св. Аѳанасій В., „по немощи нашей продолжается еще грѣховная
борьба и произрастаніе всѣяннаго; то воплощеніе Слова, совершив-
шееся сообразно съ Божиимъ естествомъ, содѣлалось недоступнымъ
тому, что дѣлается еще по нашему обветшанію въ насъ“⁵⁾; потому
что какъ тѣло чело-
вѣческое, будучи „во власти и естествѣ души“,
есть только душевное, такъ и воспринятое „во власть и естество
духа“, который есть Богъ—Слово, это душевное тѣло становится
духовнымъ, хотя и „душевное и духовное—не два различныя тѣла,
но одно и то же тѣло“⁶⁾. Но это не значить, чтобы Сынъ Божій,
живя и дѣйствуя иностасно во плоти, на самомъ дѣлѣ не приобщился
ничего собственнаго плоти и не дѣйствовалъ какъ истинный чело-
вѣкъ⁷⁾, а только то, что, имѣя истинную чело-
вѣческую плоть,
Онъ не представляется совершающимъ только дѣла плоти, но что
поистинѣ священно и сообразно съ Его Божествомъ⁸⁾. Какъ усво-
ившій себѣ немощи нашего естества, Сынъ Божій живетъ и дѣй-
ствуетъ, какъ истинный чело-
вѣкъ, сообразно естественнымъ хотѣ-
ніямъ и немощамъ чело-
вѣческой природы, и вмѣстѣ съ тѣмъ по-

¹⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 394.

²⁾ Антирр. гл. II. стр. 61.

³⁾ Тамъ же гл. XXVI стр. 113.

⁴⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 393—394.

⁵⁾ Прот. Аполл. кн. I. стр. 380.

⁶⁾ Тамъ же стр. 367.

⁷⁾ Такъ наприм. думаетъ Бауръ (ibid. ss. 651—653).

⁸⁾ Eriph. Ibid. с. XVII р. 1010.

казываетъ ипостасно дѣйствующее въ этомъ ествѣ превысшее его Божество; такъ что въ одно и тоже время ненаружимыми сохраняются и дѣйствительная жизнь и дѣятельность человѣческаго естества, и единство богочеловѣческаго самосознанія и жизни, по силѣ единого, ипостасно дѣйствующаго Божества ¹⁾). „Посему-то“, скажемъ словами св. Аѳанасія В., „и Слово благоглаголится и излагается родословіе человѣка, чтобы одинъ и тотъ же естественно и истинно былъ въ томъ и другомъ, былъ Богомъ въ присносущїи Божества и созданїи твари, и человѣкомъ въ рожденїи отъ жены и возрастанїи съ годами, Богомъ въ животворныхъ благодѣнїяхъ, и Богомъ сильнымъ въ чудотворенїяхъ, человѣкомъ же въ подобныхъ нашимъ страданїяхъ и въ нашихъ немощахъ. И Слово есть Богъ въ явленїи безсмертїа, нетлѣнїа и непреложности, и человѣкъ въ пригвожденїи ко кресту, въ излїянїи крови, въ погребенїи тѣла, въ снисшествїи во адъ, и въ воскресенїи изъ мертвыхъ“ ²⁾). „Не отдѣляется въ Немъ“, говоритъ св. Григорій Богословъ, „человѣчество отъ Божества, но одинъ и тотъ же — прежде не человѣкъ, но Богъ и Сынъ едиnorodный, не имѣющїй ни тѣла, ни чего-либо тѣлеснаго, а наконецъ и человѣкъ, воспрїятый для нашего спасенїа, подлежащїй страданїю по плоти, безстрастный по Божеству, ограниченный по тѣлу, неограниченный по духу; одинъ и тотъ же земный и небесный, видимый и умопредставляемый, вмѣстимый и невмѣстимый ³⁾). Какъ Богъ-Слово, ипостасно воплотившееся ⁴⁾ и нераздѣльно пребывающее съ душою и тѣломъ ⁵⁾, Господь І. Христосъ и при страданїяхъ на крестѣ совершаетъ наше оправданїе „не въ плоти только, но и въ Божествѣ“, принося самого Себя въ жертву Отцу“ ⁶⁾, и въ самой смерти не умираетъ и не разрушается, но нераздѣльно пребываетъ съ разлучонными смертію тѣломъ и душою, животворитъ Своею божественною силою и то и

¹⁾ Antirr. с. XXXII. 1193. 1196; с. XLIII. p. 1225.

