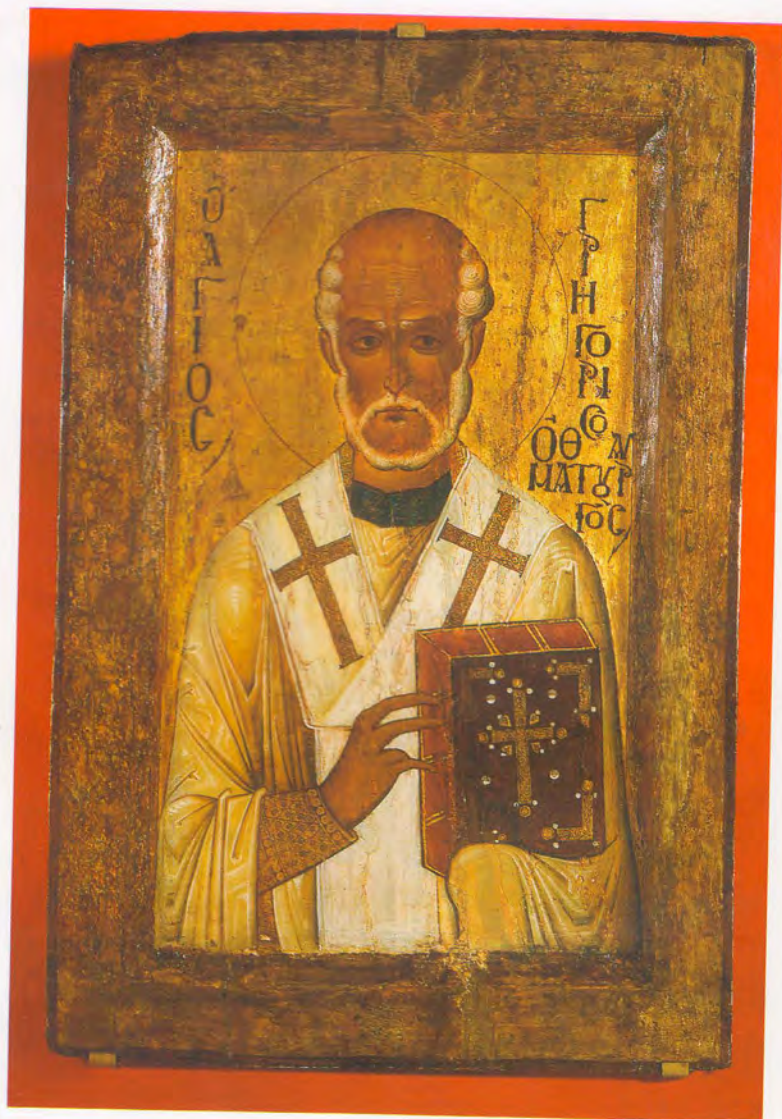


Проф. Н.И. САГАРДА
СВЯТЫЙ
ГРИГОРІЙ ЧУДОТВОРЕЦЬ
епископъ Неокесарійскій.
Его жизнь,
творенія и богословіе.

Иатрологическое изслѣдованіе



Святой Григорій Чудотворецъ
Византия. XI (XII) в.
Государственный Эрмитажъ. Санктъ-Петербургъ

проф. Н.И. САГАРДА

**СВЯТЫЙ
ГРИГОРІЙ ЧУДОТВОРЕЦЪ,
епископъ Неокесарійскій.**

Его жизнь, творенія и богословіе.

Патрологическое изслѣдованіе

Русская Православная Церковь
Московский Патриархат
Костромская Епархія
БИБЛИОТЕКА

**ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ
ЭКЗЕМПЛЯР**



Свято-Троицкая
Сергиева Лавра



ВОСКРЕСЕНІЕ

Санктъ-Петербургъ
2006



По благословенію Высокопреосвященнейшаго
КОНСТАНТИНА,
Архієпископа Тихвинскаго,
Ректора Санктъ-Петербургской Духовной Академіи

Блестяще написанная диссертация знаменитаго патролога, профессора Санктъ-Петербургской Духовной Академіи Николая Ивановича Сагарды, является первымъ не только въ отечественной, но и въ міровой патрологіи фундаментальнымъ изслѣдованіемъ о жизни и твореніяхъ св. Григорія Чудотворца. За этотъ трудъ, удостоенный Макарьевской преміи, автору была присуждена степень доктора церковной исторіи.

Впервые изданное въ 1916 году, это изслѣдованіе давно стало библиографической рѣдкостью. Предпринятое нынѣ его переизданіе имѣетъ цѣлью познакомить читателя съ однимъ изъ лучшихъ произведеній Русской патрологической науки.

Издательство благодаритъ Директора Государственнаго Эрмитажа М.Б. Піотровскаго за предоставленную возможность использовать въ нашемъ изданіи изображенія Византійской иконы «Святый Григорій Чудотворецъ» (XI (XII ?) в.).

© Издательство «Воскресеніе»(РПАБН и Н-БИ): оформленіе.

© М.Б. Данилушкинъ: составленіе, вступительная статья.

© М.Б. Данилушкина: библиографія.

Фотографы: Ю.А. Молодковецъ, В.С. Теренинъ, Л.Г. Хейфець.

Имя доктора церковной истории профессора Санкт-Петербургской Духовной Академіи Николая Ивановича Сагарды* до недавнего времени было извѣстно лишь узкому кругу специалистовъ, углублённо изучающихъ святоотеческое наслѣдіе. Но въ связи съ долгожданнымъ изданіемъ въ 2004 году его Лекцій по патрологіи**, существовавшихъ почти цѣлый вѣкъ послѣ начала ихъ составленія лишь въ немногочисленныхъ литографическихъ спискахъ, — имя профессора Н.И. Сагарды становится извѣстнымъ широкому читателю.

Наше Издательство сочло необходимымъ продолжить изданіе фундаментальныхъ трудовъ извѣстнаго петербургскаго патролога. Однако, думается, что изданіе докторской диссертации учёного необходимо предварить хотя бы краткими свѣдѣніями о его жизни***.

* * *

Николай Ивановичъ Сагарда родился 1 Декабря 1870 года въ городѣ Золотоноша въ семьѣ священника. Отецъ его служилъ въ церкви Рождества Пресвятой Богородицы села Красіоновка Золотоношскаго уѣзда Полтавской губерніи. Первоначальное образованіе Николай Ивановичъ получилъ въ Переяславскомъ Духовномъ Училищѣ; среднее — въ Полтавской Духовной Семинаріи, а высшее — въ Санкт-Петербургской Духовной Академіи, куда поступилъ въ 1892 году. Въ 1896 году онъ окончилъ курсъ со степенью кандидата Богословія и съ правомъ на полученіе степени магистра безъ новыхъ устныхъ испытаній. На 1896–1897-й учебный годъ Николай Ивановичъ былъ оставленъ при Академіи въ качествѣ профессорскаго стипендіата при кафедрѣ Священнаго Писанія Новаго Завѣта. Съ 1897–1905 гг. Николай Ивановичъ преподаётъ въ Полтавѣ, сначала въ Духовномъ училищѣ, а затемъ — въ Семинаріи. Въ эти годы онъ работаетъ надъ сочиненіемъ «Первое соборное посланіе святого Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе», за которое въ 1904 году получаетъ степень маги-

* Въ нашемъ изданіи «Полный корпусъ лекцій по патрологіи» (СПб.: Воскресеніе. 2004) редакция сочла возможнымъ не склонять фамилію «Сагарда», поскольку самъ авторъ её не склонялъ, однако, въ нынѣшнемъ изданіи мы решили руководствоваться правиломъ Русскаго языка о томъ, что славянскіе фамиліи съ окончаніемъ на ударяемое -а склоняются.

** См. Проф. Н.И. Сагарда; проф. А.И. Сагарда. Полный корпусъ лекцій по патрологіи. СПб.: Воскресеніе. 2004. 1216 стр.

*** Подробный очеркъ жизненнаго и творческаго пути Н.И. Сагарды см. въ вышеупомянутомъ изданіи.

стра Богословія, а также печатаетъ свои статьи въ мѣстныхъ духовныхъ журналахъ.

Въ это же время Николай Ивановичъ женился на дочери протоіерея г. Полтавы Лидіи Николаевнѣ Ураловой (1880 г.р.). Съ 1900–1913 годы у супруговъ родилось четверо детей.

Съ 1904 года Николай Ивановичъ начинаетъ дѣятельно искать мѣсто для преподаванія въ столичныхъ Академіяхъ. Ему тѣсно въ Полтавѣ, и обстановка въ тамошней Семинаріи его угнѣтаетъ. «Я всей душой рвусь изъ Полтавы туда, гдѣ можно было бы отдаться научной работѣ, и труда не боюсь» – пишетъ онъ въ Санктъ-Петербургъ своему старшему другу проф. Н.Н. Глубоковскому.

Наконецъ, лѣтомъ 1905 года ему становится извѣстно, что въ Санктъ-Петербургской Духовной Академіи освобождается каѳедра Патристики, и онъ проситъ поставить свою кандидатуру при обсужденіи вопроса о замѣщеніи этой каѳедры: «Если признаютъ меня достойнымъ чести приглашенія на академическую каѳедру, я пойду съ радостью и готовностью сдѣлать всё, что въ моихъ силахъ, для Академіи», – напишетъ онъ въ Сентябрь 1905 года. И вотъ 29 Сентября того же года онъ получилъ долгожданное письмо съ увѣдомленіемъ о своёмъ избраніи на каѳедру Патристики.

Прибывъ въ Санктъ-Петербургъ, Николай Ивановичъ горячо принимается за составленіе курса Лекцій по столь мало разработанному въ Россіи предмету. Его знаменитые «Лекціи по Патрологіи», въ которыхъ наиболѣе полно раскрылся талантъ учёного, впервые изданные лишь въ наше время – въ 2004 году въ Санктъ-Петербургѣ Издательствомъ «Воскресеніе» – литографировались съ 1907 по 1917-й годы самими студентами Академіи съ разрѣшенія Ректора въ небольшомъ количествѣ (нѣсколько десятковъ) экземпляровъ. До сихъ поръ курсъ проф. Н.И. Сагарды является основнымъ учебникомъ патрологіи и для нынѣшнихъ студентовъ Академіи.

Въ 1905-мъ году Николай Ивановичъ уже является доцентомъ Санктъ-Петербургской Духовной Академіи, а въ 1909-мъ году онъ получаетъ должность экстра-ординарнаго штатнаго профессора Духовной Академіи. Съ начала Декабря 1911 года вплоть до 1 Января 1915 года онъ состоялъ Редакторомъ извѣстнаго журнала «Христіанское Чтеніе». Работалъ учёный съ увлеченіемъ: о плодахъ его дѣятельности мы можемъ судить по высокому научному уровню этого журнала за тѣ годы.

Продолжая свои научныя занятія, онъ опубликовалъ въ 1910 году блестящую работу «Древне-Церковная Богословская наука на Греческомъ Востоцѣ въ періодъ ея расцвѣта IV–V вв., ея главнѣйшія направленія и характерныя особенности». А въ 1916-мъ году въ Петроградѣ вышло его нынѣ переиздаваемое глубокое патрологическое изслѣдованіе «Святой Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій. Его жизнь, творенія и Богословіе».

Семнадцатый годъ, какъ и для многихъ другихъ учёныхъ и преподавателей, сталъ для Николая Ивановича переломнымъ. Тяжело переживая закрытіе в 1918 году Духовной Академіи, онъ вынужденъ былъ съ семьёй вернуться на свою родину — въ Полтаву, гдѣ бѣдствовалъ и терпѣлъ лишения. Въ Октябрѣ 1918 года Николай Ивановичъ вмѣстѣ съ своимъ братомъ Александромъ Ивановичемъ (читавшимъ съ 1910-1918 г. въ Академіи лекціи по церковной литературѣ на Второй кафедрѣ Патрологии) и сыномъ Васи́лемъ, въ цѣляхъ изысканія средствъ къ существованію, оказывается въ Кіевѣ, где въ 1919 году зачисляется въ составъ приватъ-доцентовъ Кіевского Университета святого князя Владиміра и начинаетъ чтеніе лекцій по исторіи древней Христіанской литературы.

Летомъ 1920 года Николай Ивановичъ уѣзжаетъ въ Полтаву для воссоединенія съ семьёй и съ цѣлью «поправить образованіе дѣтей, которое смято, оборвано». Чтобы имѣть хотя какой-то заработокъ Николай Ивановичъ нанимается на работу по разбору частныхъ дворянскихъ архивовъ съ почасовой оплатой.

Съ конца 1920 года Николай Ивановичъ состоитъ завѣдующимъ и главнымъ бібліотекаремъ Полтавской Центральной Научной бібліотеки, образованную изъ книжныхъ собраній, изъятыхъ изъ разрушенныхъ имѣній бѣжавшихъ съ Русскими добровольцами интеллигентовъ, а также читаетъ лекціи по исторіи Византійской литературы въ Институтѣ Народнаго Образованія (И.Н.О.). Однако работѣ мешаетъ подозрительность, съ какой относятся къ нему какъ къ малороссу россійской оріентаціи. Въ письмѣ отъ 20.XI.1920 г. онъ напишетъ Н.Н. Глубоковскому: «Въ Полтавѣ, какъ и вообще на Украинѣ, жизнь сильно осложняется національной борьбой, которая приняла острые формы и даётъ чувствовать себя на каждомъ шагѣ не только росіянамъ, но и украинцамъ россійской оріентаціи,—



Портретъ профессора Николая Ивановича

последніе считаются «щирими украинцами» за болѣ вредный элементъ, чѣмъ чистокровныя россияне»*.

Въ письмѣ 27 Мая 1921 года тому же адресату онъ съ горечью напишетъ о внутривосточной ситуациіи того времени : «...разрушены всѣ устои государственной, торговой и хозяйственной жизни страны, и въ душу каждого влито столько горечи, что осадокъ ея будетъ чувствоваться и переживаться очень долго».

Невыносимая дороговизна заставляетъ профессора вмѣстѣ съ сыномъ Мишей исполнять обязанности дворника, а лѣтомъ всей семьей обрабатывать взятые въ аренду землю и садъ. Последнее письмо его къ Н.Н. Глубоковскому (отъ 27 Мая 1921 года) полно печали: «...Уходятъ лучшіе годы, а съ ними и надежды на осуществленіе даже скромныхъ плановъ, какіе намѣчались въ области научной работы».

Въ 1924 г. Николай Ивановичъ вмѣстѣ съ семьей переѣхалъ въ Кіевъ. Онъ получилъ должность завѣдующаго отдѣленіемъ во Всенародной Библіотекѣ Украины, а съ 1926 г. по 1928 г. является заместителемъ предсѣдателя Византологической комиссіи при Всеукраинской Академіи Наукъ. Въ дальнейшемъ проф. Н.И. Сагарда продолжаетъ свои труды в Академіи Наукъ. Последнія его печатные труды — исключительно статьи библіографическаго характера, посвященныя составленію каталоговъ научныхъ изданій Всеукраинской Академіи Наукъ. Проживалъ профессоръ Н.И. Сагарда въ Кіевѣ по адресу: Кудрявскій проулокъ, д. 8, кв. 4. О времени и обстоятельствахъ его кончины намъ не удалось собрать полныхъ свѣдѣній. Предположительно, онъ скончался въ 1943-мъ году во время немѣцкой оккупациіи.

* * *

Продолжая издавать труды доктора церковной исторіи, профессора Николая Ивановича Сагарды, Издательство считаетъ особо важнымъ для Русской богословской науки переизданіе впервые послѣ 1916 г. докторской диссертациіи профессора «Святый Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій. Его жизнь, творенія и богословіе. Патрологическое изслѣдованіе» (Петроградъ, 1916). Этотъ трудъ былъ изданъ въ серіи «Ученые труды Петроградской Духовной Академіи, издаваемые на средства юбилейнаго фонда въ память столѣтія Академіи».

Особую цѣнность этому изданію придаётъ то, что монографіи, посвященныхъ святому Григорію Чудотворцу, существуетъ даже въ современной патрологической наукѣ совсемъ немного.

* Письмо Н.И. Сагарды — Н.Н. Глубоковскому (20.IX.1920) // РНБ АДП. Ф 194, оп. 1, д. 772. Л. 21 (неопубл.)

Апостоль Понтійской страны, основатель Неокесарійской Церкви, этотъ святой (род. ок. 213 г., память 17/30 Ноября), будучи человекомъ дѣятельнаго служенія, посвящалъ свои литературные труды преимущественно практическимъ пастырскимъ дѣламъ и писалъ ихъ лишь тогда, когда въ этомъ была настоятельная необходимость. Происходя изъ языческой семьи высокопоставленныхъ сановниковъ Неокесаріи Понтійской*, изучивъ на родинѣ риторику и юриспруденцію, онъ вмѣстѣ со своимъ братомъ Аѳинодоромъ пріѣхалъ въ Кесарію Палестинскую, куда мужъ ихъ сестры былъ назначенъ Императорскимъ Губернаторомъ Палестины. Находясь тамъ, онъ попалъ подъ вліяніе генія вдохновеннаго Оригена и сталъ посѣщать его лекціи, что сыграло рѣшающую роль въ его жизни и отразилось затѣмъ въ написанной св. Григоріемъ «Благодарственной Рѣчи Оригену», являющейся цѣннымъ источникомъ свѣдѣній о личной судьбѣ Оригена и методѣ его преподаванія.

И онъ, и его братъ, принявъ Христіанство и крестившись, остались въ Кесаріи на цѣлыхъ пять лѣтъ (233–238 г.), чтобы основательно пройти весь курсъ лекцій Оригена. Въ этой школѣ св. Григорій изучалъ философію, логику, діалектику, геометрію, физику, астрономію, этику, метафизику. На этомъ основаніи полагался вѣнецъ обученія – богословіе и изъясненіе Священнаго Писанія.

По окончаніи обученія у Оригена св. Григорій и его братъ были отправлены обратно на родину къ ихъ матери. Принадлежа къ высшему кругу Неокесарійскаго общества, имѣя прекрасное образованіе, св. Григорій по возвращеніи домой не стремился обнаруживать свою учёность всенародно въ собраніяхъ. Напротивъ, какъ пишетъ его біографъ св. Григорій Нисскій, онъ рѣшилъ «удалиться отъ шума площадей и отъ всей городской жизни и въ уединеніи пребывать съ собою и чрезъ себя съ Богомъ». Оставивъ практическую дѣятельность св. Григорій ищетъ уединенія. Однако, по призыву Церкви и настоятельной просьбѣ Федима, епископа Амасійскаго, преданнаго дѣлу распространенія Христіанства, онъ оставляетъ своё уединеніе. А вскорѣ, несмотря на молодость св. Григорія, епископъ Федимъ совершилъ его хиротонію въ перваго епископа Неокесаріи.

Св. Григорій проповѣдывалъ Евангеліе въ своей провинціи столь ревностно, что ко времени его кончины во всёмъ Понтѣ язычниковъ осталось лишь 17-ть человекъ. Онъ привлекалъ къ себе множество людей теми дарами чудотворенія, которые далъ ему Господь. Эти чудотворенія, совершаемые св. Григоріемъ для преодоленія препятствій, встречавшихся на его миссіонерскомъ поприщѣ, снискали ему титулъ Тауматурга (Евматурга) или Чудотворца.

Св. Григорій и въ епископствѣ оставался религиознымъ философомъ, всему предпочитая «любомудрствовать», по словамъ св. Григо-

* Впослѣдствіи городъ Никсаръ на рекѣ Ликѣ.

рія Нисскаго, «о чаемой горней жизни». И его философскія дарованія освящались даромъ Божественнаго вразумленія. Въ каждомъ терминѣ краткаго Символа Вѣры, полученномъ св. Григоріемъ черезъ откровеніе отъ самихъ Апостоловъ, выражены величайшія глубины богословскаго умозрѣнія. Извѣстно, что св. Григорій принималъ участіе въ Антиохійскомъ соборѣ 265 года, осудившемъ ересь Павла Самосатскаго.