²⁾ Прот. Аполл. кн. II. стр. 409; S. Epirh. с. XVIII. pp. 1011. 1012; с. XXXI. p. 1026.

³⁾ Посл. къ Клед. I. стр. 197.

⁴⁾ S. Epirh. с. XXXII. p. 1026.

⁵⁾ Антирр. гл. LIV стр. 189.

⁶⁾ S. Epirh. с. XXXII. p. 1026.

другую и так. обр. воскресаетъ самъ силою Своего Божества ¹⁾. Потому-то и покаяясь Господу І. Христу, какъ истинному Богу и истинному человѣку, мы покланяемся, по ученію отцовъ церкви, достодожнымъ поклоненіемъ и прославляемъ одного и тогоже Сына Божія, Бога-Слово, а не двухъ сыновъ, какъ предполагалъ Аполлинарій. „Достодолжное воздается Ему поклоненіе“, пишетъ св. Аванасій В., „поклоненіе, подобающее Божеству; потому что Слово есть Богъ, а тѣло есть Его собственное тѣло; и поклоненіе приносится тому, чьимъ содѣлалось оно тѣломъ“ ²⁾. „Сына Божія“, говорятъ св. Григорій Богословъ, „рожденнаго отъ Отца и потомъ отъ св. Дѣвы Маріи, своєю во едино и не именуя двумя сынами, но покланяюсь единому и тому же въ нераздѣльномъ Божествѣ и въ нераздѣльной чести“ ³⁾.

Какъ ни ясно, так. обр., раскрывали эти отцы церкви въ борьбѣ съ ересью Аполлинарія православно-догматическое ученіе о единствѣ лица І. Христа, при истинно-божескомъ и разумно-человѣческомъ естествахъ; тѣмъ не менѣе это ученіе о лицѣ І. Христа еще нельзя назвать вполне раскрытымъ и точно формулированнымъ. Имѣя въ виду преимущественно упреки Аполлинарія православію въ признаніи двухъ сыновъ Божіихъ и предлагаемую имъ съ своей стороны попытку объясненія догматическаго ученія о единствѣ лица І. Христа при двойствѣ естествъ, отцы церкви естественно сосредоточили свое вниманіе на томъ, чтобы доказать дѣйствительное единство божеской ипостаси въ лицѣ І. Христа, при истинно-божескомъ и разумно-человѣческомъ естествахъ. Но при этомъ они опускали изъ вниманія другую, весьма немаловажную сторону въ ученіи Аполлинарія о *μία φύσις* Богочеловѣка-Христа. Они еще не входили въ нарочитое и точное опредѣленіе цѣлости и неповрѣжденности Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа при ихъ ипостасномъ взаимообщеніи одного съ другимъ. На ряду съ точнымъ и яснымъ раскрытіемъ ученія о единствѣ божеской ипостаси въ лицѣ Богочеловѣка, отцы церкви иногда говорили

¹⁾ Антирр. гл. LV. стр. 189—191.

²⁾ Прот. Аполл. кн. I. стр. 365.

³⁾ Посл. къ Клед. II. стр. 209.

какъ бы и о единствѣ Его по естеству, о смѣшеніи, примѣшеніи, премѣненіи, сраствореніи Божества и человѣчества, какъ это мы видѣли и при борьбѣ съ аріанскимъ ученіемъ ¹⁾.

Правда, при этомъ отцы церкви ясно давали знать, что они признаютъ неслитнымъ единеніе естество въ лицѣ І. Христа и что слѣдов. употребляемыя ими выраженія нельзя понимать въ смыслѣ противномъ православному ученію ²⁾.

Тѣмъ не менѣе нельзя не видѣть, насколько еще неточенъ былъ современный разсматриваемымъ отцамъ церкви богословскій языкъ для окончательнаго опредѣленія догмата о лицѣ І. Христа и насколько мало были выработаны формулы для этого опредѣленія. Недостаточная опредѣленность и точность богословскаго языка были настолько еще значительны, что, несмотря на разъясненіе отцовъ

¹⁾ Такъ св. Афанасій В. говоритъ объ ἕνωσις φυσική (С. Apoll. I. I. с. X. p. 1109) и ἄλλοτος σύγκρασις (ibid. I. II. с. XVI. p. 1160) или, что плоть κατὰ φύσιν Θεοῦ γέγονεν ἰδία (ibid. I. I. с. XII. p. 1113) и что ἡ θέλησις Θεότητος μόνῃς (Ibid. I. II. с. X. p. 1148). св. Григорій Богословъ пишетъ: τὰ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ Θεοθέντος (Gr. Naz. ep. ad Cled. I. p. 739) и далѣ κίρναμένων ὡσπερ τῶν φύσεων οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας (Ibid. p. 740). А также св. Григорій Нисскій: ἐν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε (Aniigr. с. XXI. p. 1165) или: ὁ γὰρ ἀνακραθὴς τῷ ἐπουρανίῳ, καὶ μεταποιήσας διὰ τῆς προς το κρεῖττον ἐπιτηξίας τὸ γήινον, οὐκ ἄν νοίκας, ἀλλ' ἐπουράνιος λέγοιτο (ibid. с. XLVIII. p. 1240; ср. с. XLII. pp. 1221. 1224; Ep. ad Theoph. opp. t. III. p. 265).

²⁾ Такъ св. Афанасій говоритъ, что ἕνωσις φυσική или ἰδία κατὰ φύσιν γενομένη ἢ ἄρξ, какъ слѣдствіе ипостаснаго единства Бога—Слова, есть ἀσύγγυτος καὶ ἀδιάρητος κατὰ ἕνωσιν (С. Apoll. I. I. с. X. p. 1109; с. XII. 1113) и что волю единого Божества нужно понимать въ смыслѣ только личной божественной дѣятельности, при совершеннѣйшей цѣлости всего свойственнаго человѣчеству: ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς διχα σαρκικῶν θελημάτων καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων (Ibid. I. II. с. X. p. 1148). Св. Григорій Нисскій, хотя говоритъ о претвореніи плоти въ море неплѣнія, однакоже называетъ ее пребывающею по своему естеству плотию (Aniigr. с. XLII. pp. 1221. 1224) и въ отношеніи къ ученію Аполлинарія въ одномъ мѣстѣ замѣчаетъ, что «онъ здраво разсуждаетъ и возводитъ умъ къ правильнымъ мыслямъ, если словомъ смѣшеніе означаетъ единеніе различныхъ по естеству предметовъ (Ibid. с. LI. p. 1245). Также и св. Григорій Богословъ говоритъ о такомъ «сраствореніи Бога-Слова», при которомъ самъ Онъ не измѣнился, но принялъ на Себя челоѣка, имѣющаго душу и умъ и доступнаго свойственнымъ тѣлу страданіямъ» (Gr. Naz. de vita sua. p. 10).

александрійскаго собора (362 г.) ¹⁾, не вошли въ общее употребленіе даже термины: *ὁυσία* и *ὕπόστασις* ²⁾.

Такимъ образомъ православно-догматическое ученіе о лицѣ І. Христа для своей полноты и большей раздѣльности еще во многомъ требовало окончательнаго и всесторонняго опредѣленія и точнаго формулированія. Лжеученіе Аполлинарія послужило только началомъ великихъ движеній въ раскрытіи православно-догматическаго ученія о лицѣ І. Христа, усиленно продолжавшихся въ теченіи двухъ съ половиною столѣтій. Кромѣ неоднократныхъ осужденій на Западѣ ³⁾, оно не избѣгло осужденія вмѣстѣ съ другими еретическими мнѣніями и на Востокѣ, на второмъ вселенскомъ соборѣ (381 г.) ⁴⁾. Самое общество аполинаристовъ распалось и даже совсѣмъ исчезло, отчасти примкнувъ къ православной церкви ⁵⁾, а отчасти слившись съ послѣдователями Евтихія, подъ общимъ именемъ еutihianъ ⁶⁾. Но не такова внутренняя, такъ сказать, судьба ученія Аполлинарія въ его отношеніи къ раскрытію православно-догматическаго ученія о лицѣ І. Христа. Съ одной стороны неточность и неопредѣленность въ ученіи отцовъ церкви о непреложности и неслиянности естествъ въ лицѣ І. Христа, а съ другой — довольно двусмысленное ученіе Аполлинарія о *μία φύσις* Бога-Слова сдѣлали этотъ вопросъ предметомъ общаго и самаго

¹⁾ Tom. ad Antioch. c. V—VI. pp. 800—804.