Полная отдача миссіонерскому служенію, стремленіе лично насаждать веру Христову ограничивали литературную дѣятельность святого, однако рѣчи св. Григорія, носившія пѣчатъ вдохновенія древнихъ пророковъ, сохранялись въ памяти благочестивыхъ жителей Понта, почитавшихъ его какъ Апостола своей страны, а затемъ передавались ими своимъ дѣтямъ и внукамъ. Такъ св. Василиій Великій получилъ наставленія св. Григорія по преемству памяти отъ своей высокообразованной бабки Макрины, живой свидѣтельницы проповѣдей Понтійскаго святителя. Каппадокійскіе отцы IV столѣтія почитали его какъ основателя Каппадокійской Церкви, а св. Григорій Нисскій оставилъ жизнеописаніе св. Григорія Чудотворца, которое дошло до нашего времени. Преданіе Понтійскихъ жителей, сохраненное св. Василиемъ Великимъ, показываетъ св. Григорія кроткимъ, чуждымъ превозношенія, гнѣва, стремящимся прежде всего въ личной жизни осуществить заповѣди Христовы, черезъ что происходило его глубокое нравственное вліяніе на всѣ стороны жизни его паствы. Такимъ образомъ, личность и дѣятельность св. Григорія, несмотря на то, что онъ былъ церковнымъ деятелемъ далѣкой окраины, какимъ въ то время являлся Понтъ, и послѣ его блаженной кончины, послѣдовавшей въ правленіе Авреліана (270–275 г.), имела колоссальное значеніе по вліянію его на послѣдующія поколенія отцовъ Церкви.

Николай Ивановичъ Сагарда, заинтересовавшись столь мало изслѣдованными твореніями и личностью св. Григорія, съ 1912 года началъ заниматься переводомъ немногочисленныхъ сохранившихся писаній св. Григорія Чудотворца. Видимо, въ это же время у него появилась мысль составить полноцѣнную монографію, посвященную св. Григорію Чудотворцу. И вотъ въ 1916 году увидѣла свѣтъ книга «Святой Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій. Его жизнь, творенія и Богословіе».

Къ сожалѣнію, этотъ капитальный трудъ не получилъ должной оцѣнки въ богословской литературѣ. Даже въ Журналахъ Совѣта Петроградской Духовной Академіи не сохранилось полноценныхъ отзывовъ на книгу. Причиной тому стала революціонная смута, оборвавшая нормальное теченіе жизни. Однако, именно это научное изслѣдованіе выдвигаетъ Николай Ивановичъ въ 1917-мъ году на соисканіе степени доктора церковной исторіи, и опредѣленіемъ Совѣта Академіи отъ 5–6 Мая 1917 года онъ удостоивается этой

высокой степени. А въ Январѣ 1918 года послѣ слушанія отзыва на означенное сочиненіе профессора Н.И. Сагарды, представленныхъ въ Совѣтъ Академіи профессорами И.И. Соколовымъ и А.И. Бриллиантовымъ, ему была присуждена Макарьевская премія.

Изъ сохранившихся отзывовъ удалось найти лишь черновикъ отзыва проф. А.И. Бриллиантова. Этотъ черновикъ, представляющій собой автографъ карандашомъ, имѣющій солидный объёмъ въ 84 листа убористымъ почеркомъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что отзывъ проф. А.И. Бриллиантова самъ по себѣ представляетъ серьёзный богословскій интересъ, но крайняя неразборчивость почерка и черновой характеръ документа затрудняютъ его воспроизведение.

Прежде всего проф. А.И. Бриллиантовъ указываетъ, что «о св. Григоріи Чудотворцѣ въ учёной литературѣ новѣйшаго времени имѣются, помимо монографіи Рассела (1880) лишь <нрзб.>... краткіе очерки о нёмъ въ трудахъ общаго характера по исторіи древне-церковной литературы и въ богословскихъ энциклопедіяхъ. Но и указанная книга построена своеобразно для монографій... Нѣтъ ещё научныхъ изданій <нрзб.>... Такое изданіе <нрзб.>... было пока только обѣщано»...

Продолжая свою мысль, проф. А.И. Бриллиантовъ дѣлаетъ выводъ: «Сочиненіе Н.И. Сагарды является въ такомъ случаѣ первой монографической, обнимающей съ возможной полнотой, <нрзб.>... обстоятельной монографіей о св. Григоріи... въ церковно-исторической литературѣ новѣйшаго времени...» (л. 1).

Далѣе, разбирая тонкости различныхъ богословскихъ сужденій, рецензентъ ставитъ въ особую заслугу автору, что онъ «не удовлетворился сказаннымъ у западныхъ учёныхъ (Каспари и др.)», а провёлъ самостоятельную изслѣдовательскую работу. И, наконецъ, онъ дѣлаетъ выводъ: «Книга Н.И. Сагарды должна занять почётное место въ патрологической литературѣ. Автору она даётъ, по моему мнѣнію, безспорное право на полученіе учёной степени доктора церковной исторіи» (л. 27 об.), и далѣе: «Трудъ его можетъ быть признанъ достойнымъ и преміи имени <нрзб.> митроп. Макарія» (л.1-3 об.).

Научный уровень капитального изслѣдованія проф. Н.И. Сагарды настолько высокъ, что до настоящаго времени оно используется какъ авторитетнѣйшая монографія у патрологовъ всего міра. Именно это обстоятельство, а также то, что сама диссертация петербургскаго патролога можетъ стать классическимъ пособіемъ для созданія подобныхъ изслѣдованій современными учёными-богословами, диктуетъ насущную необходимость въ ея переизданіи сегодня.

М.Б. Данилушкинъ

БИБЛИОГРАФИЯ ПЕРЕВОДОВЪ ТВОРЕНИИ СВ. ГРИГОРІЯ ЧУДОТВОРЦА И ИЗСЛѢДОВАНИИ О НЕМЪ:

I. МОНОГРАФИИ И СТАТЬИ ОБЩАГО ХАРАКТЕРА:

Отцы и учителя Церкви III вѣка. Антологія / Составленіе, біографическія и бібліографическія статьи іеромонаха ИЛЛАРІОНА (Алфеева). М., 1996. Т. 2. С. 160–207.

САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій. Его жизнь, творенія и богословіе. Патрологическое изслѣдованіе. Петроградъ, 1916 [Докторская диссертация]. VI+643 с.

ФИЛАРЕТЪ (Гумилевскій), архіеп. Историческое ученіе объ отцахъ Церкви. Т. 1. СПб., 1859 (М., 1996 [репринтъ]). С. 114–118.

ABRAMOWSKI L. Der Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus und das Problem seiner Echtheit // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Т. 87 (1976), Stuttgart. S. 145–166.

BARDENHEWER O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau. 1914. Vol. ii. P. 315–332.

BOURIER P.H. Des heiligen Gregorius Thaumaturgus Ausgewählte Schriften. Kempten. 1911. 60 p.

CROUZEL H. Grégoire le Thaumaturge (saint), évêque de Néo-Césarée // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. Paris: Beauchesne. 1967. Т. VI, col. 1014–1020.

GALLICO A. La prima omelia dello Ps. Gregorio Taumaturgo in due codici messinesi // Orpheus. 9. 1988. P. 325–333.

ΘΟΥΣΚΑΣ Κ.Μ. Γρηγόριος ὁ Νεοκесαρείας ἐπίσκοπος ὁ Θαυματουργός. Ἀθήναι. 1969. 271 σ.

QUASTEN J. Patrology. Westminster, Maryland. 1986. Vol. II. P.123–128.

RYSSEL V. Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig. 1880.

SLUSSER M. Gregory Thaumaturgus. Life and works. Introduction, English translation and notes. Washington: The Catholic Univ. of America Press. 1998 (Fathers of the Church, 98). 199 p.

TELFER W. The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus. Cambridge Mass.: The Harvard University Press. 1936. P. 225–344.

THOMSON R. The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism. Cambridge Mass.: Harvard University Press. 1970. 206 p.

WEISCHER B.M. Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgus und Kyrillos von Alexandrien. Wiesbaden. 1980. 143 p.

ZEDLER H.I. Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Halle und Leipzig. 1735. Bd. II, col. 801–804.

II. ЖИТИЕ:

ИЗДАНИЯ: св. Григорій Нисскій см.: PG 46:893–958.

ПЕРЕВОДЫ: *Сир.*: BEDJAN P. Acta martyrum et sanctorum. Paris. 1896. Т. 6. Р. 83–106. — *Нѣм.*: RYSEL V. Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus // Theologische Zeitschrift aus der Schweiz. Т. 11. 1894. Р. 228–241. — *Рус.*: ГРИГОРІЙ НИССКІЙ, святитель. Слово о жизни святаго Григорія Чудотворца // Творенія. М., 1871. Ч. 8 (Творенія святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ. Т. 45). С. 127–198. — Житіе святаго отца нашего Григорія Чудотворца, архіепископа Неокесарійскаго. М., 1903. — Творенія святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго / перев. САГАРДА Н.И. Пг., 1916. С. 1–17. — *Итал.*: LEONE L. Vita di Gregorio Taumaturgo. Rome. 1988. 106 p. — De vita Gregorii Thaumaturgi. “Слово о жизни св. Григорія Чудотворца”. CPGS 3184. TLG 2017/69.

ИЗСЛЕДОВАНИЯ: KOETSCHAU P. Zur Lebensgeschichte Gregors des Wundertäters // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1898. Т. 41. Р. 211–250. — HILGENFELD H., *ibidem*. Р. 452–456. — О Грузинской редакции Житія см.: PERADZE G. Die altchristl. Literatur in der georgischen Überlieferung // Oriens Christianus. 1930. Р. 90 f. — О житіи на Латыни см.: PONCELET A. La Vie latine de St. Grégoire Thaumaturge / Recherches de Science Religieuse. 1910. Т. I. Р. 132–160, 567–569 (у этого же автора см. объ Армянскомъ житіи, р. 155 f. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 63–125. — TELFER W. The Latin Life of St. Gregory Thaumaturgus // Journal of theological Studies. 1930. Т. 31. Р. 142–155, 354–363; *idem*. The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus // Harvard theological Review. 1936. Т. 29. Р. 225–344 — SOLOVIEV A. Saint Grégoire, patron de Bosnie // Byzantion. 1949. Т. 19. Р. 263–279. — DEVOS P. Deux œuvres méconnues de Pierre, sous-diacre de Naples au ^x° siècle, la vie de S. Grégoire le Thaumaturge...// Analecta bollandiana. 1958. Т. 76. Р. 336–350. — BECK H.-G. Kirche und theologische literatur im Byzantinischen Reich. München. 1959. Р. 169. — CROUZEL H. Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace? // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1963. Т. 64. Р. 195–203. — KNORR U.W. Gregor der Wundertäter als Missionär // Evangelisches Missionsmagazin. 1966. Т. 110. Р. 70–84. — ШВАРЦЪ Е.М. Повесть о Григоріи Чудотворцѣ и идольскомъ жрецѣ въ Усть-Цилемскихъ рукописныхъ сборникахъ // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. XXXIV. С. 341–350. — QUASTEN J. Patrology. Westminster, Maryland. 1986. Vol. II. Р. 123–124.

III. ТВОРЕНИЯ

1. *Благодарственная Рѣчь Оригену* (Εἰς Ὁριγένην προσφωνητικός καὶ πανηγυρικός λόγος)

ИЗДАНИЯ: PG 10:1049–1104. — Gregorius Thaumaturgus Panegyricus

Origeni dictus / Eucleate edidit I.H. Callenberg. Halae. 1727. 246 p. — KOETSCHAU P. Des Gregorios Thaumaturgus Dankrede an Origenes. Freiburg, 1894. — SChr., t. 148: Remerciement à Origène. — CPG 1763. — TLG 2063/1.

ПЕРЕВОДЫ: *Англ.:* SALMOND S.D.F. ANL 20; ANF 6:21–39. — METCALFE M. Gregory Thaumaturgus Address to Origen. London–New York: Society for Promoting Christian Knowledge. 1920. — *Нѣм.:* BOURIER P.H. / Bibliothek der Kirchenväter² (1912). — *Рус.:* Творенія... / перев. САГАРДА Н.И. С. 18–52. /

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: RYSEL V. Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig. 1880. — WEYMAN C. Zu Gregorios Thaumaturgus // Philologus 55. Leipzig. 1896. P. 462–464. — BRINKMANN A. Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes // Rheinisches Museum für Philologie (Frankfurt a. M.), nov. série. 1901. T. 56. P. 55–76. — ПѢВНИЦКІЙ В. Св. Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій и приписываемые ему проповѣди // Труды Кіевской Духовной Академіи. 1884. № 3. С. 339–387. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 62, 219–237. — METCALFE W.C. Gregory Thaumaturgus Address to Origen. London–New York. 1920. 96 p. — LAKY J.A. A rhetorical study of the Panegyric to Origen of St. Gregory Thaumaturgus. Washington: Catholic University of America. 1940. 65 L. — CROUZEL H. Le “Remerciement à Origène” de saint Grégoire le Thaumaturge, Son contenu doctrinal // Sciences ecclésiastiques. 1964. T. 16. P. 59–91; Remerciement à Origène, suivi de la lettre d’Origène à Grégoire. Paris. 1969. 230 p.; L’école d’Origène à Césarée // Bulletin de littérature ecclésiastique 71 (1970), 15–27, DPAC 2, 1719–21. — MAROTTA E. Discorso a Origene: una pagina di pedagogia cristiana. Roma. 1983. 116 p. — QUASTEN J., *op. cit.* Vol. II. P. 124–125. — MERINO R. Elogio del maestro cristiano: discurso de agradecimiento a Origenes. Madrid. 1994. 174 p. — GUYOT P., KLEIN R. Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem. Dankrede an Origenes. Freiburg, New York: Herder [Bd. 24]. 1996. 268 p. — RIZZI M. Encomio di Origene. Milano. 2002. 207 p.

2. Символь или Изложєніє вѣры (Ἐχθεσις πίστεως).

ИЗДАНИЯ: PG 10, 983–988. — CASPARI C.P. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania. 1879. H.1–34 (Греч. текстъ, два Лат. перевода, и Сир. переложение). CPG 1764. BHG 715 d.

ПЕРЕВОДЫ: *Англ.:* SALMOND S.D.F. ANL 20; ANF 6, 7. — *Нѣм.:* KATTENBUSCH F. Das Apostolische Symbol I. Leipzig. 1894. P. 338–342 — *Франц.:* LEBRETON J., in: Fliche A.–Martin V. Histoire de l’Église. Paris. 1946. T. 2. P. 335–336. — *Рус.:* Творенія... / перев. САГАРДА Н.И. С. 57.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: CASPARI C.P., *op. cit.* — KATTENBUSCH F., *op. cit.* — MARTINI E.D.A. Versuch einer pragmatischen Geschichte des

Dogma von der Gottheit in den vier ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt. Erster Theil. Rostock und Leipzig. 1800. P. 503–508. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 238–283. — FROIDEVAUX L. Le Symbole de saint Grégoire le Thaumaturge // Recherches de Science Religieuse, t. 19, 1929, p. 193–247. — J.QUASTEN, Patrology. Westminster, Maryland. 1986. Vol. II. P.125–126. — ЕСБРОЕЦК М. Credo св. Григорія Чудотворца и его влияние въ теченіи трёхъ вѣковъ [докладъ на ассамблеѣ въ Оксфордѣ] / перев. съ англ. Ф.Арескина см. въ слуги: www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=433.

3. Такъ называемое “Каноническое Посланіе” (Ἐπιστολὴ κανονικὴ).

ИЗДАНИЯ: PG 10:1019–1048. — ROUTH M. Reliquiae sacrae. Edit. 2. Oxonii. 1846. Vol. 3. P. 251–283.

ПЕРЕВОДЫ: Англ.: SALMOND S.D.F. ANL 20; ANF 6, 18–20. — Рус.: Творения... / перев. САГАРДА Н.И. С. 58–61.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: RYSEL V., *op. cit.* P. 15–16, 29–31. — DRÄSEKE J. Der kanonische Brief des Gregorios von Neocaesarea // Jahrbücher für protestantische Theologie. Leipzig. 1881. T. 7. P. 565–573; *idem*, Johannes Zonaras' Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocaesarea // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1894. T. 27. P. 246–260. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 284–299. — QUASTEN J., *op. cit.* Vol. II. P.126–127.

4. Переложение Екклесиаста (Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν Σολομώντος)

ИЗДАНИЕ: PG 10:987–1018.

ПЕРЕВОДЫ: Англ.: SALMOND S.D.F. ANL 20; ANF 6:9–17. — Рус.: Творения... / перев. САГАРДА Н.И. С. 62–79.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: RYSEL V., *op. cit.* P. 27–29. — KOETSCHAU P., *op. cit.* XXIII. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 300–309. — QUASTEN J., *op. cit.* P.127. — JARICK J. Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes. Atlanta. 1990. 375 p.

5. “Къ Θεοпомνυ о возможности и невозможности страданий для Бога”.

ИЗДАНИЯ: Сир.: LAGARDE P.De. Analecta Syriaca. Lipsii et Londini. 1858. P. 46–64. — PITRA J.B. Analecta sacra. IV. Paris. 1883. P. 103–120, 363–376.

ПЕРЕВОДЫ: Лат.: PITRA J.B., *op. cit.* — Нѣм.: RYSEL V., *op. cit.* P. 71–99. — Англ.: WRIGHT W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. 1871. II. P.639. Col. 2. — Рус.: Творения... / перев. САГАРДА Н.И. С. 80–100.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: DRÄSEKE J. Zu Victor Rysels “Gregorius Thaumaturgus” // Jahrbücher für protestantische Theologie. 1888. T. 9. P. 634–

640. — CROUZEL H. La passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du III^e siècle // L'homme devant Dieu (Mélanges H. de Lubac). Paris. 1963. T. 1, coll. Théologie 56. P. 269–279. — QUASTEN J., *op. cit.* Vol. II. P.127. — САГАРДА Н.И. Святыи Григорий Чудотворецъ... С. 310–340.

6. “Къ Евагрію” (= Къ Филагрію).

ИЗДАНИЯ: *Сир.:* LAGARDE P.De. Analecta Syriaca. Lipsii et Londini. 1858.

ПЕРЕВОДЫ: *Лат.:* PITRA J.B., *op. cit.* T. IV. P. XX. — *Нѣм.:* RYssel V., *op. cit.* P. 100–118. — *Англ.:* WRIGHT W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. 1871. II. P. 650. Col. 1. — *Рус.:* Творенія... / перев. САГАРДА Н.И. С. 101–104.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: DRÄSEKE J. // Jahrbücher für protestantische Theologie. 1881. T. 7. P. 379–384, 553–573; 1883. T. 9. P. 634–640. — RYSEL V. Zu Gregorius Thaumaturgus // Jahrbücher für protestantische Theologie. 1881. T. 7. P. 565–573. — САГАРДА Н.И. Святыи Григорий Чудотворецъ... С. 341–386. — REFOULÉ F. La date de la Lettre à Évagre // Recherches de science religieuse. 1961. T. 49. P. 520–548. — SIMONETTI M. Gregorio Nazianzeno o Gregorio Taumaturgo? // Istituto Lombardo di scienze e lettere. 1953. T. 86. P. 101–117; Ancora sulla lettera ad Evagrio // Rivista di cultura classica e medievale. 1962. T. 4. P. 360–363. — QUASTEN J., *op. cit.* Vol. II. P.127–128.

7. “Къ Татіану краткое слово о душѣ”.

ИЗДАНИЯ: PG 10:1137–1146 — VOSSIUS G. Sancti Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi. Opera omnia. Moguntiae. 1604. P. 135–148. — *Сир.:* LEWIS A. S. // Catalogue of the syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. London. 1894 (Studia synaitica). I. P. 19–26.

ПЕРЕВОДЫ: *Нѣм.:* RYSEL V. // Rheinisches Museum für Philologie. N.F.B. XIX (1896). H. I. P. 4–9. — *Рус.:* Творенія... / перев. САГАРДА Н.И. С. 105–110.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: RYSEL V. Gregorius Thaumaturgus... P. 35. — DRÄSEKE J. Zu Victor Ryssels “Gregorius Thaumaturgus” // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1896. I. P. 166–169. — LEBRÉTON J. Le Traité de l'ame de saint Grégoire le Thaumaturge // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. 1906. T. 8. P. 73–83. — САГАРДА Н.И. Святыи Григорий Чудотворецъ... С. 387–411. — QUASTEN J., *op. cit.* Vol. II. P.128.

8. “Девънадцать главъ о вѣрѣ”.

ИЗДАНИЯ: PG 10:1227–1236.

ПЕРЕВОДЫ: *Рус.:* Творенія... / перев. Н.И.САГАРДА. С. 111–117.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: DRÄSEKE J. Gesammelte patristische Untersuchun-

pen. Altona. 1889. P. 78–102. — FUNK F.X. Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben // Theologische Quartalschrift. 1898. T. 80. P. 81–93. — LAUCHERT F. Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben nach ihren litterarischen Beziehungen betrachtet // Theologische Quartalschrift. 1900. T. 82. P. 395–418. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 412–437.

9. *Ἡ νατὰ μέρος πίστις. Подробное изложение вѣры.*

ИЗДАНИЯ: *Греч.*: MAI A. Scriptorum veterum nova collectio. Romae. 1833. T. VII. P. 170–176. — PG 10:1103–1124. — *Лат.*: Sancti Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi. Opera omnia. Moguntiae. 1604. — *Сир.*: LAGARDE P.De. Analecta Syriaca. Lipsii et Londini. 1858. — WRIGHT W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. 1871. II. P.648. Col. 1.

ПЕРЕВОДЫ: *Рус.*: Творения... / перев. САГАРДА Н.И. С. 118–130.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: CASPARI C.P. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania. 1879. P. 65–146. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 438–486.

10. *Гомиліи (Бесѣды).*

ИЗДАНИЯ: PG 10:1145–1190; 1197–1206.

ПЕРЕВОДЫ: *Сир.*: PITRA J.B. Analecta sacra. Paris. 1883. Vol. IV. P. 122–127; 144–145; 156–169. — *Армян.*: *ibidem*. P. 145–153. — *Рус.*: Творения... / перев. САГАРДА Н.И. С. 131–194.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: DRÄSEKE J. Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien... // Jahrbücher für protestantische Theologie. T. 10. 1884. P. 657–704. — SAJDAK J. / Eos [журналъ]. Львовъ. 1916. T. 21. P. 9–20. — JUGIE M. Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge // Analecta bollandiana. 1925. T. 43. P. 86–95. — MARTIN Ch. Nove sur deux homélies attribuées à saint Grégoire le Thumaturge // Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain. 1928. T.24. P. 364–373. — LAURENTIN R. Court traité de mariologie. Paris. 1953. P. 156–163. — LEROY F.J. Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le pseudo-Grégoire le Thumaturge // Byzantion. 1963. T. 33. P. 357–384. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 487–543.

11. *Заклинательныя молитвы.*

ИЗДАНИЯ: SCHERMANN T. Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde-und-Dankgebet im I. Klemensbriefe. Leipzig. 1909. S. 18–21. — SCHNEIDER S. // Eos [журналъ]. Львовъ. 1907. Vol. XIII. Fasc 2. S. 135–149. — PRADEL Fr. Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters // Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten. III. Band, 3 Heft. Giessen. 1907. — REITZENSTEIN R. Poimandres. // Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig. 1904. S. 292–296.

ПЕРЕВОДЫ: Слав.: ПОРФИРЬЕВЪ И.Я. Апокрифическія молитвы по рукописямъ Соловецкой библіотеки // Труды IV Археологическаго сѣзда. Казань. 1878. Т. II. С. 13. — Рус.: СОКОЛОВЪ М.И. Новый матеріаль для объясненія амулетовъ, называемыхъ змѣвиками // Древности. Труды славянской комисіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества. М., 1895. Т. I. С. 155–157 [параллел. греч. текст]. — Рус.: Творенія... / перев. САГАРДА Н.И. С. 208–211.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: АЛМАЗОВЪ А.И. Врачевательныя молитвы. Одесса. 1900. С. 83–84, 90–91 — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 561–566.

12. Утраченныя творенія.

а) *Діалогъ съ Эліаномъ.*

УПОМИНАНИЯ И ФРАГМЕНТЫ: PG 32: 776 (св. Василій Вел. Пис. 202).

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: CROUZEL H. Grégoire le thaumaturge et le Dialogue avec Élien // Recherches de science religieuse. Paris. 1963. Т. 51. P. 422–431. — QUASTEN J., *op. cit.* Vol. II. P. 128.

б) *Письма.*

УПОМИНАНИЯ И ФРАГМЕНТЫ: PG 117: 1297 (блаж. Иеронимъ. De vir. ill. 65); Epist. 33:4.

в) *Фрагменты изъ бестѣды о Троицѣ.*

ИЗДАНИЯ: PG 10: 1123–1125. — MAI A. Spicilegium Romanum. Т. III. P. 696–699.

ПЕРЕВОДЫ: Рус.: Творенія... / перев. САГАРДА Н.И. С. 195–198.

ИЗСЛѢДОВАНИЯ: RYssel V. Gregorius Thaumaturgus... P. 43–54; 110–115. — BOUSSET W. Apophtegmata. Tübingen. 1923. 340 f. (to Philagrius on consubstantiality). — DÖLGER F. J. Sonnenscheibe und Sonnenstrahl in der Logos- und Geisttheologie des Gregorios Thaumaturgos // Antike und Christentum. Münster i. W. Т. 6 (1940). P. 74–75. — JUGIE M. Les homélies mariales attribuées a saint Grégoire le Thaumaturge // Analecta Bollandiana. Brussels. Bd. 43 (1925). P. 86–95. — MARTIN C. Note sur deux homilies attribuées a saint Grégoire le Thaumaturge // Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain. 1928. Т. 24. P. 364–373. — EINARSON. Classical Philology. Chicago. 1933. 129 f.: To Tatian On the Soul in a Syriac manuscript. — Изданіе трактата: Περί τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως см.: SCHWARTZ E. Acta Conciliorum oecumenicorum 16:146–151. — MARX B. Procliana. Münster. 1940. 62 f. — САГАРДА Н.И. Святый Григорій Чудотворецъ... С. 544–560.

СПИСОКЪ ТРУДОВЪ ПРОФЕССОРА Н.И. САГАРДЫ,
посвящённыхъ изслѣдованіямъ о св. Григоріи Чудотворцѣ
и переводамъ его твореній*:

Сирийское житіе святаго Григорія Чудотворца // ХЧ. 1912. № 10. С. 1139–1157.

Святаго Григорія Чудотворца «Благодарственная рѣчь» Оригену // ХЧ. 1912. № 11. С. 1177–1198; № 12. С. 1321–1336.

Письмо Оригена къ Григорію Чудотворцу // ХЧ. 1912. № 12. С. 1337–1341.

Святаго Григорія Чудотворца «Переложеніе Екклесіаста» // ХЧ. 1913. № 4. С. 552–561; № 5. С. 687–695.

Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, «Каноническое посланіе» // ХЧ. 1913. № 3. С. 410–421.

Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, «Переложеніе Екклесіаста» // ХЧ. 1913. № 4. С. 552–561; № 5. С. 687–695.

Святаго Григорія Чудотворца къ Θεопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога // ХЧ. 1913. № 6. С. 833–846; № 7–8. С. 993–1003.

Святаго Григорія Чудотворца къ Филагрію о единосущи и къ Татіану Краткое слово о душѣ // ХЧ. 1913. № 12. С. 1490–1508.

Два произведенія, ложно приписываемыя именемъ святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго: а) Двѣнадцать главъ о вѣрѣ; б) Подробныя изложенія вѣры // ХЧ. 1914. № 1. С. 102–124.

Гомилетическія произведенія святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго // ХЧ. 1914. № 9. С. 1035–1066; № 10. С. 1197–1216; № 11. С. 1381–1397.

Фрагменты твореній святаго Григорія Чудотворца и надписываемыя его именемъ заклинательныя молитвы // ХЧ. 1915. № 5–6. С. 559–576; № 12. С. 1321–1336.

Творенія святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго / Переводъ Н. Сагарды. Пг., 1916. V+211 с. [репринтъ: М., 1996].

Святой Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій. Его жизнь, творенія, богословіе. Патрологическое изслѣдованіе. Петроградъ, 1916. IV+643 с. [Докторская диссертация].

* Приводится по изданію: Проф. Н. И. Сагарды, проф. А. И. Сагарды. Полный корпусъ лекцій по патрологіи. С.-Петербургъ. «Воскресеніе». 2004, 1216 с. Полную библиографію трудовъ проф. Н. И. Сагарды см. тамъ же.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. *Глубоковский Н.Н., проф.* Русская богословская наука въ ея историческомъ развитіи и новѣйшемъ состояніи. Варшава. 1928.
2. Магистерскій коллоквиумъ Н.И. Сагарды // Церковный Вѣстникъ. 1904. № 20.
3. Письмо Н.И. Сагарды — Д.И. Абрамовичу. 18 Июля 1926 г. // РНБ. ОР. Ф. 4. № 79.
4. Письма Н.И. Сагарды — Н.Н. Глубоковскому // РНБ. АДП. Ф. 194. Оп. 1. Ед.хр. 771 (1897–1913); ед.хр. 770; ед.хр. 772 (1919–1921).
5. Формулярный списокъ о службѣ проф. Петроградской Духовной Академіи по кафедрѣ Патрологіи, доктора церковной исторіи Н.И. Сагарды. 18 Июля 1918 г. // ЦГИА. Ф. 277. Оп. 1. Ед. хр. 828.
6. Журналы Собраній Совѣта Академіи // ЦГИА. Ф. 277. Оп. 1. Ед. хр. 3871 (1917 г.); 3906 (1918 г.).
7. *Бриллиантовъ А.И., проф.* Отзыв на соч. Н.И. Сагарды «Св. Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій. Его жизнь, творенія и богословіе. Патрологическое изслѣдованіе». Черновикъ и подготовительные матеріалы. Автографъ карандашомъ. 1916–1917 г. // РНБ. АДП. Ф.102. Оп. 1. Д. 158 (83 л.+I).

СПИСОКЪ СОКРАЩЕНІЙ:

- РНБ. АДП. — Россійская Національная Библіотека. Архивъ Дома Г.В. Плеханова (Санктъ-Петербургъ).
- РНБ. ОР. — Россійская Національная Библіотека. Отдѣлъ рукописей.
- ТОДРЛ — Труды Отдѣла Древне-Русской Литературы. Ленинградъ (СПб): Институтъ Русской литературы. 1934–.
- ХЧ — Христіанское Чтеніе (Журналъ Санктъ-Петербургской Духовной Академіи). СПб. 1821–1917; 1991–.
- ЦГИА — Центральный Государственный Историческій Архивъ (Санктъ-Петербургъ).
- ANL — Ante-Nicene Christian Library. Edinburgh. 1867–1872.
- ANF — Ante-Nicene Fathers. Buffalo and New York. 1885–1896.
- BHG — Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. par Fr.Halkin. Bruxelles. 1957.
- CPG — Clavis Patrum Graecorum. Brepols. 1983.
- CPGS — Clavis Patrum Graecorum and Supplementum. Brepols. 1998.
- PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Parisiis. 1857–1866. T. 1–161.
- SCr — Sources Chrtiennes. Paris. 1942–.
- TLG — Thesaurus linguae Graecae. [Electronica, CD]. 2000.

Императорской Петроградской Духовной Академіи,
издаваемые на средства юбилейнаго фонда
въ память столѣтія Академіи

Выпускъ шестой

Проф. Н. И. Сагарда.

Святой Григорій Чудотворецъ,

епископъ Неокесарійскій.

ЕГО ЖИЗНЬ, ТВОРЕНІЯ И БОГОСЛОВІЕ.

ПАТРОЛОГИЧЕСКОЕ ИСЛѢДОВАНІЕ.

ПЕТРОГРАДЪ.

Гипографія В. Д. Смирнова, Екатерининскій кан., д. № 45.

1916.

www.tezaurliturgic.ro
На основаніи § 47 устава Императорскихъ Православныхъ
Духовныхъ Академій печатать дозволяется.

Ректоръ Академіи, *Епископъ Анастасій*.

6 декабря 1916 года.

Дозволено военною цензурою

Исторія церковнаго богословія на греческомъ Востокѣ въ періодъ отъ Оригена до Никейскаго собора представляетъ одну изъ труднѣйшихъ проблемъ исторіи древней Церкви. Послѣ могущественнаго научнаго подъема и оживленія въ богословіи, какое вызвано было Оригеномъ въ мѣстахъ его дѣятельности и въ кругахъ, близко соприкасавшихся съ нимъ, послѣ его смерти наблюдается замѣтный упадокъ. Чѣмъ бы ни объясняли это явленіе, оно остается безспорнымъ фактомъ, наглядно подтверждаемымъ сильнымъ пониженіемъ литературной производительности. Но и изъ той небогатой богословской литературы, которая возникла во второй половинѣ III вѣка, до настоящаго времени сохранилось очень мало памятниковъ и при томъ большею частью въ фрагментахъ. При такихъ условіяхъ чрезвычайно трудно проникнуть въ тотъ процессъ приспособленія къ церковнымъ потребностямъ богатаго научно-богословскаго наслѣдія Оригена и вообще согласованія научнаго богословія съ преданной церковной вѣрой, какой несомнѣнно совершался какъ въ самой Александріи, такъ и въ другихъ центрахъ церковной жизни на Востокѣ,—о наличности его даютъ ясное свидѣтельство хотя отрывочные голоса защитниковъ и противниковъ Оригена, раздающіеся въ разныхъ мѣстахъ (св. Діонисій, Теогностъ, Піерій, св. Петръ—въ Александріи, св. Меѳодій Олимпійскій и авторъ діалога „О правой вѣрѣ въ Бога“—въ Малой Азіи, Памфилъ—въ Кесаріи Палестинской, св. Григорій Чудотворецъ—въ Понтѣ), а результаты его проявились уже въ началѣ IV вѣка,

когда радикальная переменна во вѣшнемъ положеніи христіанства въ греко-римской имперіи предоставила Церкви возможность сосредоточить свои силы на разрѣшеніи внутренне-церковныхъ задачъ. При сопоставленіи богословія Оригена съ богословіемъ церковныхъ дѣятелей начала IV вѣка, несомнѣнно находившихся подъ вліяніемъ Оригена и научнаго движенія въ Церкви въ первой половинѣ III вѣка, и обнаруживается пробѣлъ, заполнить который весьма трудно при настоящемъ состояніи данныхъ о развитіи богословской науки во вторую половину III вѣка. Отсутствіе источниковъ, которые въ большей или меньшей полнотѣ взаимно освѣщали бы другъ друга и помогали бы разсѣять окутывающую этотъ періодъ мглу, какъ будто даже ослабило научный интересъ къ церковнымъ писателямъ второй половины III вѣка,—по крайней мѣрѣ, на нихъ мало сосредоточивается вниманіе научныхъ изслѣдованій, а сужденія о нихъ высказываются безъ обстоятельнаго научнаго анализа даже тѣхъ матеріаловъ, которые извѣстны.

Въ этомъ положеніи дѣла — достаточное оправданіе для появленія настоящаго изслѣдованія объ одномъ изъ видныхъ церковныхъ дѣятелей этого періода—св. Григоріи Чудотворцѣ, епископѣ Неокесарійскомъ. Непосредственный ученикъ Оригена, св. Григорій былъ церковнымъ дѣятелемъ на далекой окраинѣ тогдашняго просвѣщеннаго міра—въ Понтѣ, въ которомъ онъ явился и основателемъ церкви; однако эта окраина черезъ столѣтъ послѣ него сдѣлалась важнымъ центромъ церковной богословской науки, оказавшимъ чрезвычайное вліяніе на раскрытіе и окончательное формулированіе догматическаго ученія Церкви. И дѣятели этого времени, великіе каппадокійскіе отцы и богословы—свв. Василій Великій, Григорій Богословъ и Григорій Нисскій—были глубокими почитателями св. Григорія—просвѣтителя ихъ родной страны и хранителями его богословскихъ традицій. Такимъ образомъ, значеніе св. Григорія Чудотворца безспорно не только по величію его личности и значенію его дѣятельности въ современной ему церковной жизни, но и по вліянію его на послѣдующія поколѣнія.

Между тѣмъ до настоящаго времени не появлялось научнаго изслѣдованія о немъ, которое обнимало бы всѣ стороны его жизни и дѣятельности, а полное научное изданіе его твореній представляетъ все еще вопросъ будущаго. Правда, есть разрозненные изслѣдованія и замѣтки относительно отдѣльныхъ вопросовъ изъ его жизни и литературной дѣятельности; но ихъ сравнительно мало и въ своей совокупности они не даютъ цѣльнаго представленія о св. Григоріи Чудотворцѣ. Посильное удовлетвореніе этой назрѣвшей научной потребности въ изслѣдованіи о св. Григоріи — составляетъ задачу настоящаго труда. Возможно тщательный анализъ сохранившихся извѣстій о личности св. Григорія и его пастырской дѣятельности даетъ матеріалъ для очерка его жизни; критическая оцѣнка данныхъ о литературныхъ трудахъ и выясненіе дѣйствительнаго объема подлинныхъ твореній св. Григорія, помимо самостоятельнаго значенія этого вопроса, служить основаніемъ для опредѣленія богословскихъ воззрѣній и того богословскаго направленія, представителемъ котораго онъ былъ, оставаясь одушевленнымъ и благоговѣйнымъ ученикомъ знаменитаго александрійскаго учителя и въ то же время стяжавъ славу безспорнаго авторитета православія, „подобно свѣтозарному великому свѣтилу просіявшаго въ Церкви Божіей“ (св. Василій Великій).

Къ изслѣдованію приложено изображеніе св. Григорія Чудотворца, которое представляетъ снимокъ съ древней иконы, находящейся въ Русскомъ Музеѣ Императора Александра III въ Петроградѣ. Эта икона описана Н. Сычевымъ въ статьѣ: „Древлехранилище Русскаго Музея Императора Александра III“, напечатанной въ журналѣ „Старые Годы“, январь—февраль 1916 г.,—къ ней приложенъ и снимокъ съ иконы.* Объ иконѣ Н. Сычевъ говоритъ слѣдующее (стр. 7—8): „древнѣйшимъ образцомъ византійской иконописи XI—XII вѣка является здѣсь замѣчательная по сохранности икона св. Григорія чудотворца (234). Поясное изображеніе св. Григорія, облаченнаго въ бѣлую, слегка желтоватую, фелонь и бѣлый омофоръ съ большими орнаментированными золо-

*Въ настоящее время икона хранится въ Государственномъ Эрмитажѣ. Ред.

томъ крестами, еще сохраняетъ декоративную манеру, характерную для византийской монументальной живописи этого времени. Схематично написанный ликъ святого, несмотря на попытку обозначить тѣни, выглядитъ плоскимъ. Фигура очерчена увѣренно и ясно, но также схематично и строго. Какую то особую торжественность придаетъ иконѣ ея золотой фонъ, красиво гармонирующий со свѣтлыми красками одежды и нѣсколько смутнымъ колоритомъ лика“.

1916 года 17 ноября—
въ день памяти св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго.

www.tezauriliturgic.ro
Часть первая.

Жизнь св. Григорія Чудотворца.

Понтъ,—общій очеркъ его состоянія до св. Григорія Чудотворца.

Св. Григорій Чудотворецъ насколько извѣстно, всю свою жизнь, за исключеніемъ очень немногихъ лѣтъ, провелъ въ Понтѣ, преимущественно въ своемъ родномъ городѣ Неокесаріи, и здѣсь осуществлялъ свое епископское служеніе, какъ основатель и первый организаторъ понтійскихъ церквей. Несомнѣнно, что характеръ его дѣятельности во многихъ отношеніяхъ зависѣлъ отъ тѣхъ условій—географическихъ, историческихъ, этнографическихъ, культурныхъ и религіозныхъ, въ какихъ она протекала. Въ виду этого намъ необходимо прежде всего войти въ разсмотрѣніе этихъ условій—въ такихъ, конечно, размѣрахъ, насколько это требуется нашей ближайшей задачей и насколько это возможно по современному состоянію научныхъ данныхъ.

Понтомъ въ позднѣйшемъ словоупотребленіи называлась длинная, въ разныхъ мѣстахъ различной ширины, полоса сѣверо-восточной части малоазійскаго полуострова вдоль южнаго берега Чернаго моря. На западѣ она граничила съ Пафлагоніей, отъ которой отдѣлялась рѣкою Галисомъ, и съ Галатіей; на югѣ—съ Галатіей, Каппадокіей и Малой Арменіей; на востокѣ она простиралась до р. Фазиса и граничила съ Колхидой и Великою Арменіей, а на сѣверѣ омывалась Чернымъ моремъ¹⁾. Наименованіе „Понтъ“ эта область получила отъ Понта Евксинскаго

¹⁾ *Forbiger Alb.*, Handbuch der alten Geographie aus der Quellen bearbeitet. II Band; Politische Geographie der Alten. Asia. Africa. 2 Ausgabe. Hamburg 1877. S. 408.

(Πόντος Εὐξείνους), какъ въ древности называлось Черное море. Необходимо, впрочемъ, замѣтить, что такую географическую опредѣленность имя „Понтъ“ получило только во времена римскаго владычества. Древнѣйшіе греческіе писатели употребляли названіе „Понтъ“ для обозначенія вообще береговъ Чернаго моря и прежде всего греческихъ городовъ, покрывавшихъ эти берега. Аттические ораторы обычно употребляли этотъ терминъ въ примѣненіи къ грекамъ Херсонеса Таврическаго и Воспорскаго царства; но уже Геродотъ говоритъ о грекахъ Понта, доставившихъ флоту Ксеркса въ 480 г. до Р. Хр. 100 кораблей, и, очевидно, разумѣетъ вообще южное побережье Евксинскаго Понта, и Ксенофонтъ въ Анавасисѣ обозначаетъ именемъ „Понта“ восточныя части южнаго берега Чернаго моря ¹⁾. Слѣдовательно, „Понтъ“ первоначально былъ скорѣе описательнымъ, чѣмъ собственнымъ географическимъ именемъ. Когда въ греческія времена здѣсь образовалось государство, обнимавшее многія различныя народности этого края, и внутренняя часть страны получила названіе Каппадокіи, Каппадокіи при Таврѣ, тогда прибрежная часть была названа Понтомъ или, точнѣе, Каппадокіей у Понта ²⁾. Во II в. до Р. Хр. Поливій называетъ царство „Каппадокіей у Евксина“ ³⁾. Отсюда мало-по-малу возникло сокращенное названіе „Понтъ; но, какъ показываетъ свидѣтельство Страбона, въ его время оно еще не было общеупотребительнымъ. Такимъ образомъ, имя „Понтъ“ только въ позднѣйшее время и вслѣдствіе политическихъ обстоятельствъ получило болѣе или менѣе опредѣленное содержаніе. Но и теперь, такъ какъ царство образовалось путемъ завоеваній изъ различныхъ народностей и не имѣло твердо установленныхъ границъ ни естественныхъ, ни національныхъ, то предѣлы его и взаимное отношеніе

¹⁾ См. *Ed. Meyer*, Geschichte des Königreichs Pontos. Leipzig 1879, S. 1.

²⁾ *Страбонъ*. Географія. XII, г. 4: ἡ πρὸς τῷ Πόντῳ Καππαδοκία. Русск. переводъ О. Г. Мищенко. М. 1879, стр. 545.

³⁾ Всеобщая исторія, V, 43. г: Καππαδοκία ἡ περὶ τὸν Εὐξείνους. Русскій переводъ О. Г. Мищенко, т. 1-й Москва 1890, стр. 578.

отдѣльных частей постоянно мѣнялись, что необходимо имѣть въ виду при опредѣленіи объема и значенія термина „Понтъ“ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Эти измѣненія будутъ по возможности выяснены при обзорѣ историческихъ судьбъ Понта; при опредѣленіи же характера понтійской страны въ топографическомъ и этнографическомъ отношеніи, къ чему мы прежде всего обратимся, можно довольствоваться и указанными приблизительными границами Понта, обнимавшаго пространство нынѣшнихъ турецкихъ вилайетовъ—Трапезундскаго, Сивасскаго и части Эрзерумскаго.

Понтъ представляетъ одну изъ самыхъ гористыхъ и дикихъ странъ на земномъ шарѣ: онъ весь наполненъ высокими горами и горными хребтами; равнины здѣсь—совершенная случайность: это собственно широкія горныя долины, бассейны высохшихъ горныхъ озеръ и наносныя площади у устьевъ рѣкъ. Понтійскія горы являются продолженіемъ и отвѣтвленіемъ кавказскихъ горъ. Общее направленіе этихъ горъ, расположенныхъ въ формѣ цѣпи, параллельно берегу Чернаго моря. На протяженіи этой цѣпи возвышается нѣсколько массивовъ, имѣющихъ каждый свое особое названіе. Въ древности эти горы назывались Паріадръ (*Παριάδρις*) и извѣстны подъ общимъ именемъ Понтійскаго Тавра. Особой высотой, достигающей въ отдѣльныхъ вершинахъ до 8.000 и болѣе футовъ, эти горы отличаются въ восточной части Понта. Къ западу они постепенно понижаются, однако все еще довольно высоки, и чрезъ извѣстные промежутки образуютъ значительные хребты, напр., Гюмюш-дагъ между Ликомъ и Тарабульскимъ озеромъ, Кемер-дагъ—между Ликомъ и Ирисомъ, Чамлибель—на югъ отъ Ириса. Въ долинахъ Понтійскаго Тавра стѣны скалъ то отшлифованы, то изборозжены. Видны слѣды вулканической дѣятельности; въ настоящее время единственными признаками подземныхъ очаговъ служатъ частыя землетрясенія и присутствіе горячихъ ключей, бьющихъ изъ земли у основанія горъ и на высотахъ. Горныя породы, изъ которыхъ выламываютъ плиты, содержатъ залежи волнистой яшмы, отлично поддающейся

полировка; здѣсь, какъ думаютъ, выдѣлывались тѣ яшмовыя вазы, которыя Митридатъ VI любилъ показывать своимъ гостямъ. Возвышающіяся внутри страны известняковыя горы покрыты желтоватою глиной, въ которой находятъ гнѣзда желѣзистаго камня съ небольшимъ содержаніемъ металла, и мѣстные жители плавятъ эту руду въ маленькихъ деревенскихъ заводахъ,—получается желѣзо превосходнаго качества. Занимающіеся этимъ промысломъ мѣстные жители являются одновременно рудокোпами, кузнецами и угольщиками; они ведутъ кочевую жизнь, перенося свои хижины и кузницы на новое мѣсто, когда на старомъ залежи руды кажутся имъ истощившимися. Всѣ такія горы усѣяны рудоплавильными печами въ развалинахъ и горами шлаковъ ¹⁾.

На юго-западъ отъ Паріадра какъ бы продолженіемъ его служить еще болѣе высокая, дикая и недоступная горная цѣпь Скидисъ (*Σκιδίσης*) или Скордисъ (*Σχορδίσκος*), отдѣленная отъ Паріадра только небольшими долинами, прорѣзанными дикими горными потоками. Эта снѣговая гора, поднимающаяся до 10.000 футовъ, составляетъ водораздѣлъ между понтійскими рѣками и областью Аракса и Евфрата на югѣ. На западъ этотъ горный хребетъ переходитъ въ каппадокійскій Антитавръ, протянувшійся въ юго-западномъ направленіи и составляющій водораздѣлъ между Галисомъ и Евфратомъ.

Горныя цѣпи Понтійскаго Тавра имѣютъ многочисленныя отвѣтвленія, которыя параллельными грядами направляются къ сѣверу и доходятъ до самаго Чернаго моря; онѣ образуютъ глубокія и извилистыя долины, по которымъ пробиваются къ морю многочисленные потоки, берущіе начало на высотахъ горъ. Отроги горной цѣпи большею частью круто обрываются у самаго берега моря, такъ что прибрежныхъ низменностей почти совершенно нѣтъ; но южные

¹⁾ *Реклю Ел.*, Земля и люди. Всеобщая географія. Томъ IX. Передняя Азія, Афганистанъ, Белуджистанъ, Персія, Азіатская Турція и Аравія. Спб. 1887, стр. 476—477.

склоны этихъ горъ къ расположеннымъ среди нихъ горнымъ долинамъ всегда отлоги. Параллельныя горныя цѣпи продолжаютъ и послѣ прорыва ихъ р. Ирисомъ, на западъ отъ него, какъ вѣтви Паріадра. Горныя массы, прорѣзанныя р. Галисомъ, затѣмъ переходятъ въ Пафлагонію, Галатію и Виѳинію. Страбонъ говоритъ, что Паріадръ во многихъ пунктахъ пересѣкается отвѣсными оврагами и покатостями ¹⁾. Онъ же упоминаетъ объ отвѣсныхъ высокихъ скалахъ, составлявшихъ природныя укрѣпленія ²⁾. Такія неприступныя скалы играли выдающуюся роль въ исторіи Понтійскаго царства. Въ центрѣ между двумя главными цѣпями—Паріадромъ и Скидисомъ—лежитъ область, которая далеко не точно называется „равниной Ириса“: въ дѣйствительности она представляетъ чрезвычайно волнистую мѣстность съ очень крупными складками, цѣлый рядъ плоскогорій съ разбросанными на нихъ вершинами и изолированными горными цѣпами, каковы, напр., Лиерь (Λίερος) и Офлимъ (Ὀφλίμος) ³⁾; между ними вьются понтійскія рѣки и горныя ручьи.

Опоясанный высокими горами, Понтъ буквально изоброжденъ рѣками ⁴⁾. Правда, большая часть изъ нихъ, особенно тѣ, которыя берутъ начало на сѣверныхъ склонахъ горной цѣпи, представляютъ собою только короткіе и стремительные потоки; но они дѣлаютъ плодородными свои удивенныя долины и потому имѣютъ большое значеніе въ жизни страны.

Изъ болѣе значительныхъ рѣкъ въ Понтѣ необходимо назвать прежде всего Галисъ (Ἰαλός), теперь Кизиль-Ирмакъ, и Ирисъ (Ἰρις), теперь Йешилъ-Ирмакъ, съ Ликомъ (Λύκος), теперь Келкитъ-Ирмакъ или Гермили, и Термодонъ (Θερμώδων), теперь Терме-чай. Галисъ беретъ начало на границѣ Великой Каппадокіи, Малой Арменіи и Понта въ

¹⁾ XII, з. 28.

²⁾ XII, з. 31. 39.

³⁾ Страбонъ, XII, з. 30.

⁴⁾ См. перечисленіе ихъ у *Forbiger Alb.*, Handb. d. alt. Geogr., II. S. 416—418, Anm. 49.

армянскихъ горахъ, т. е. тамъ, гдѣ Скидисъ сходится съ Антитавромъ, на высотѣ почти 5.000 футовъ, и въ своемъ теченіи дѣлаетъ большую дугу, направляясь сначала на западъ, потомъ поворачиваетъ на сѣверо-западъ и сѣверъ, проходитъ чрезъ Каппадокію и Галатію, затѣмъ образуетъ границу между Понтомъ и Пафлагоніей; далѣе онъ входитъ въ прибрежную горную цѣпь, чрезъ тѣснины которой пробивается съ силою и съ большимъ шумомъ, дѣлая много извилинъ, и, наконецъ, на прибрежной равнинѣ впадаетъ нѣсколькими устьями въ Черное море между Амисомъ и Синопомъ. Въ своемъ теченіи онъ принимаетъ только нѣсколько небольшихъ притоковъ. Галисъ раздѣляетъ общую участь всѣхъ горныхъ рѣкъ: онъ бываетъ многоводнымъ только во время дождей, когда вздымается выше своихъ береговъ; въ обычное же время его свободно переѣзжаютъ даже недалеко отъ устья. Быстрота теченія, водопады и маловодность дѣлаютъ Галисъ совершенно несудоходнымъ. Рѣка эта съ своими утесистыми берегами мало оживляетъ область, по которой протекаетъ, и даже не служитъ для искусственнаго орошенія прилегающихъ къ ней мѣстностей ¹⁾.

Понтійской рѣкой по преимуществу, главной артеріей страны является Ирисъ. Онъ беретъ начало на Антитаврѣ, во внутреннихъ, восточныхъ частяхъ Понта, и въ своемъ теченіи повторяетъ, въ меньшихъ размѣрахъ, извилины Галиса: онъ направляется сначала на западъ мимо Понтійскихъ Команъ, чрезъ равнину Даксимонитиду, потомъ принимаетъ въ себя слѣва притокъ Скилаксъ (Σκόλαξ), поворачиваетъ на сѣверо-востокъ къ Амасіи, прорѣзываетъ горную цѣпь и въ равнинѣ Фанаріи соединяется съ правымъ притокомъ Ликомъ, затѣмъ направляется на сѣверъ, прорѣзываетъ ущельемъ послѣднюю цѣпь скалъ и, вступивъ въ приморскую равнину Θемискиру, дѣлится при устьѣ на большое число рукавовъ, наносами завоевавъ у моря значительное пространство. Ирисъ впадаетъ въ Амисскій заливъ Чернаго

¹⁾ *Meyer Ed., Kesch. d. Königr. Pontos, S. 7—8; Forbiger Alb, Handb. d. alt. Geographie, S. 98—99.*

моря. Ирисъ меньше Галиса и также не отличается обиліемъ воды,—только весною онъ поднимается выше береговъ.

Значительно многоводнѣе Ириса его притокъ Ликъ, который беретъ начало въ самой высокой части Скидиса и гораздо восточнѣе Ириса, подъ меридіаномъ Трапезунда, и въ своемъ верхнемъ теченіи сопровождается высокими и дикими горными цѣпами, между которыми лежатъ богатые долины. На значительномъ протяженіи отъ Никополя до Неокесарійской равнины рѣка течетъ въ узкихъ горныхъ тѣснинахъ. На югѣ Ликъ отдѣляется отъ Ириса, теченіе котораго почти параллельно его теченію, довольно высокою горною цѣпью; но ширина ея въ нѣкоторыхъ мѣстахъ не превышаетъ десяти верстъ. Съ сѣверной стороны отъ Лика поднимаются предгорья Паріадра и скоро достигаютъ значительной высоты, составляя водораздѣльную линію между потоками сѣверныхъ склономъ и областью Лика. Въ продолженіе своего длиннаго теченія Ликъ принимаетъ въ себя только горные ручьи. Во время таянія снѣга или даже во время ливня вздувшіеся потоки устремляются въ рѣку, которая выходитъ изъ береговъ и низвергаетъ въ свои воды прибрежные камни, вслѣдствіе чего дно Лика постоянно мѣняетъ свою поверхность и съ теченіемъ времени значительно поднимается ¹⁾).

Св. Григорій Нисскій такъ изображаетъ эту рѣку: „По странѣ понтійской протекаетъ одна рѣка, самымъ именемъ указывающая на быстроту и неукротимость теченія, ибо по вреду, причиняемому ею жителямъ, именуется Λόχος—волкъ. Съ такою силою несется она отъ истоковъ своихъ изъ Арменіи потому, что высокія горы этой страны доставляютъ ей обильную воду. Но, будучи глубокою во всѣхъ мѣстахъ, протекая по подошвамъ горъ, она особенно переполняется зимними потоками, принимая въ себя всѣ стекающія съ горъ воды. Въ низменностяхъ же той страны,

¹⁾ Studia Pontica. II. Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie. par Fr. Cumont et Eng. Cumont. Bruxelles 1906, p. 239.

чрезъ которую протекаетъ, тѣснимая съ обѣихъ сторонъ берегами, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ часто выходитъ изъ русла по обѣ стороны, затопляя водою все, что выше ея лежа, такъ что жители этихъ мѣстъ постоянно подвергаются неожиданнымъ опасностямъ, потому что рѣка часто въ ненастную ночь, а нерѣдко и днемъ наводняетъ поля. Поэтому не только растенія, посѣвы и животныя погибаютъ отъ такого стремленія воды, но даже и сами жители подвергаются опасности, неожиданно испытывая отъ этого наводненія какъ бы кораблекрушеніе въ домахъ своихъ“ ¹⁾).

Небольшая по своему протяженію, но полноводная рѣка Термодонъ беретъ начало на сѣверныхъ склонахъ Понтійскаго Тавра нѣсколькими источниками. Высокая долина, по которой протекаетъ эта рѣчка, извѣстна была въ древности связаннымъ съ нею сказаніемъ объ амазонкахъ;—одна изъ скалистыхъ цѣпей, которыя перерѣзываетъ Термодонъ, продолжается на западъ до р. Ирисъ подъ названіемъ Мазонъ-дагъ или „Горы амазонокъ“. Термодонъ впадаетъ въ Черное море у Темискиры (Терме).

Между горными хребтами, прорѣзанными горными ручьями и рѣчками съ ихъ притоками, лежатъ болѣе или менѣе обширныя равнины. Изъ нихъ первое мѣсто принадлежитъ Фанаріи (Φανάριον), на восточной сторонѣ ограниченной Паріадромъ, а на западѣ отрогами его—Лиеромъ и Офлимомъ; почти посрединѣ долины сливаются Ирисъ съ Ликомъ. Страбонъ говоритъ, что Фанарія занимаетъ лучшую часть Понта; она представляетъ долину, значительную по длинѣ и ширинѣ ²⁾. Къ западу отъ Фанаріи у р. Галиса лежитъ Фазимонитида (Φαζιμονίτις)—равнина, болѣе возвышенная, чѣмъ Фанарія, и менѣе плодородная. Часть Фазимонитиды, прилегающая къ Фанаріи, по сообщенію Страбона ³⁾, имѣла озеро Стифану, похожее по величинѣ на море, изобиловавшее рыбой и имѣвшее вокругъ роскошныя

¹⁾ „Слово о жизни Святаго Григорія Чудотворца“: Migne, PG. t. 46, col. 928; русск. пер., ч. 8, стр. 164—165.

²⁾ XII, 3. 30.

³⁾ XII, 3. 38.

разнообразныя пастбища. Вблизи находились теплые источники, „очень здоровые“, по выраженію Страбона ¹⁾, славившіеся еще въ древности. На юго-востокъ отъ Фанаріи находилась „благодатная равнина“ ²⁾ Даксимонитида (Δαξιμωνίτις) или равнина Газіуры, на правомъ берегу Ириса и между его излучинами. На сѣверо-западъ отъ Амасіи находилась долина, сначала не широкая, потомъ расширяющаяся и образующая такъ называемую Хилиокомскую равнину (Χηλιοκομὸν πεδίον); а далѣе до Галиса тянулись долины—Диакопина (Διακοπήνῃ) и Пимолисина (Πιμολισινή). Долины рѣки Лика еще и въ настоящее время признаются самыми цвѣтущими въ Малой Азій ³⁾.

Понтійскія горы, какъ сказано было, круто обрываются у Чернаго моря, и потому на берегу нѣтъ низменностей, кромѣ того побережья, гдѣ впадаютъ въ море по сосѣдству другъ съ другомъ Галисъ, Ликасъ, Ирисъ и Термодонъ. Здѣсь расположены слѣдующія равнины по направленію съ запада на востокъ отъ рѣки Галиса: Газилонитида (Γαζηλωνίτις)—„мѣстность благодатная, ровная и всѣмъ изобилующая“ ⁴⁾, Сарамина (Σαραμινή)—„прекрасная мѣстность“ ⁵⁾, Θемискира (Θεμισκυρα)—равнина, одна часть которой омывается моремъ, а другая расположена у подошвы горнаго хребта, покрытаго роскошнымъ лѣсомъ, орошеннаго рѣками, имѣющими тамъ же и свои источники; чрезъ нее протекаютъ Термодонъ, принимающій въ себя всѣ эти рѣки, и Ирисъ ⁶⁾. За Θемискирою лежитъ Сидина (Σιδηνή)—„плодородная равнина, орошенная неравномѣрно“ ⁷⁾.

Въ климатическомъ отношеніи Понтъ выгодно отли-

¹⁾ XII, 3. 38.

²⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 15.

³⁾ *Ritter C.*, Vergleichende Erdkunde des Halbiensellands Klein Asien. I Theil. Berlin 1858, S. 216.

⁴⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 13.

⁵⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 14.

⁶⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 15.

⁷⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 16. См. *Forbiger Alb.*, Handb. d. alt. Geographie, II, S. 419—420; *Meyer Ed.*, Gesch. d. Königr. Pontos, S. 4—6.

чается отъ сосѣднихъ съ нимъ странъ—Каппадокіи и Галатіи. Въ немъ не можетъ быть однообразія вслѣдствіе самаго географическаго положенія его: на побережьи Чернаго моря и на сѣверныхъ склонахъ Понтійскаго Тавра климатъ долженъ быть иной, чѣмъ на южныхъ склонахъ горной цѣпи, въ бассейнахъ рѣкъ Ириса и Лика. Сѣверные и западные вѣтры, пройдя чрезъ Черное море, достигаютъ понтійскаго побережья сильно смягченными и насыщенными влагой. Дожди здѣсь обильны, а морозы, даже умѣренные, рѣдки. Чѣмъ дальше отъ берега и чѣмъ выше въ горы, тѣмъ суровѣе становится климатъ: на горахъ и въ горныхъ ущельяхъ морозы достигаютъ значительной силы, и снѣгъ задерживается болѣе полугода. Бассейнъ рѣки Ириса закрытъ съ сѣвера Паріадромъ, и климатъ здѣсь значительно мягче.

Умѣренный и влажный климатъ благопріятствуетъ роскошной растительности. Еще и теперь лѣса занимаютъ довольно большую площадь, покрывая преимущественно склоны горъ. Верхнюю полосу нагорныхъ лѣсовъ составляютъ высоко цѣнимые, какъ кораблестроительный матеріалъ, породы сосны, ели, кедровъ, лиственницы; далѣе идутъ дубы, вязы, платаны, мирты, букъ, азалии, рододендроны; нѣсколько ниже они смѣняются дикорастущими черешнями, яблонями, грушами и другими плодовыми деревьями, наконецъ, еще ниже—обширные лѣса изъ грецкихъ орѣховъ, каштановъ, чинаръ, кипарисовъ; лимонныя и масличныя деревья и виноградники окружаютъ города и деревни. Долины богаты пастбищами и удобны для земледѣлія.

Страбонъ, уроженецъ Понта ¹⁾, описывая его равнины, свидѣтельствуетъ о богатой растительности въ разныхъ мѣстахъ; по его словамъ, Газилонитида была мѣстностью благодатною, всѣмъ изобилующею,—въ ней были тонкорунныя овцы, въ которыхъ терпѣли недостатокъ Каппадокія и Понтъ (восточный) ²⁾; Θемискира всегда имѣетъ достаточно

¹⁾ Родиной его была Амасія: Географія, XII, 3. 39.

²⁾ XII, 3. 13.

ылаги, всегда покрыта травой, способна прокормить стада быковъ и лошадей; съѣтся на ней главнымъ образомъ или вѣрнѣе непрерывно, гречиха и просо; здѣсь никогда не бываетъ засухи, и голодъ никогда не постигаетъ населенія въ этихъ мѣстностяхъ; съ другой стороны, пограничная гора доставляетъ такое количество дикихъ фруктовъ, именно винограду, грушъ, яблокъ, орѣховъ, что лица, посѣщающія лѣса, находятъ тамъ въ изобиліи въ теченіе всего лѣта всѣ эти фрукты то висящими еще на деревьяхъ, то въ большихъ кучахъ нападавшихъ листьевъ или подъ ними; благодаря обилію корма, здѣсь часто производится охота на всевозможную дичь ¹⁾. Въ Фанаріи растутъ оливковыя деревья и имѣются виноградники ²⁾. Въ Фазимонитидѣ, вокругъ озера (Стифаны, изобиловавшего рыбой, были роскошныя и разнообразныя пастбища ³⁾. Амасійская область изобиловала лѣсомъ, была удобна для питанія лошадей и всякаго скота,—вообще была пригодна для прекраснаго заселенія ⁴⁾. По словамъ Страбона, горный хребетъ Паріадра былъ хорошо орошенъ и покрытъ лѣсомъ ⁵⁾.

Прибрежные жители занимались ловлею рыбы, преимущественно пелагидовъ и дельфиновъ,—послѣдніе, преслѣдуя стада рыбъ—молодыхъ тунцевъ, самокъ тунцевъ и пелагидовъ, тучятъ и дѣлаются удоболовимыми, потому что въ поискахъ за лакомою пищею они подходятъ близко къ берегу; изъ дельфиновъ добывалось большое количество жира, которое употреблялось на разныя нужды ⁶⁾.

Таковъ въ главныхъ чертахъ былъ характеръ Понтійской страны. Картинное описаніе одного уголка Понта, расположеннаго недалеко отъ Неокесаріи, на берегахъ Ириса, мы находимъ въ перепискѣ св. Василія Великаго съ Григоріемъ Богословомъ. Св. Василій Великій пишетъ Григорію

¹⁾ XII, 3. 15.

²⁾ XII, 3. 30.

³⁾ XII, 3. 38.

⁴⁾ XII, 3. 39.

⁵⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 28.

⁶⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 19.

Богослову ¹⁾. „Иду теперь въ Понтъ учиться, какъ жить. Здѣсь, конечно, указываетъ мнѣ Богъ мѣсто, въ точности соотвѣтствующее нраву; ибо такимъ вижу его въ дѣйствительности, какимъ на досугѣ и для забавы привыкъ непрерывно представлять себѣ въ умѣ. Это—высокая гора, покрытая частымъ лѣсомъ на сѣверной сторонѣ. По подгорью ея стелется покатая долина, непрестанно утучняемая влагами изъ горы. Кругомъ долины самъ собою выросшій лѣсъ, изъ различныхъ всякаго рода деревьевъ, служить ей какъ бы оградой, и въ сравненіи съ нею ничего не значить и Калипсинъ островъ, красотѣ котораго особенно, кажется, дивится Гомеръ. Ибо не многого недостаетъ, чтобы долину, по причинѣ ограждающихъ ее отовсюду оплотовъ, походить на островъ. Съ двухъ сторонъ прорыты глубокіе овраги, а съ боку рѣка, текущая со стремнины, служить также непрерывной и неприступной стѣной. А поелику гора тянется въ обѣ стороны и луновидными изгибами примыкаетъ къ оврагамъ, то доступы въ подгорье заграждены. Одинъ только есть въ него входъ, которымъ владѣемъ мы. За мѣстомъ нашего жительства есть другой гребень, возвышенную свою вершину поднимающій надъ горою, и съ него вся равнина развертывается передъ взоромъ; съ высоты можно видѣть и текущую мимо равнины рѣку, которая по моему мнѣнію, доставляетъ не меньше наслажденія, какъ и Стримонъ, если смотрѣть на него изъ Амфиполя. Ибо Стримонъ, въ медленномъ своемъ теченіи разливаясь въ видѣ озера, по своей неподвижности едва не перестаетъ быть и рѣкою. А эта рѣка, будучи быстрѣ всѣхъ мнѣ извѣстныхъ, свирѣпѣетъ нѣсколько при сосѣднемъ утесѣ и, отражаясь отъ него, кружится въ глубокомъ водоворотѣ, чѣмъ доставляетъ мнѣ и всякому зрителю весьма пріятный видъ, а туземнымъ жителямъ приносить самую удовлетворительную пользу и въ пучинахъ своихъ питаетъ неисчислимое множество рыбъ. Нужно ли говорить о земной прохладѣ и о вѣтеркахъ съ рѣки? Множеству цвѣтовъ и пѣвчихъ птицъ пусть дивится

¹⁾ Письмо 14: Migne, PGr, t. 32, col. 276—277; русск. пер. Московск. Дух. Академіи, Сергіев. Посадъ 1892 г., ч. VI, стр. 47—49.

кто другой, а у меня нѣтъ досужнаго времени обращать на это вниманіе. Изъ всего, что могу сказать о моемъ убѣжищѣ, наиболѣе важно то, что, по удобству положенія будучи способно произращать всякіе плоды, для меня возвращаетъ сладостнѣйшій изъ плодовъ — безмолвіе, потому что не только освобождаетъ отъ городскихъ мятежей, но и не заводитъ къ намъ ни одного путника, кромѣ встрѣчающихся съ нами на звѣриной ловлѣ. Ибо сверхъ всего прочаго здѣсь водятся и звѣри, впрочемъ, не медвѣди, или ваши волки,—нѣтъ, здѣсь живутъ стада оленей, дикихъ козъ, зайцы и тому подобное. Поэтому разсуди, какой опасности подвергся бы я, скудоумный, если бы подобное убѣжище упорно вадумалъ промѣнивать на Тиберинъ—эту земную пропасть“.

Св. Григорій Богословъ, посѣтившій св. Василия въ его понтійскомъ уединеніи, не раздѣляетъ его восторженнаго отзыва и въ ироническомъ тонѣ, но имѣя въ виду дѣйствительныя черты понтійской природы, съ своей стороны даетъ такое описаніе той же мѣстности ¹⁾. „Буду дивиться твоему Понту и понтійскому сумраку, этому жилищу, достойному бѣглецовъ, этимъ висящимъ надъ головою гребнямъ горъ и дикимъ звѣрямъ, которые испытываютъ вашу вѣру, этой лежащей внизу пустынь, или кротовой норѣ съ почетными именами: обители, монастыря, училища, этимъ лѣсамъ дикихъ растений, этому вѣнцу стремнистыхъ горъ, которымъ вы не увѣнчаны, но заперты. Буду дивиться тому, что въ мѣру у васъ воздухъ и въ рѣдкость солнце, которое какъ бы сквозь дымъ видите вы, понтійскіе киммеріане, люди безсолнечные, не на шестимѣсячную только осужденные ночь, какъ рассказываютъ объ иныхъ, но даже никогда въ жизни не бывающіе безъ тѣни,—люди, у которыхъ цѣлая жизнь—одна длинная ночь и въ полномъ смыслѣ (скажу словами Писанія) *снѣнь смертная* (Лук. I, 79). Хвалю также этотъ узкій и тѣсный путь, который, не знаю, куда ведетъ,—

¹⁾ Письмо 3 (7): Migne, PGr., t. 37, col. 25—28. Русскій переводъ Московской Духовной Академіи. Москва. 1848 г., ч. VI, стр. 99—100.

въ царство, или въ адъ; но для тебя пусть онъ ведетъ въ царство. А что въ срединѣ, то не назвать ли мнѣ, если хочешь (только, конечно, не въ правду), эдемомъ и раздѣляемымъ *въ четыре начала* источникомъ, изъ котораго напоевается вселенная? Или наименовать сухою безводною пустыней, которую удобритъ какой нибудь Моисей, жезломъ источившій воду изъ камня? Ибо, что не завалено камнями, то изрыто оврагами; а гдѣ нѣтъ овраговъ, тамъ все заросло терніемъ; и надъ терніемъ утесъ, и на утесѣ стремнистая и ненадежная тропинка, которая умъ путника приучаетъ къ собранности и упражняетъ въ осторожности. Внизу шумитъ рѣка; и это у тебя, высокоглаголивый творецъ новыхъ наименованій, это—амфиполійскій и тихій Стримонъ, обильный не рыбами, но камнями, не въ озеро изливающийся, но увлекаемый въ пропасть. Рѣка велика и страшна, заглушаетъ псалмопѣнія обитающихъ вверху; въ сравненіи съ нею ничего не значать водопады и пороги: столько она оглушаетъ васъ день и ночь. Она стремительна, непреходима, мутна, негодна для питья; въ одномъ только снисходительна, что не уноситъ вашей обители, когда горные потоки и ненастья приводятъ ее въ ярость. Вотъ и все, что знаю объ этихъ счастливыхъ островахъ, или о васъ—счастливицахъ. А ты не выхваляй тѣхъ луновидныхъ изгибовъ, которые больше подавляютъ, нежели ограждаютъ подходъ въ ваше подгорье; не выхваляй этой вершины, висящей надъ головами, которая жизнь вашу дѣлаетъ Танталовою; не хвали мнѣ этихъ провѣвающихъ вѣтерковъ и этой земной прохлады, которые освѣжаютъ васъ, утомленныхъ до омраченія; не хвали и пѣвчихъ птицъ, которыя хотя и воспѣваютъ, но голодъ, хотя и порхають, но въ пустынь“.

И это была мѣстность у р. Ириса и при томъ собственно въ западной части Понта, гдѣ горы были менѣе высоки, и страна имѣла менѣе дикій видъ, чѣмъ въ восточной части, заполненной большими массивами горъ.

Въ этихъ, приблизительно указанныхъ нами, предѣлахъ Понта въ древности жили, соотвѣтственно характеру мѣстности обособленные, небольшія, разнородныя и въ об-

щемъ дикія и воинственные племена, этнографическій характеръ которыхъ до настоящаго времени остается мало выясненнымъ: коренныхъ обитателей понтійскихъ горъ не находятъ возможнымъ признать ни арійцами, ни семитами,—это были племена *sui generis*,—можетъ быть, они родственны съ южно-кавказскими племенами ¹⁾.

Трудно также болѣе или менѣе точно опредѣлить и мѣсто ихъ разселенія. Племена, населявшія горы сѣверо-восточной части Понта, на востокъ отъ Термодона до Акамписиса (Чороха), во времена римскаго владычества извѣстны были подъ общимъ именемъ *чановъ* или *санновъ*, а позднѣе назывались *лазами* ²⁾. Между ними извѣстны по именамъ слѣдующія племена, жившія по берегу Понта и въ понтійскихъ горахъ, считая съ запада на востокъ: Халивы (*Χάλοις*) или Халден, Тиварины (*Τιβάρηνοι*), Мосиники (*Μοσόνιοι*), Дрилы (*Δρίλαι*), Вехиры (*Βέχηρες*), Визиры (*Βύζηρες*), Макроны (*Μάκρονες*) или Макроцефалы, Таохи (*Τάοχοι*), Колхи (*Κόλχοι*), Фасіаны (*Φασιανοί*) ³⁾.

Всѣ эти народцы представляли остатки древнихъ племенъ, жившихъ на равнинахъ, но потокомъ послѣдовательныхъ нашествій мало-по-малу отгнанныхъ на высоты горъ; тамъ, въ небольшихъ долинахъ, отдѣленные другъ отъ друга отрогами горныхъ цѣпей, какъ бы перегородками, они жили, не сообщаясь ни между собою, ни съ вѣшнимъ міромъ и укрѣпляясь болѣе и болѣе въ своей грубости; они сохраняли въ теченіе вѣковъ и свои имена и свой отличительный характеръ. Такимъ образомъ, восточныя понтійскія горы по справедливости можно назвать музеемъ ископаемыхъ національностей ⁴⁾.

¹⁾ *Heinr. Kiepert*, Lehrbuch der alten Geographie, Berlin 1878. S. 73-94.

²⁾ *Ed. Meyer*, Geschichte des Alterthums, B. I. Stuttgart 1884, S. 293.

³⁾ *Alb. Forbiger*, Handb. d. Alt. Geographie, B. II. S. 409—412. *Ed. Meyer*, Gesch. d. Alterthums, B. I, S. 293. *Ed. Meyer*, Gesch. d. Königr. Pontos, s. 10—11. *Iw. Miller*, Geographie und politische Geschichte des Klassischen Alterthums. Nördlingen. 1889, S. 248.

⁴⁾ *Reinach Th.*, Mithridate Eupator, roi de Pont. Paris 1890, p. 18.

Необходимо, впрочемъ, замѣтить, что приведеннаго перечисленія племенъ, съ одной стороны, нельзя считать даже приблизительно полнымъ, такъ какъ свѣдѣнія о жителяхъ Понта въ источникахъ ¹⁾ имѣютъ случайный и не исчерпывающій характеръ; съ другой стороны, не выяснено взаимное отношеніе этихъ названій,—являются ли всѣ они обозначеніемъ дѣйствительно отдѣльныхъ племенъ, или же нѣкоторыя изъ нихъ относятся къ однимъ и тѣмъ же племенамъ, и въ связи съ этимъ, какія изъ нихъ являются общими и какія частнѣйшими;—всѣ эти вопросы еще не разъяснены, ровно какъ не установлено точно и расселеніе понтийскихъ племенъ на побережьи Чернаго моря и въ понтийскихъ горахъ. Этимъ и объясняется значительное различіе и въ названіяхъ племенъ, населявшихъ Понтъ, и въ указаніи мѣстъ ихъ жительства въ изслѣдованіяхъ, касающихся этихъ вопросовъ.

Изъ названныхъ народностей для той части Понта, которая представляетъ особый интересъ для нашей цѣли, имѣютъ значеніе прежде всего Халивы, которыя назывались также Халдеями. Въ прибрежной полосѣ центромъ поселенія ихъ былъ городъ Фарнакія (Φαρνακία); но они были распространены и далеко въ глубь страны и жили на высотахъ Паріадра и Скидиса. Ксенофонтъ называетъ Халивовъ ²⁾ самымъ сильнымъ и воинственнымъ изъ племенъ, чрезъ области которыхъ въ Понтъ проходили греки; они жили въ укрѣпленныхъ мѣстахъ, куда снесено было и продовольствіе Халивы именно славилась у грековъ, какъ хорошіе кузнецы, и халивская сталь была извѣстна древнимъ. У нихъ не было рудниковъ въ собственномъ смыслѣ, а желѣзная руда находилась всюду въ горахъ близко къ поверхности. Руда не была богатой, и жители горъ должны были вести жизнь суровую, полную труда и лишеній. Они были вмѣстѣ съ тѣмъ и угольщиками и постоянно переносили свои хижины и кузницы съ одного мѣста на другое, лишь только въ ихъ

¹⁾ Преимущественно у *Ксенофонта*, Анавасисъ, V, 5 сл., и у *Страбона*, Географія, XII, 3. 18 сл.

²⁾ Анавасисъ, V, 7. 15—17.

непосредственной близости обнаруживался недостатокъ въ рудѣ и деревѣ. У берега жила только небольшая часть этого племени,—здѣсь Халивы занимались преимущественно рыболовством¹⁾.

На западъ отъ Термодона до р. Галиса жили Каппадокійцы (*Καππαδοκῆαι*), часть великой національности, которая населяла бассейнъ р. Ирисъ (Понтійскіе Каппадокійцы), а главнымъ образомъ возвышенность по ту сторону верхняго и средняго Галиса до Тавра (Таврская Каппадокія или Великая Каппадокія): весь перешеекъ²⁾ малоазійскаго полуострова былъ областю каппадокійскаго языка. Каппадокійцы были многочисленны и занимали въ странѣ преобладающее положеніе. Страбонъ пишетъ о нихъ³⁾: „Каппа кія состоитъ изъ нѣсколькихъ частей и претерпѣла много превратностей. Наболѣе одноязычны тѣ Каппадокійцы, которые на югѣ граничатъ съ такъ называемымъ киликійскимъ Тавромъ, на востокъ—съ Арменіей, Колхидой и съ народами, живущими между этими областями и говорящими на другомъ языкѣ, на сѣверѣ—съ Евксиномъ до устьевъ Галиса, на западѣ—съ народомъ Пафлагонцевъ, съ Галатами, занявшими Фригію, до Ликаоновъ и Киликійцевъ, населяющихъ суровую Киликію“. Такимъ значеніемъ Каппадокійцевъ въ понтійской области объясняется и то, что вся прибрежная страна носила названіе „Каппадокія у Понта“. Каппадокійцы представляли смѣшанную расу, въ составъ которой вошли самые разнообразныя элементы изъ мѣстныхъ и пришлыхъ племенъ. Каппадокійцы иногда называются Киммеріянами, потому что за р. Галисъ бѣжали и слились съ Каппадокійцами остатки Киммерійцевъ, выгнанныхъ изъ передней Азіи Лидійцами. Еще въ эпоху Понтійскаго царства среди Каппадокійцевъ сохраняли свою индивидуальность Катаоны, которые древними географами считались особымъ народомъ⁴⁾. Греки называли Каппадокій-

¹⁾ Страбонъ, XII, 3. 19.

²⁾ Страбонъ, XII, 1. 1.

³⁾ XII, 1. 1.

⁴⁾ Reinach Th., Mithridate Eupator, roi de Pont, p. 15—17.

цевъ „сирійцами“, или „бѣлыми сирійцами“ (*Λευκόσυροι*), въ отличіе отъ южныхъ бронзовыхъ сирійцевъ, изъ чего обычно заключаютъ о семитскомъ происхожденіи Каппадокійцевъ ¹⁾. Но это названіе несомнѣнно не заключаетъ въ себѣ этнографическаго содержанія: повидимому, Каппадокійцы должны быть причислены къ индо-европейскому племени, къ которому принадлежало большинство малоазійскихъ племенъ и прежде всего Фригійцы, Лидяне, Мизійцы, Карійцы ²⁾.

Населеніе понтійскихъ горъ по мѣрѣ приближенія къ Колхидѣ и Арменіи отличалось все увеличивающеюся дикостью. Страбонъ опредѣленно утверждаетъ, что все населеніе Скидиса и Паріадра совершенно дико; но всѣхъ прочихъ превосходятъ въ этомъ отношеніи эптакомиты: нѣкоторые изъ нихъ жили даже на деревьяхъ или въ башняхъ, почему древніе называли ихъ мосиниками, такъ какъ подобныя башни называются мосинами. Населеніе питалось мясомъ дичи и древесными плодами; оно нападало также на прохожихъ, спускаясь съ высей. Эптаномиты истребили три Помпеевыхъ отряда при переходѣ послѣднихъ чрезъ эти горы, потому что они приготовили на дорогахъ чаши одуряющаго меду, который доставляютъ оконечности древесныхъ вѣтвей; потомъ, напавши на людей, напившихся и потерявшихъ сознаніе, они легко одолѣли ихъ. Часть этихъ варваровъ называлась также вазирами ³⁾.

Ко всему сказанному необходимо прибавить, что, не смотря на свои природныя богатства, Понтъ не обладалъ данными, необходимыми для развитія высокой цивилизаціи: онъ былъ скрытъ въ своихъ горахъ, которыя давали свободный доступъ

¹⁾ *Reinach Th.*, Mithridate Eupator, roi de Pont, p. 16—17. *Vit. Cuinet* (La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure. Paris 1892. p. 100—101) считаетъ весьма вѣроятнымъ, что левкосирійцы были въ дѣйствительности настоящими сирійцами, пришедшими въ эту область съ Сесострисомъ, когда онъ покорилъ всю Азію до Евксинскаго Понта и наложилъ подать на эту страну.

²⁾ *Ed. Meyer*, *Gesch. d. Königr. Pontos*, S. 14—17.

³⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 18.

только на югъ малоазійскаго полуострова, откуда менѣ всего можно было ожидать чего-либо полезнаго въ этомъ отноше-
ніи, и затрудняли сношенія съ цивилизованнымъ міромъ. Понтіійскій Тавръ дѣлилъ страну на двѣ части, сообщеніе которыхъ между собою было затруднено. Рѣки, которыя должны были бы облегчать сношенія, были судоходны только въ устьяхъ. Ущелья имѣли трудные проходы и оста-
вались недоступными въ теченіе большей части года. По-
бережье Чернаго моря также не было совершенно удоб-
нымъ путемъ для внѣшнихъ благопріятныхъ вліяній: берегъ—
мало изрѣзанный, обычно скалистый, такъ какъ отроги пон-
тіійскихъ горъ обрываются у самаго моря; хорошихъ гава-
ней почти нѣтъ, и суда не могутъ быть защищены отъ го-
сподствующихъ сѣверо-западныхъ вѣтровъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, характеръ страны и составъ населенія
ея не заключали въ себѣ данныхъ для развитія ея въ качествѣ
самостоятельной политической единицы устойчиваго значенія.
Только плодородныя долины Ириса и Лика и приморская
полоса отчасти заключали въ себѣ нѣкоторыя условія
для возможности развитія; поэтому выступленіе на историче-
ское поприще Понтіійскаго царства представляется до извѣст-
ной степени явленіемъ случайнымъ, обязаннымъ, чуждымъ
для Понта элементамъ—греческимъ колонистамъ и владѣ-
тельнымъ князьямъ изъ персовъ. Досто вѣрныя извѣстія объ
историческихъ судьбахъ понтіійской области восходятъ ко вре-
мени владычества здѣсь Персовъ. Въ это время Понтіійскаго
царства еще не существовало ²⁾, а горныя племена въ Понтѣ,
изъ которыхъ источники называютъ Мосховъ, Тивариновъ,
Макроновъ, Мосиниковъ и Маровъ ³⁾, составляли отдѣльную—
девятнадцатую сатрапію. Впрочемъ, персидское владычество
никогда не достигало полной силы и въ понтіійскихъ горахъ
скоро снова было свергнуто, а нѣкоторыя горныя долины
никогда и не могли быть совершенно покорены ⁴⁾. Каппадокія

¹⁾ *Reinach Th.*, Mithidate Eupator, roi de Pont, p. 12. 13

²⁾ *Ed. Meyer*, *Gesch. d. Königr. Pontos*, S. 30—34.

³⁾ *Ed. Meyer*, *Gesch. d. Königr. Pontos*, S. 26.

⁴⁾ *Ed. Meyer*, *Geschichte des Alterthums*. 3 Bd., Stuttgart 1901, S. 109

и Пафлагонія, вмѣстѣ со всею долиною Ириса, принадлежали къ третьей сатрапіи, а область, извѣстная впослѣдствіи подъ именемъ Малой Арменіи, — къ тринадцатой.

Персидское владычество сильно отразилось на строѣ жизни понтійскихъ народовъ. Правда, Персы не выселяли насильно мѣстныхъ жителей и не преслѣдовали національныхъ обычаевъ; но они утвердили здѣсь феодальную систему въ самыхъ рѣзкихъ формахъ: почти вся земля была конфискована и потомъ распредѣлена между крупными владѣльцами, переселившимися сюда знатными персами и жрецами. Страна покрылась укрѣпленными замками, которые служили и государственными крѣпостями, и дворцами помѣщиковъ, — мелкія свободныя владѣнія исчезли. Вмѣстѣ съ тѣмъ персы способствовали и подъему благосостоянія страны, улучшая и облегчая пути сообщенія одной области съ другою ¹⁾. Вслѣдствіе этого внутренняя часть страны въ теченіе двухъ или трехъ вѣковъ была сильно проникнута персидскимъ вліяніемъ.

Персидское владычество смѣнилось македонскимъ. Впрочемъ, Александръ Великій обращалъ мало вниманія на Понтъ, и здѣсь была даже попытка образовать самостоятельное царство, предпринятая владѣтельнымъ персомъ Аріаратомъ; центромъ этого царства былъ бассейнъ р. Ириса, а резиденціей — древняя крѣпость Газіура. Однако послѣ смерти Александра Великаго македоняне обратились къ этой забытой странѣ, и Каппадокія сдѣлалась македонской сатрапіей. Во время кровавой борьбы преемниковъ Александра Македонскаго страна нѣсколько разъ была полемъ сраженій. Среди этихъ неурядицъ, которыя, конечно, не могли привлечь къ македонянамъ симпатій населенія, совершенно незамѣтно положено было основаніе Понтійскому царству.

Страбонъ сообщаетъ, что македоняне сами образовали здѣсь вмѣсто сатрапіи царство: одну часть они назвали собственною Каппадокіей, Каппадокіей при Таврѣ, а также Великой Каппадокіей, а другую часть — Понтомъ или Каппадокіей

¹⁾ *Reinach Th.*, Mithridate Eupator, roi de Pont, p. 23—24.

у Понта ¹⁾). Однако къ извѣстіямъ о древнѣйшемъ Понтійскомъ царствѣ, уже существовавшемъ или возникшемъ во времена владычества персовъ, необходимо относиться съ большою осторожностью, такъ какъ въ нихъ несомнѣнны слѣды позднѣйшихъ прикрасъ: понтійскіе цари имѣли большой интересъ придать своему господству видъ законности и отодвинуть его въ возможно древнѣйшее время, а своему роду сообщить блескъ древняго и благороднаго происхожденія. Списки древнѣйшихъ царей несомнѣнно сфабрикованы въ позднѣйшую эпоху въ династическихъ интересахъ официальными исторіографами Аріарата и Митридатовъ. Впрочемъ, въ извѣстіяхъ о происхожденіи понтійскихъ царей согласія не наблюдается. еще во времена Полибия они выдавали себя просто за потомковъ одного изъ семи персовъ; но позднѣе они вставили въ свою генеалогію Кира и Дарія ²⁾).

Твердо засвидѣтельствованъ фактъ, что организаторомъ или основателемъ Понтійскаго царства въ собственномъ смыслѣ былъ Митридатъ (Митрадатъ) I, сынъ князя Митридата Кіосскаго, въ Пропонтидѣ, получившій поэтому имя ὁ Κτίστης—Основатель. Онъ воспользовался замѣшательствами, вызванными войнами діадховъ, и пришелъ въ Понтъ только съ шестью всадниками; но его могущество возрастало такъ быстро, что онъ скоро сдѣлался обладателемъ пафлагонскихъ и каппадокійскихъ областей на обоихъ берегахъ Галиса и въ 296 году до Р. Хр. уже могъ принять титулъ царя. Этотъ годъ былъ началомъ понтійской эры. Митридатъ I умеръ въ 266 году. За нимъ слѣдовали: его сынъ Аріобарзанъ (266—250 гг.), Митридатъ II (ум. ок. 210 г.), Митридатъ III (ум. ок. 190 г.), Фарпакъ (ум. въ 170 г.), Митридатъ IV (ум. ок. 150 г.), Митридатъ V Еввергетъ (ум. въ 120 г.) и Митридатъ VI Евпаторъ или Великій (121—63 гг.). Всѣ эти понтійскіе цари отличались большою энергіей и сильно развитой жаждой власи. Внѣшняя политика Митридатовъ заключалась въ простомъ правилѣ: хранить то, что имѣютъ, и брать то, чего не имѣютъ. Для достиженія еди-

¹⁾ Страбонъ, XII, г. 4

²⁾ Ed Meyer, Gesch. d. Königr. Pontos S 32—33

ной поставленной ими себѣ цѣли — территориальнаго увеличенія владѣній — они считали хорошими всякія средства: правильную войну, неожиданное нападеніе во время мира, покупку, присвоеніе, бракъ и т. п.

Зародившись на берегахъ Галиса, Понтійское царство постепенно расширялось преимущественно на востокъ по берегу Чернаго моря, хотя и невозможно опредѣлить, какъ далеко простирались завоеванія понтійскихъ царей въ область племенъ понтійскихъ горъ.

Наибольшихъ размѣровъ и высшей степени могущества Понтійское царство достигло при Митридатѣ VI, самомъ энергичномъ, настойчивомъ и честолюбивомъ изъ всѣхъ понтійскихъ царей. Онъ включилъ въ составъ своего царства Малую Арменію и Колхиду и такимъ образомъ объединилъ подъ своею властью всѣ малоазійскія области, которыя составляли Понтъ въ самомъ широкомъ значеніи этого термина¹⁾. Кромѣ того, онъ овладѣлъ почти всѣмъ сѣвернымъ побережьемъ Чернаго моря до Дуная. Увеличивши болѣе чѣмъ вдвое свое царство и свои доходы и приготовивши достаточное количество войска, Митридатъ рѣшилъ повести дальнѣйшія завоеванія въ западной части Малой Азіи. Можетъ быть, онъ рассчитывалъ, что Римляне, до сихъ поръ не обращавшіе вниманія на его завоеванія на востокъ и на сѣверѣ, не станутъ ему на пути въ этомъ направленіи, а можетъ быть онъ полагался и на свои силы. Митридатъ попытался прежде всего утвердиться въ Пафлагоніи и затѣмъ въ Галатіи (ок. 102 г. до Р. Хр.); особенно же его привлекала Великая Каппадокія, на которую уже отецъ его заявлялъ притязанія, а скоро затѣмъ, онъ вмѣшался и въ дѣла Вифиніи. Но Римляне противостояли всѣмъ попыт-

¹⁾ *Страбонъ* (XII, 3. 1) говоритъ, что Митридатъ Евпаторъ владѣлъ страной, границей которой служилъ Галисъ до Тивариновъ и Армянъ, а также мѣстностями по сѣ стороны Галиса до Амастриды и нѣкоторыхъ частей Пафлагоніи; онъ присоединилъ съ западной стороны морской берегъ до Иракліи, а съ противоположной стороны — мѣстности до Колхиды и Малой Арменіи, соединивши и ихъ съ понтійскимъ царствомъ.

камъ Митридата и не позволили ему никакихъ завоеваній въ передней Азіи. Произошло столкновение между Понтійскимъ царемъ и Римомъ. Война длилась съ 89 по 63 г. до Р. Хр. Сначала успѣхъ былъ на сторонѣ Митридата, но затѣмъ перевѣсъ постепенно стали брать римляне, и когда руководство военными дѣлами въ Малой Азіи было ввѣрено Помпею, получившему неограниченныя полномочія, война была скоро закончена. Митридатъ бѣжалъ въ Воспорское царство, сталъ тамъ готовиться къ новой войнѣ, создавалъ планъ вторженія въ Италію, но войска отказались повиноваться ему. Въ Пентикапѣѣ, резиденціи Митридата, поднялъ противъ него возстаніе его сынъ Фарнакъ. Войска перешли на сторону послѣдняго, и престарѣлый царь вынужденъ былъ покончить жизнь самоубійствомъ ¹⁾ (въ 63 г. до Р. Хр.). Фарнакъ немедленно послѣ этого заключилъ миръ съ Римлянами.

Съ гибелью Митридата окончилась самостоятельность Понтійскаго царства. Но только часть его была присоединена Помпеемъ въ 65 г.—еще до смерти Митридата VI—къ римскимъ владѣніямъ въ качествѣ римской провинціи, именно западная часть Понтійскаго царства, т. е. пафлагонское побережье отъ р. Галиса; эта область была соединена съ Виеиніей подъ названіемъ *Bithynia et Pontus* или *Bithynia Pontus*. Впрочемъ, обѣ части провинціи, хотя соединены были подъ властью одного намѣстника, удерживали и въ администраціи нѣкоторую самостоятельность: Виеинія имѣла митрополіей Никомидію, а отъ Pontica—Амастриду, гдѣ происходило и *Κοινὸν τοῦ Πόντου* ²⁾. Области, лежащія къ

¹⁾ *Ben. Niese*, Grundriss der römischen Geschichte nebst Quellenkunde. 3. Aufl. München 1906, S. 172 ff., 193 ff. Русск. переводъ съ 4-го нѣмецкаго изданія, подъ редакціей М. И. Ростовцева: *Б. Ниезе*, Очеркъ римской исторіи и источниковѣдѣнія. Спб. 1910, стр. 255 сл., 284 сл. Подробный обзоръ расширенія владѣній Митридата и войны его съ Римомъ см. у *Reinach Th.*, *Mithridate Eupator, roi de Pont*, p. 301—413.

²⁾ *S. Marquardt*, *Römische Staatsverwaltung*. I B. ² Leipzig 1881 (въ *Handbuch der römischen Altertümer* von J. Marquardt und Th. Mommsen. B. IV), S. 349—355.

востоку отъ Галиса, были раздѣлены Помпеемъ на много частей, которыя образовали самостоятельныя владѣнія преимущественно подѣ управленіемъ мѣстныхъ царьковъ, воевавшихъ въ союзѣ съ нимъ. Фарнакъ, сынъ Митридата, долженъ былъ довольствоваться воспорскимъ царствомъ. Команы управлялись жрецомъ; Газелонитида и Понтійская Арменія были подарены Дефурату, галатійскому царю. Впрочемъ, устойчивости въ этомъ дѣленіи не было; перемѣны здѣсь слѣдовали такъ быстро, что не представляется возможнымъ прослѣдить ихъ въ подробностяхъ. „Вислѣдствіи“,—говоритъ Страбонъ ¹⁾,—„римскіе вожжи производили все новыя и новыя дѣленія страны, назначали новыхъ царей и князей, одни города освобождали, другіе подчиняли князьямъ, третьи оставляли подѣ властью римскаго народа“.

Въ 39 г. до Р. Хр. Антоній возстановилъ Понтійское царство и отдалъ его сначала Дарію, сыну Фарнака и внуку Митридата, а потомъ, въ 38 или 37 г. до Р. Хр., Полемону, сыну знаменитаго лаодикійскаго ритора Зенона. Онъ получилъ сначала Киликію, черезъ нѣсколько лѣтъ Понтійское царство, а въ 33-мъ году и Малую Арменію. При Августѣ онъ былъ утвержденъ царемъ Понта и въ 14-мъ году получилъ и Воспоръ ²⁾. Полемонъ положилъ начало династіи, которая управляла Понтомъ до 63 г. по Р. Хр.

Въ 7 г. до Р. Хр. къ имперіи присоединена была дальнѣйшая область Понтійскаго царства, занимавшая небольшую часть морского берега непосредственно къ востоку отъ Понта, раньше входившаго въ составъ провинціи *Bithynia et Pontus*, съ *Θεμισκπρο* и *Φαναγορίей* и вмѣстѣ съ большимъ пространствомъ земли внутри страны на югъ и юго-западъ, съ двумя важными внутренними городами—*Амасіей* и *Понтійскими Команами*. Этотъ округъ былъ соединенъ съ провинціей *Галатіей* и получилъ наименованіе *Га-*

¹⁾ XII, 3. 1.

²⁾ *Dio Cass.*, *Historia Romana* (ed. Urs. Ph. Boissevain, Berolini 1898), XLIX, 25; XLIX, 33-34; LIII, 25; LIV, 24.

литійскаго Понта (Pontus Galaticus). Вся остальная или: восточная часть прежняго Понта, съ приморскимъ городомъ Полемоніемъ (Сида) и Зилой, Неокесаріей и Севастіей (Мегалополемъ)—внутри страны, была оставлена внѣ имперіи, какъ вассальное царство подѣ властью наслѣдниковъ Полемона. Когда Полемонъ I умеръ (8/7 г. до Р. Хр.), ему наслѣдовала вторая его жена Пиеодорида, по крайней мѣрѣ до 19 г. по Р. Хр.,—она была дочь Антонія и, слѣдовательно, внучка триумвира Антонія; послѣ нея власть перешла къ Полемону II, внуку Полемона I отъ дочери Трифены, извѣстной по апокрифическимъ „Дѣяніямъ Павла и Ѳеклы“ (гл. 36),¹⁾ который былъ сначала царемъ Понта и Воспора, а съ 41 года—одного Понта.

Въ 68 г. по Р. Хр. правительство Нерона пришло къ заключенію, что области Понтійскаго царства поднялись на такой уровень мира и порядка, что могутъ быть включены въ составъ имперіи. Новая полоса изъ прежняго Понтійскаго царства, простиравшаяся на берегу отъ Термодона до города Китіоры, была присоединена къ Галатіи и получила названіе Полемонова Понта (Pontus Polemoniacus), въ отличіе отъ прежняго—Галатійскаго Понта. Важнѣйшими городами Полемонова Понта были Зила и Неокесарія. Оставшаяся послѣ этого восточная половина царства Полемона была присоединена къ Каппадокіи и получила названіе Каппадокійскаго Понта (Pontus Sarpadocicus). Главнымъ городомъ Каппадокійскаго Понта былъ Трапезундъ. Такое соединеніе областей продолжалось до 106 г. по Р. Хр. Когда, затѣмъ, при Траянѣ произведено было новое распредѣленіе, то Галатійскій Понтъ, Полемоновъ Понтъ, Каппадокійскій Понтъ и Малая Арменія были причислены къ Каппадокіи²⁾. Въ даль-

¹⁾ Подробности см. у *Th. Mommsen'a*, *Ephemeris epigraphica*, II, 250 - 263. *W. M. Ramsay*, *The Cities and Bishophrics of Phrygia* Vol. I. 1, Oxford 1895, p. 42—46. *А. Оршниковъ*, Пиеодорида и ея родъ въ Понтійскомъ царствѣ—въ „Извѣстіяхъ Таврической Ученой Архивной Комиссіи“, № 34, Симферополь 1902. стр. 1—17.

²⁾ Подробнѣе см. у *J. Marquardt'a*, *Römische Staatsverwaltung* S. 359—363.

нѣйшей исторіи II и III вѣка Pontus Galaticus, Polemoniacus и Cappadocicus сохраняютъ свои имена и разсматриваются для административныхъ цѣлей, какъ различные области обширной провинціи Каппадокіи, въ составъ которой они входили, съ своими главными городами—Амасіей, Неокесаріей и Трапезундомъ. Такое дѣленіе сохранялось до реорганизациі провинціальной системы, произведенной Діоклеціаномъ около 295 г., когда понтіійскія области были совершенно перестроены, при чемъ Pontus Polemoniacus однако сохранялъ свое названіе, хотя и былъ уменьшенъ въ своихъ размѣрахъ.

Такимъ образомъ, съ 63 г. по Р. Хр. и до конца III вѣка необходимо различать четыре Понта: а) область къ западу отъ Галиса, съ именемъ Понта соединенную въ одну провинцію съ Виѳиніей; б) Понтъ Галатійскій—къ востоку отъ Галиса; за нимъ в) Понтъ Полемоновъ и, наконецъ, г) Понтъ Каппадокіійскій. Это различіе всегда необходимо имѣть въ виду при оцѣнкѣ относящихся къ этому времени извѣстій, особенно касающихся распространенія христіанства въ этихъ областяхъ.

Во внутреннихъ частяхъ древняго Понта населенію жило въ деревняхъ, которыя разрастались до объема городовъ, какъ Команы и Зила, но которыя не имѣли городского устройства. Замѣчательно, что равнина въ области Амасіи носила названіе Хиліокомеской ¹⁾. Цари понтіійскіе строили всюду крѣпости и замки, въ которыхъ они прятали свои сокровища и которые въ случаѣ нападенія враговъ или народнаго возмущенія служили мѣстомъ убѣжища и опорными пунктами для войска. Страбонъ сообщаетъ, что на горномъ хребтѣ Паріадра сооружено было много казнохранилищъ; сюда бѣжалъ Митридатъ VI, преслѣдуемый Помпеемъ. Имъ же сооружено было въ Малой Арменіи семьдесятъ пять укрѣпленій, въ которыя онъ положилъ большую часть своихъ сокровищъ ²⁾. Какъ устроены были болѣе зна-

¹⁾ Страбонъ, XII, 3. 39.

²⁾ XII, 3. 28.

чительныя крѣпости, объ этомъ достаточныя свѣдѣнія даетъ Страбонъ, который такъ описываетъ свой родной городъ Амасію: „Амасія, наша родина, расположена въ глубокомъ большомъ ущельѣ, чрезъ которое протекаетъ рѣка Ирисъ. Съ помощью искусства и по самой природѣ городъ нашъ устроенъ очень хорошо и можетъ исполнять вмѣстѣ съ назначеніемъ города и назначеніе крѣпости. Это—высокая, кругомъ отвѣсная скала, обрывающаяся къ рѣкѣ; она имѣетъ съ одной стороны стѣну на краю рѣки, у которой расположенъ городъ, а съ другой стороны другую стѣну, съ обѣихъ сторонъ доходящую до горныхъ вершинъ; послѣднихъ числомъ двѣ,—онѣ срослись между собою и представляютъ прекрасныя башни. Въ этихъ предѣлахъ есть царскіе дома и гробницы. Вершины имѣютъ очень узкій перешеекъ, съ обѣихъ сторонъ имѣютъ отъ пяти до шести стадій высоты, если взбираться на гору отъ рѣки или отъ предмѣстій, а отъ перешейка до вершины остается путь въ одну стадію, крутой, превосходящій всякія усилія. Городъ, кромѣ того, имѣетъ внутри воду, которая не можетъ быть приостановлена, потому что проведено два подземныхъ хода—одинъ къ рѣкѣ, другой къ перешейку. Черезъ рѣку перекинута мосты: одинъ ведетъ отъ города къ предмѣстью, а другой—отъ предмѣстья къ окрестностямъ, потому что у этого послѣдняго мѣста кончается гора, лежащая за скалою“¹⁾. Въ такомъ же родѣ была и крѣпость возлѣ Кавиры. Страбонъ пишетъ: „тутъ есть такъ называемые Новое мѣсто, скала, самою природою укрѣпленная, отвѣсная, отстоящая отъ Кавиры меньше, чѣмъ на двѣсти стадій. На вершинѣ ея имѣется ключъ, выбрасывающій много воды, а у основанія рѣка и глубокой оврагъ. Высота скалы надъ углубленіемъ чрезвычайная, благодаря чему скала не можетъ быть взята непріателемъ. Кромѣ того, она замѣчательно укрѣплена стѣнами, не считая того, что скрыто Римлянами. Вся окрестность ея покрыта лѣсомъ, гориста и безводна до такой степени, что войско не можетъ расположиться лагеремъ

¹⁾ XII, 3. 39.

на пространствѣ ста пятидесяти стадій¹⁾. Дѣдъ Страбона передалъ римскому полководцу Лукуллу, предшественнику Помпея, пятнадцать укрѣпленій²⁾. Такихъ укрѣпленій въ понтійскихъ горахъ было множество, и они придавали особый отпечатокъ жизни всей страны.

Кромѣ укрѣпленій, нѣкоторые населенные пункты, получили преимущественное значеніе по сравненію съ другими исключительно въ силу своего богослужебнаго и религіознаго назначенія; таковы, напр., Понтійскія Команы, Кавира и Зила. Вообще же отсутствіе городского устройства является характерною особенностью первоначальной, нетронутой культурой жизни этой страны³⁾.

Развитіе городовъ началось на побережьи Чернаго моря, гдѣ они основаны были греческими колонистами. Берега Чернаго моря, особенно южные, очень рано начали привлекать греческихъ купцовъ, которые вывозили добываемое въ понтійскихъ горахъ Халивами и Тиваринами желѣзо (халивская сталь) и серебро, вели торговлю рабами и стремились приобрести рынки и внутри страны. Такимъ образомъ, изъ торговыхъ сношеній развилась колонизація, въ результатъ чего Πόντος Ἀξενος—„негостепріимное море“—получилъ наименованіе Πόντος Εὔξενος—„гостепріимное море“, берега котораго въ VII и VI в.в. до Р. Хр. покрылись цвѣтущими поселеніями⁴⁾. Эти греческіе купцы явились проводниками греческой культуры, способствуя колонизаціи края и устройству здѣсь городовъ. Главными носителями колонизаціи въ этихъ странахъ были милетяне. Древнѣйшимъ и важнѣйшимъ городомъ, основаннымъ ими (въ 630 г. до Р. Хр.), былъ Синопъ. Онъ сдѣлался богатымъ торговымъ городомъ, пользовавшимся самостоятельностью. При

¹⁾ XII, 3. 31.

²⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 33.

³⁾ *Em Kulm*, Die städtische und bürgerliche Verfassung des Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians. II. Theil. Leipzig 186 S. 246.

⁴⁾ *Meyer Ed.*, Geschichte des Altertums, 2 Bd. Stuttgart 1893 S. 145

Митридатъ Евпаторъ, который здѣсь родился, Синопъ сдѣлался главной резиденціей понтійскихъ царей и вслѣдствіе этого сильно возросъ, обстроился и украсился. Лукуллъ взялъ Синопъ и разграбилъ. Во времена Страбона Синопъ былъ еще большимъ, красивымъ и хорошо укрѣпленнымъ городомъ, съ двумя хорошими гаванями по обѣимъ сторонамъ полуострова, на которомъ онъ расположенъ. Но значеніе его постепенно падало¹⁾. Синопъ былъ также и торговымъ портомъ для внутреннихъ областей страны.—у него начиналась торговая дорога въ Каппадокію и къ Евфрату. Но Синопъ былъ не только коммерческимъ центромъ, но и просвѣтительнымъ,—онъ имѣлъ свои портки и свою гимназію, въ немъ процвѣтали науки и искусства. Синопъ въ свою очередь явился основателемъ цѣлаго ряда колоній по берегу Чернаго моря въ области дикихъ понтійскихъ племенъ, каковы: Котіоры—колонія и факторія въ Полемоновомъ Понтѣ, въ области Тивариновъ, Керасундъ и Трапезундъ. Послѣдній приобрѣлъ особенное значеніе при римскомъ владычествѣ, такъ какъ онъ представлялъ собою исходный пунктъ для относительно легчайшей дороги отъ побережья чрезъ переваль Паріадра, непосредственно у города поднимающагося до 2600 футовъ, въ армянскую возвышенность. При Траянѣ Трапезундъ сдѣлался главнымъ городомъ Каппадокійскаго Понта. Кромѣ названныхъ, на понтійскихъ берегахъ расположены были слѣдующіе города: 1) Амистъ, основанный милетянами или фокійцами,—возвысился особенно со времени Митридата Евпатора, который имѣлъ въ немъ свой дворецъ и часто проживалъ въ немъ; онъ построилъ въ городѣ храмы и значительно увеличилъ его сооруженіемъ новой части города, названной Евпаторіей. Амистъ былъ сильно укрѣпленъ. Онъ былъ городомъ красивыхъ зданій и изящнаго языка. 2) Полемоній, основанный въ позднѣйшее время царемъ Полемономъ. 3) Фарнакія—въ Полемоновомъ Понтѣ; городъ основанъ, вѣроятно, Фарна-

¹⁾ *Страбонъ*, XII, 3. II. *Forbiger Alb*, Handb. b. alt. *Geographie* B. II, S. 402—404.

комъ, дѣдомъ Митридата Великаго. 4) Апсаръ, вѣроятно, одинъ изъ древнѣйшихъ греческихъ городовъ на берегу Понта при устьѣ рѣки того же имени.

Внутри страны началъ основывать города, съ греческимъ характеромъ, уже Митридатъ VI, — онъ понималъ важное значеніе ихъ для насажденія культуры въ своемъ царствѣ. Но самый сильный толчекъ ихъ развитію далъ Помпей: онъ основалъ на востокѣ тридцать девять городовъ и создалъ такимъ образомъ центры греко-римской цивилизаціи къ этой странѣ безъ городовъ, — значительная часть ихъ приходится на Понтъ. Страбонъ называетъ пять городовъ Понта, возведенныхъ въ этотъ рапгъ Помпеемъ: а) Магнополь при сліянніи рѣкъ Ириса и Лика, — здѣсь былъ уже городъ, названный основателемъ его Митридатомъ VI — Евпаторіей; Помпей, нашедши городъ выстроеннымъ наполовину, расширилъ его предѣлы, прибавилъ жителей и назвалъ его Магнополемъ ¹⁾; б) Кавиру — крѣпость, гдѣ Митридатъ VI хранилъ свои сокровища; Помпей обратилъ ее въ городъ и переименовалъ въ Диосполь; Пиеодорида расширила городъ и назвала Севастіей; в) Зилу, которую древніе цари рассматривали не какъ городъ, а какъ святилище персидскихъ божествъ, — Помпей назвалъ ее городомъ ²⁾; 2) Мегалополь, на границѣ Каппадокіи и Малой Арменіи, позднѣе получившій названіе Севастіи; д) Неаполь, превращенный въ городъ изъ деревни Фазимонъ ³⁾. Кромѣ этихъ городовъ, необходимо назвать: 1) Амасію, сильно укрѣпленный городъ на обѣихъ гористыхъ сторонахъ р. Ириса, о которомъ уже было сказано раньше. Амасія, въ виду выгоднаго положенія, какъ крѣпости, сначала была резиденціей Митридата VI, затѣмъ во время римскаго владычества при Домитіанѣ она сдѣлана была свободнымъ городомъ, а позднѣе — главнымъ городомъ Галатійскаго Понта; 2) Газіуру на Ирисѣ, къ юго-востоку отъ Амасіи, — укрѣпленный городъ и резиденцію первыхъ понтийскихъ царей, — ко времени Страбона онъ уже былъ

¹⁾ XII, 3. 30.

²⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 31.

³⁾ *Страбонъ*, XII, 3. 34.

разрушенъ; 3) Понтіискія Команы—древній, богатый и знаменитый городъ Галатійскаго Понта въ верхней долинѣ р. Ириса, которая протекала посрединѣ города, значительный торговый пунктъ для купцовъ изъ Арменіи; эти Команы въ отличіе отъ одноименнаго города въ Каппадокіи назывались Понтіискими. Но особенно Команы были знамениты храмомъ мѣстной богини, которая имѣла святилище и въ Команахъ Каппадокійскихъ ¹⁾. Но для насъ особенно важное значеніе имѣетъ родина и мѣсто епископскаго служенія св. Григорія Чудотворца—расположенный въ параллельной долинѣ р. Лика городъ *Неокесарія*.

Городъ Неокесарія, нынѣшній Никсаръ, находится на правой сторонѣ Лика, въ складкѣ горы, открытой на обширную равнину, чрезъ которую протекаетъ р. Ликъ, выходящій изъ лѣсистыхъ горъ. Въ глубинѣ тѣнистой долины стремительно низвергается потокъ, на которомъ теперь расположены мельницы и который приводитъ въ движеніе колеса гидравлическихъ сооруженій, орошающихъ сады и огороды. Посрединѣ покрытаго зеленью оврага возвышается каменистый хребетъ, составляющій акрополь Неокесаріи. Онъ увѣнчанъ развалинами большой и сильной крѣпости. Близость къ морю, въ связи съ возможностью перевозки чрезъ невысокій въ этомъ мѣстѣ Тавръ, создавала большія удобства для развитія торговли. Портомъ для Неокесаріи служилъ въ древности Полемоній. Св. Григорій Нисскій въ похвальномъ словѣ св. Григорію Чудотворцу пишетъ: „я не думаю искать славы великаго во свитыхъ въ томъ, что страна его изобилуетъ плодами, или что городъ украшенъ строеніями, или что сосѣднимъ моремъ отовсюду въ изобиліи привозятся товары“ ²⁾. Благодаря такому положенію, городъ естественно предназначенъ былъ сдѣлаться торговымъ пунктомъ и крѣпостью и получить важное значеніе въ административномъ управленіи страны: „по общему суду народа,—говоритъ св. Григорій Нисскій,—какъ бы нѣкоторою главою всѣхъ дру-

¹⁾ *Forbiger Alb.*, Handb. d. alt. Geographie, B. II, S. 426—429.

²⁾ *Migne PGr.* t. 46, col. 897; русск. пер. ч. 8, стр. 132.

гихъ окрестныхъ городовъ сдѣлался (отечественный) городъ великаго Григорія, который одинъ знаменитый царь, державшій власть у Римлянъ, по имени Кесарь, плѣнившійся этою мѣстностью и полюбивъ ее, призналъ достойнымъ городъ ея назвать, по своему имени, Неокесаріей“ ¹⁾

Какъ видно, опредѣленности въ приведенныхъ словахъ св. Григорія Нисскаго нѣтъ, и на основаніи ихъ не представляется возможнымъ установить, при какомъ императорѣ городъ получилъ наименованіе Неокесаріи и какъ онъ назывался раньше. Что это названіе познѣйшаго — императорскаго времени, это само собою понятно. Неокесарія упоминается Плиніемъ ²⁾, но неизвѣстна еще Страбону. Такимъ образомъ, названіе города Неокесаріей должно отнести къ промежутку между двумя названными писателями. Съ другой стороны, весьма трудно допустить, чтобы городъ и появился только въ это время. Отсюда возникаетъ вопросъ, съ какимъ древнѣйшимъ городомъ можетъ быть отождествлена Неокесарія. Въ настоящее время признается въ высшей степени вѣроятнымъ, что Неокесарія есть новѣйшее названіе старой Кавиры, которая, по описанію Страбона ³⁾, была расположена на склонѣ Паріадра, стадій на полтораста южнѣе Магнополя, насколько Амасія западнѣе Магнополя. Въ Кавирѣ былъ царскій дворецъ Митридата, сооружены были водяныя мельницы, звѣрницы, а вблизи жили дикіе звѣри и были рудники. Кавира была обращена Помпеемъ въ городъ и переименована въ Діосполь; а Пнеодорида расширила городъ, назвала Севастіей и имѣла въ немъ свою резиденцію. Положеніе Неокесаріи и сохранившіяся въ немъ развалины представляютъ поразительное сходство съ тѣмъ, что сообщается Страбономъ о Кавирѣ.

Во время войнъ Митридата VI съ римлянами Кавира получила важное значеніе въ его операціяхъ въ этой

¹⁾ Св. Григорія Нисскаго „Слово о жизни св. Григорія Чудотворца“: Migne PGr. t. 46, col. 897; русскій переводъ, ч. 8, стр. 131—132.

²⁾ Naturalis Historia, ed. L u d. Janus, Lipsiae 1854, VI, 3.

³⁾ XII, 3. 30—31.

части Понта: построенная здѣсь крѣпость должна была господствовать надъ ушельемъ и надъ всей богатой и плодородной равниной,—слѣдовательно, на лицо были всѣ необходимыя условія, чтобы сдѣлать это мѣсто резиденціей царя Митридата. Далѣе, Кавира находилась въ 150 стадіяхъ на юго-востокъ отъ соединенія Лика съ Ирисомъ и въ восточной оконечности равнины Фанаріи, на пути въ Арменію, недалеко отъ Лика, на правомъ берегу его, такъ какъ Митридатъ перешелъ чрезъ рѣку на равнину, когда онъ выступилъ противъ Лукулла, и не далеко отъ Команъ, куда онъ отступилъ послѣ неудачи. Нельзя представить положенія, которое бы лучше удовлетворяло всѣмъ этимъ условіямъ, чѣмъ Неокесарія. Кромѣ того, отъ соединенія Лика и Ириса и вверхъ по Лику въ разстояніи, указанномъ Страбономъ, не обнаружено никакихъ слѣдовъ древняго города, кромѣ Неокесаріи. Наконецъ, нельзя игнорировать и того факта, что Кавира вмѣстѣ съ позднѣйшими ея наименованіями Діосполемъ и Севастіей ни однимъ изъ писателей не упоминается вмѣстѣ съ Неокесаріей, и всѣ эти названія исчезаютъ, лишь только городъ называется этимъ послѣднимъ именемъ ¹⁾.

Кавира, бывшая одной изъ резиденцій Митридата VI, затѣмъ сдѣлалась резиденціей Полемона, и здѣсь построенъ былъ царскій дворецъ. Подъ римскимъ владычествомъ съ 63 г. Неокесарія сдѣлалась митрополіей не только Полемонова Понта, но и Понта Галатійскаго. Въ Неокесаріи происходили собранія *κοινόν*, составленнаго изъ представителей Неокесаріи, Зилы, Севастіи, Амасіи, Севастополя и Команъ, и такимъ образомъ Неокесарія являлась административнымъ центромъ не одного только Полемонова Понта. Со времени св. Григорія Чудотворца Неокесарія дѣлается и центромъ, христіанской проповѣди во внутреннихъ областяхъ Понта.

¹⁾ *Hamilton Will., Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia, with some Account of their Antiquities and Geology. I—II. London 1842, p. 346—347. D. G. Hogarth and I. A. R. Munro, Modern and ancient Roods in eastern Asia Minor. London 1893, p. 732.*

Греческія колоніи на понтійскомъ побережьи явились центрами, откуда греческая колонизація получала постоянное питаніе для своего дальнѣйшаго распространенія и откуда греческая культура постепенно стала проникать внутрь этой дикой страны. Вліянію греческой культуры въ значительной степени содѣйствовало и то обстоятельство, что понтійскіе князьки, а затѣмъ и цари уже очень рано пришли въ соприкосновеніе съ греческой культурой. Для Митридатовъ эллинизмъ былъ въ нѣкоторомъ родѣ семейной традиціей. Уже Митридатъ Основатель былъ совершенный эллинистъ; чистѣйшій филлеллинъ. Его преемники слѣдовали его примѣру. Дворъ понтійскихъ царей былъ скоро эллинизированъ подъ вліяніемъ македонскихъ принцессъ: Митридатъ II и Митридатъ V Еввергетъ были женаты на дочеряхъ Селевкидовъ, и съ того времени, если сыновья продолжали называться Митридатами и Фарнаками, то дочери часто принимали греческія имена (напр., Лаодика). Придворный штатъ составляли македоняне. Официальнымъ языкомъ былъ языкъ греческій: монеты Митридатовъ не знаютъ другого языка. Въ царствованіе Митридата VI многія селенія внутренняго Понта, какъ Команы, Кавира, Газіура, Пимолиса, не считая уже Амасіи и Лаодикии, чеканятъ монеты съ эллинскими изображеніями и надписями. Самъ Митридатъ VI получилъ греческое воспитаніе и былъ любителемъ музыки и греческихъ игръ; онъ, какъ и его отецъ Митридатъ Еввергетъ, посылалъ дары на Делосскую гимназію, и здѣсь, кажется, существовало, названное по имени Митридата VI, общество евпатористовъ. Вообще понтійскіе цари никогда не выступали въ качествѣ мѣстныхъ національныхъ властителей и не становились во главѣ національной реакціи противъ эллинизма; да въ понтійскомъ царствѣ не могло быть и рѣчи о національномъ чувствѣ и национальной жизни: въ немъ были соединены различнѣйшія національности, а важнѣйшая часть страны, именно ея берега — находились въ рукахъ греческихъ городовъ. Такимъ образомъ, греческая культура съ самаго начала нашласамый широкій доступъ въ Понтъ, и греческій языкъ мало-по-малу сталъ распространяться и во внутренней части

страны ¹⁾. Но Митридатъ VI и прямо много содѣйствовалъ распространенію и укрѣпленію въ царствѣ греческой цивилизаціи: онъ привлекалъ къ себѣ на службу сотни грековъ всякаго происхожденія и разныхъ профессій; при его дворѣ, во время расцвѣта его политическаго могущества, собирались всѣ недовольные владычествомъ римлянъ. Кромѣ того, Митридатъ понималъ, какое вліяніе можетъ оказать общественный геній эллиновъ на его страну, едва только вступившую на путь развитія: онъ основывалъ во внутренней части Понта новые греческіе города или покровительствовалъ эллинизации старыхъ селеній. Въ прекрасной равнинѣ Фанарін, при сліяніи Ириса и Лика онъ основалъ городъ, названный по его имени Евпаторіей ²⁾. Въ его царствованіе Амасія сдѣлалась совершенно греческимъ городомъ. Родословная знаменитаго географа Страбона, уроженца этого города, даетъ намъ весьма цѣнное свидѣтельство о томъ, что греки посредствомъ браковъ смѣшивались съ мѣстнымъ населеніемъ, и это было однимъ изъ важныхъ факторовъ въ постепенномъ измѣненіи культурнаго облика страны: среди его предковъ были греки, уроженцы Амиса, одинъ персъ и одинъ пафлагонянинъ ³⁾.

Съ распространеніемъ римскаго владычества на востокъ вмѣстѣ съ греческимъ вліяніемъ, по его слѣдамъ и отчасти параллельно съ нимъ, начинается и римское вліяніе. Однимъ изъ дѣйствительныхъ средствъ распространенія этого вліянія была колонизация, которая, впрочемъ, вслѣдствіе значительной убыли населенія во время непрерывныхъ войнъ, могла развиваться только въ весьма слабой степени. Больше значенія для романизации востока имѣло широко практиковавшееся дарованіе правъ римскаго гражданства, съ которымъ само собою соединялось требованіе *scire latine*: извѣстно, что императоръ Клавдій лишилъ римскаго гражданства одного знатнаго ликійца, который не понималъ обра-

¹⁾ *Meyer Ed.*, *Gesch. d. Königr. Pontos*, s. 62—67; *Reinach Th.*, *Mithridate Eupatore, roi de Pont.* p. 35—36.

²⁾ *Страбонъ*, XII, 3 30.

³⁾ *Reinach Th.*, *Mithridate Eupator, roi de Pont.* p. 248—249

щенного къ нему его вопроса на латинскомъ языкѣ, причемъ объяснилъ, что не можетъ быть римскимъ гражданиномъ тотъ, кто не понимаетъ языка Рима ¹⁾. Далѣе, римскій гражданинъ, гдѣ бы онъ ни жилъ, естественно вынуждался знакомиться съ римскимъ правомъ, которое постепенно проникало во всѣ области римскаго государства, такъ что уже въ началѣ II-го вѣка по Р. Хр. римскіе принципы господствовали въ правѣ провинцій, подавляя и вытѣсняя мѣстное право. Такъ какъ знаніе римскаго права непременно требовалось отъ всякаго, кто хотѣлъ сдѣлать карьеру на государственной службѣ, то само собою понятно, что изученіе спеціально римской юриспруденціи дѣлало быстрые успѣхи, и такимъ путемъ духъ римскаго права проникалъ въ самыя отдаленныя области государства. Языкъ римскаго права всюду оставался латинскимъ, и кто изъ грековъ или восточныхъ хотѣлъ заняться изученіемъ права въ Римѣ или въ знаменитой юридической академіи въ Виритѣ, тотъ долженъ былъ предварительно изучить латинскій языкъ. Этотъ фактъ, какъ увидимъ ниже, имѣлъ важное значеніе и въ судьбѣ св. Григорія Неокесарійскаго. Носителями и распространителями латинскаго языка на востокъ въ извѣстной степени были и римскія войска, а также и купцы.

Въ результатъ воздѣйствія всѣхъ этихъ факторовъ получилась значительная романизация востока. Въ лучшихъ греческихъ кругахъ стала прививаться мода на все римское; въ большомъ числѣ появляются римскія имена, у римскихъ гражданъ—фамилійныя имена римскихъ императоровъ,—отсюда Ἰούλιοι, Φλάβιοι, Αἰλίοι, Αὐρηλίοι. Римское вліяніе было настолько сильно, что эллинистическіе романтики, какъ Аполлоній Тианскій, передовой борецъ эллинизма противъ романизма, боялись уже варваризированія грековъ Римля-

¹⁾ *Hahn Ludw.* Zur Sprachenkampf in römischen Reich bis auf die Zeit Iustinians (Sonderabdruck aus: „Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum“), Leipzig 1907, S. 680—682. Подробности для раннѣйшаго періода см. *Lud. Hahn*, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. Bis auf die Zeit Hadrians. Leipzig 1906.

нами ¹⁾. Въ какой мѣрѣ романизация проявилась въ Понтѣ, сказать трудно. Однако можно быть увѣреннымъ, что въ основанныхъ во время римскаго владычества, начиная съ Помпея, понтійскихъ городахъ, римское вліяніе должно было отразиться въ значительной степени. Это же подтверждаетъ и фактъ изъ жизни св. Григорія Чудотворца, который еще въ Неокесаріи изучалъ латинскій языкъ и имѣлъ намѣреніе отправиться въ Римъ или Виритъ для изученія римскаго права.

Характеръ религіозныхъ вѣрованій народовъ понтійскихъ горъ не можетъ быть представленъ во всѣхъ подробностяхъ и въ ихъ историческомъ развитіи. Несомнѣнно, что были здѣсь мѣстныя божества, но несомнѣнно также и то, что рано стали проникать и вліянія постороннія—сначала персидское, затѣмъ греческое и римское; параллельно съ ними религіозный культъ осложнялся вслѣдствіе соприкосновенія народовъ понтійской области съ сосѣдними народами Малой Азіи. Такимъ образомъ, первоначальная религія постепенно подвергалась измѣненіямъ чрезъ введеніе различныхъ элементовъ: пантеонъ понтійскихъ народовъ носитъ чрезвычайно эклектическій характеръ, который свидѣтельствуеъ о смѣшеніи многихъ расъ и многихъ вѣрованій. На основаніи имѣющихся данныхъ можно отмѣтить только нѣкоторыя важнѣйшія черты, которыя однако позволяютъ составить общее представленіе объ основномъ содержаніи и особенностяхъ религіи понтійскихъ народовъ.

Наиболѣе почитаемымъ божествомъ, имѣвшимъ самое сильное вліяніе на жизнь понтійскихъ народовъ, была національная богиня, мѣстное имя которой было *Ма*, т. е., безъ сомнѣнія, *Мать*. Ея святилище, болѣе древнее и болѣе почитаемое, находилось въ Каппадокійскихъ Команахъ, въ Катаоніи. Но и Понтійское царство имѣло свои Команы, сдѣлавшіяся не менѣе знаменитыми, чѣмъ и Каппадокійскія. О почитаніи этой богини въ тѣхъ и другихъ Команахъ Страбонъ сообщаетъ слѣдующее: „Въ Антитаврѣ есть глу-

¹⁾ *Ludw. Hahn*, Sprachennampf im römischen Reich, S. 682-683.

бокія и узкія долины, въ которыхъ помѣщаются Команы и храмъ Еніо, который иначе называютъ Ма. Городъ значителенъ, и большая часть населенія состоитъ изъ лицъ, вдохновляемыхъ божествомъ (θεοφόροι) ¹⁾ и храмовыхъ служителей. Жители города--катаоны, повидимому подчинены царю, но повинуются больше жрецу. Жрецу принадлежить храмъ и служители его, которыхъ во время моего пребыванія тамъ было больше 6.000 мужчинъ и женщинъ вмѣстѣ. Къ храму прилегааетъ большой кусокъ земли, доходами съ котораго пользуется жрецъ. Вообще послѣ царя жрецъ—второе лицо въ Каппадокіи; даже большею частью цари и жрецы принадлежали къ одному и тому же роду. Кажется, что здѣшній культъ Артемиды Таврополи перенесенъ сюда Орестомъ и сестрою Ифигеніей изъ Таврической Скиѣи; здѣсь же онъ положилъ и траурные волосы (κόμη), откуда и произошло названіе города“ ²⁾. „Надъ Фанаріей лежатъ Команы въ Понтѣ, одноименныя съ городомъ въ Каппадокіи, посвященныя той же богинѣ и оттуда же ведущія свое начало: они имѣютъ почти тотъ же самый порядокъ священнодѣйствій, ту же форму божественнаго энтузіазма, почитанія жрецовъ, въ особенности прежде при царяхъ, когда дважды въ годъ во время такъ называемаго выхода богини жрецъ носилъ діадему и считался вторымъ по значенію послѣ царя“ ³⁾. „Къ празднику выхода богини народъ стекается въ городъ со всѣхъ сторонъ изъ городовъ и деревень, мужчины и женщины, а нѣкоторые другіе приходятъ сюда по обѣту, чтобы принести жертву богинѣ. Къ этому присоединяется множество женщинъ, торгующихъ тѣломъ, большая часть которыхъ посвящена богинѣ; жители города изнѣжены, и вся земля ихъ подъ виноградниками. Городъ этотъ какъ бы небольшой Коринѣ, потому что, благодаря множеству гетеръ, которыя были посвящены Афродитѣ, туда бывалъ большой приливъ иностранцевъ и

¹⁾ Нѣтъ данныхъ для опредѣленія того, каково было положеніе этихъ θεοφόροι и въ чемъ состояли ихъ функціи.

²⁾ XII, 2. 3.

³⁾ XII, 3. 31.

участниковъ въ мѣстныхъ празднествахъ. Купцы и военные раззорялись совершенно, такъ что и къ нимъ примѣнима поговорка: „не всякому мужчинѣ плаваніе въ Коринѣ на радость“. Таковы Команы¹⁾. „Въ предѣлахъ священнаго мѣста (въ Понтійскихъ Команахъ) есть жилище жреца и жрицы; въ этомъ священномъ мѣстѣ, помимо соблюденія другихъ требованій святости, рѣшительнѣйшимъ образомъ воздерживаются отъ употребленія свинины, что соблюдается, впрочемъ, и въ цѣломъ городѣ, куда не впускаются свиньи“²⁾.

Богиня Ма—Мā, Ἀρρία Ἀρρᾶς—была мѣстнымъ малоазійскимъ божествомъ, и ея почитаніе составляло основу религіи первоначальнаго и древнѣйшаго населенія Малой Азіи. Это была богиня природы, и ее, повидимому, необходимо отождествлять съ богиней-Матерью, которая въ разныхъ малоазійскихъ областяхъ выступаетъ подъ различными именами, но особенно извѣстна въ качествѣ знаменитой фригійской Кибелы. Сущность почитанія этой богини, кажется, заключается въ слѣдующемъ: какъ богиня производительныхъ силъ природы, она почиталась шумными радостными празднествами, и проституція составляла богослужебный актъ; но, съ другой стороны, какъ богиня умирающей природы, она почиталась дикими скорбными празднествами, соединявшимся съ самооскопленіями и кровавыми жертвами. Оба эти пониманія существовали параллельно другъ съ другомъ, и, повидимому, не вызывали нужды въ ихъ примиреніи³⁾.

Относительно культа этой богини изъ приведеннаго сообщенія Страбона можно извлечь слѣдующія данныя. Въ Команахъ Каппадокійскихъ большая часть жителей, по на-

¹⁾ XII, 3. 36.

²⁾ XII, 8. 9. Анализъ всѣхъ этихъ извѣстій съ точки зрѣнія заключающихся въ нихъ данныхъ для характеристики современныхъ Страбону аграрныхъ отношеній въ Каппадокіи и Понтѣ см. у prof. M. Rostowcew, Studien zur Geschichte des römischen Kolonates. Leipzig u. Berlin 1910, S. 269 ff.

³⁾ Ed. Meyer, Gesch. d. Königr. Pontos, S. 18.

циональности катаоновъ, были вдохновляемые божествомъ (θεοφόροι) и служители (ἱερόδουλοι) богини,—ко времени Страбона такихъ служителей мужчинъ и женщинъ вмѣстѣ—было больше 6.000. Во главѣ храма и всѣхъ его служителей стоялъ жрецъ, который былъ вторымъ лицомъ послѣ царя и обычно принадлежалъ къ одному съ нимъ роду. Храму принадлежало богатое помѣстье, доходами съ котораго пользовался жрецъ. Такой же храмъ богини Ма съ такимъ же культомъ, почитаніемъ жреца и съ той же формой божественнаго энтузіазма былъ и въ Команахъ Понтійскихъ. Очень обширный храмъ былъ расположенъ на крутой горѣ, подножіе которой омывалъ Ирисъ. Вокругъ храма былъ расположенъ многолюдный городъ, окрестности котораго были засажены виноградниками, а жители извѣстны были своею изнѣженностью. Вся страна зависѣла отъ великаго жреца, который считался вторымъ лицомъ послѣ царя. Дважды въ годъ совершалось большое торжественное празднество въ честь богини, такъ называемые „выходы богини“ (αἱ ἑξοδοὶ τῆς θεοῦ τῆς Μαρίας), и во время этихъ торжествъ жрецъ являлся украшеннымъ царской діадемой, безъ сомнѣнія, въ качествѣ наслѣдника или потомка древнихъ жрецовъ-царей. Городъ жилъ культомъ своей богини и, такъ сказать, дышалъ его атмосферой. Безчисленное множество паломниковъ—мужчинъ и женщинъ—стекалось въ Команы со всѣхъ сторонъ—изъ городовъ и деревень, особенно на праздники, съ торжественными дарами,—нѣкоторые по обѣту. Присутствіе множества посвященныхъ богинѣ женщинъ, торгующихъ тѣломъ, придавало культу богини Ма специфическій характеръ. Это обстоятельство даетъ Страбону основаніе сравнивать Команы съ Коринѳомъ, куда, благодаря множеству гетеръ, посвященныхъ Афродитѣ, бывалъ большой приливъ участниковъ въ мѣстныхъ празднествахъ, и гдѣ купцы и военные раззорялись совершенно.

Какое значеніе культъ богини Ма имѣлъ въ Понтѣ, видно изъ того, что царь Митридатъ VI поднялъ все населеніе страны противъ Римлянъ, распространивши слухъ, будто Римляне идутъ въ страну только затѣмъ, чтобы огра-

бить священнѣйшіе храмы богини ¹⁾. Поэтому позднѣе и Римляне по политическимъ соображеніямъ не только щадили этотъ культъ, но и оказывали ему покровительство. Такъ Помпей призналъ важное значеніе жреца храма въ Команахъ Понтійскихъ, только постарался назначать на это мѣсто преданныхъ Риму людей: онъ поставилъ жрецомъ Архелая, сына Архелая, перешедшаго отъ Митридата къ Римлянамъ, увеличилъ принадлежавшую храму священную область на 60 стадій въ окружности и предоставилъ ему неограниченное управленіе какъ надъ служителями храма, такъ и надъ жителями всей приписанной къ храму земли,—только онъ не имѣлъ больше права, какъ это было прежде, продавать храмовыхъ служителей. При сынѣ Архелая Ликомедѣ священная область была увеличена еще на 120 стадій ²⁾. Культъ богини Ма продолжалъ существовать еще и при императорѣ Августѣ и его преемникахъ, которые снова увеличили территорию понтификата.

Кромѣ Команъ Каппадокійскихъ и Команъ Понтійскихъ, храмы богини Ма были и въ другихъ мѣстахъ: въ Зилтѣ, Антіохіи Писидійской, Газіурѣ, а также въ Кавирѣ (позднѣе Неокесаріи) и въ Амасіи ³⁾. Если въ этихъ мѣстахъ храмы не были такъ богаты и жрецы не пользовались такимъ авторитетомъ, то во всякомъ случаѣ основной характеръ культа всюду оставался одинаковымъ ⁴⁾.

Рядомъ съ культомъ богини Ма существовалъ еще культъ бога Мина (Μῆν) или Мѣсяца. Минъ былъ также популяр-

¹⁾ Ritter C., Vergleichende Erdkunde des Halbinselslands Klein Asien. 2, Teil, S. 114.

²⁾ Страбонъ, XII, 3. 34. 35.

³⁾ „Въ главномъ областномъ городѣ Амасіи былъ храмъ баснословной матери боговъ, который, заблуждавшіе тогда люди по суетную мудрiю соорудили гдѣ то на берегу рѣки“. Св. Григорій Нисскій въ похвальномъ словѣ великомученику Феодору Тирону (Migne, PGr., t. 46, col. 744).

⁴⁾ О богинѣ Ма см. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, herausgeb. v. W. H. Roscher, II, 2, col. 2215—2225 (статья Drexler'a); здѣсь указана и обширная литература по данному вопросу.

нымъ божествомъ передней Азіи: культъ его господствовалъ надъ всею областью отъ Месопотаміи до Евксинскаго Понта. Эта популярность бога Мина выражалась въ многочисленныхъ формахъ и мѣстахъ культа. Институтъ іеродуловъ процвѣталъ въ храмахъ Мина не меньше, чѣмъ и при храмахъ богини Ма: число жрецовъ и жрицъ считалось тысячами. Страбонъ сообщаетъ о цѣломъ рядѣ такихъ храмовъ, которые еще въ его время пользовались уваженіемъ¹⁾. Культъ Мина продолжался и при дѣйствіи греческой и римской культуры, такъ какъ большинство дошедшихъ до насъ монетъ съ изображеніемъ Мина происходитъ изъ греческаго и римскаго періодовъ. Храмы Мина имѣли притягательную силу еще и для современниковъ Страбона, и почитаніе его не прекращалось до послѣднихъ дней язычества. Культъ Мина такъ глубоко укоренился въ народномъ сознаніи, что греки и римляне должны были просто приспосабливаться къ нему²⁾. Для Понта главнымъ свидѣтельствомъ о культѣ бога Мина является сообщеніе Страбона³⁾. Онъ говоритъ, что Кавирѣ „принадлежитъ также храмъ Мина, называемый Фарнаковымъ, и похожій на деревню городъ Амерія, имѣющій много храмовыхъ служителей и священную землю, доходами съ которой всегда пользуется главный жрецъ; цари чтили этотъ храмъ чрезвычайно высоко, такъ что они облекали такъ называемую царскую клятву въ слѣдующую форму: „царскимъ счастьемъ“ или „Миномъ Фарнака“. Этотъ храмъ, подобенъ албанскому или фракійскому—также Селены, равно какъ и храмъ Мина въ мѣстности того же

¹⁾ XII, 3. 31; 8. 14; 8. 20.

²⁾ Henle, Der Men—und Mithrakult in Phrygien въ „Theologische Quartalschrift“, 70 (1888), S. 590 ff. Roscher W. H. Ueber die Reiter Statue Jul. Caesars auf dem Forum Julium und den ἱππος προτόπους einer Münze des Gordianus Pius von Nikaia (Bithynien), въ „Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig“, Philol.-hist. Classe. Bd. 43 (1891), S. 119. См. еще обширную статью о богѣ Минѣ Drexler'a, съ указаніемъ относящейся сюда литературы, въ Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, II, 2, col. 2687—2770.

³⁾ Страбонъ, XII, 3. 31.

имени, храмъ Аская въ Антиохіи подлѣ Писидіи и, наконецъ, тотъ, что въ области Антиохійской“. Такимъ образомъ, храмъ Мина Фарнака находился вблизи Кавиры (Неокесаріи) и имѣлъ много священныхъ служителей и помѣстій, доходы съ которыхъ были въ распоряженіи главнаго жреца. Этотъ богъ пользовался такимъ уваженіемъ въ странѣ, что понтійскіе цари клялись его именемъ въ такъ называемой царской клятвѣ.

Св. Аѳанасій Александрійскій сообщаетъ, что въ Кавирахъ было прорицалище ¹⁾. Св. Григорій Нисскій въ „Словѣ о жизни св. Григорія Чудотворца“ говоритъ, что по пути въ Неокесарію св. Григорій зашелъ со своими спутниками въ одинъ храмъ; храмъ этотъ былъ изъ числа знаменитыхъ: „въ немъ открыто сообщались жрецамъ внушенія чтимыхъ тамъ демоновъ посредствомъ издаваемыхъ тамъ волшебныхъ предсказаній“ ²⁾. Отсюда можно сдѣлать заключеніе, что въ храмѣ Мина Фарнака былъ оракулъ.

Что касается имени бога Μῆν Φαρνάχου, то должно признать совершенно невѣроятнымъ