²⁾ Такъ св. Григорій Нисскій, говоря о воспріятіи Сыномъ Божиимъ знака раба отъ св. Дѣвы Маріи, воспринимющее Божество называетъ *ὁυσία*, а воспринимаемое человѣческое естество *ὕπόστασις* (Antirr. c. XXV. p. 1177). Даже самъ св. Аванасій В, бывшій предсѣдателемъ на александрійскомъ соборѣ, не всегда точно разграничиваетъ и употребляетъ эти выраженія. *Τὸ γὰρ ὁμοούσιον*, говоритъ онъ напримѣръ, *καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀνεπίδεκτον θανάτου, πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἔνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενον ἔστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν καθ' ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον* (С. Apoll. l. I. c. XII. p. 113. op. Mohler, Athan. le Grand. trad. par Cohen. t. III. p. 253).

³⁾ О числѣ бывшихъ противъ Аполлинарія соборовъ въ Римѣ см. Walch, Gesch. ketz. t. III. ss. 215—218; Mign. t. XIII. s. pr. p. 350; Fuchs, Bibl. kirchenvers. II. Th. ss. 337—339.

⁴⁾ Harduin. acta concil. t. I. pp. 809. 824; Theodor. Hist. eccl. l. V. c. VIII; ср. Hard. t. II. p. 648 и Hefele, concil. Gesch. II. B. § 97. s. 9.

⁵⁾ Hard. t. I. p. 812; Theodor. Hist. eccl. l. V. c. III. гл. XXXVIII.

⁶⁾ Hard. t. II. p. 196. 301. 305.

оживленнаго вниманія и при разностяхъ въ направленіи александрійской и антїохійской школь, вызвали немалыя противоположности. Представители антїохійской школы, Діодоръ тарейскій и Теодоръ мопеуетскій, возставая противъ ученія Аполлинарія о *μία φύσις*, первые впали въ противоположную крайность. Въ духѣ историко-грамматическаго направленія своей школы, они все вниманіе сосредоточили на человѣческой сторонѣ Богочловѣка, на Его истинно-человѣческой жизни и дѣятельности, и потому начали учить объ обитаніи Бога-Слова въ воспріятомъ человѣчествѣ не по существу, но по произволенію и дѣятельности въ немъ, какъ храмъ, и, слѣд., только о нравственномъ единеніи Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа, по подобію, какъ они говорили, единенія въ плоть едину между мужемъ и женою ¹⁾. Равнымъ образомъ и сторонники александрійской школы, представителемъ которой въ это время былъ св. Кирилль, по замѣчанію Неандера, слѣдуя мистически созерцательному ея направленію, старались въ особености о томъ, чтобы все чудесное и непостижимое въ единеніи Божества и человѣчества въ лицѣ І. Христа приблизить къ ясному пониманію, и потому выраженія *ἕνωσις τῶν φύσεων ἄφρατος, ἀπερνόητος, ἄρρητος, ὑπερ λόγος* сдѣлались лозунгомъ александрійскаго церковнаго ученія ²⁾. Между тѣмъ, одна крайность со стороны представителей антїохійской школы послужила основаніемъ многихъ другихъ и ученіе Аполлинарія о *μία φύσις* сдѣлала предметомъ самыхъ разнохарактерныхъ и существенно противоположныхъ воззрѣній. Такъ, съ одной стороны ученіе св. Кирилла о лицѣ І. Христа и преимущественно его третій анаеизмъ противъ Несторія ³⁾ были предметомъ сильнѣйшихъ порицаній и жестокихъ упрековъ въ аполлинарианизмъ ⁴⁾, а съ другой—еретикъ Евтихій Домномъ, епископомъ антїохійскимъ, былъ порицаемъ прежде всего также въ аполлинарианизмъ ⁵⁾. Отсюда и всѣ послѣдующіе споры о лицѣ І. Христа въ существѣ

¹⁾ Ibid. pp. 72. 73. 80. 81. 84 и др.

²⁾ Allg. Gesch. Rel. u. Kirch. II. B. 3. Abth. s. 634.

³⁾ Hard. t. I. pp. 1292. 1293.

⁴⁾ См. Neander, Ibid. s. 692. Anm. 1.

⁵⁾ Hefele. conc. Gesch. t. II. § 171. s. 301.

дѣла были только продолженіемъ споровъ, порожденныхъ ересью Аполлинарія, доколѣ православно-догматическое ученіе о лицѣ І. Христа не было окончательно утверждено на шестомъ вселенскомъ соборѣ (680 г.), послѣ низверженія ересей: несторіанской, монофизитской и моноелитской.

А. Лебедевъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки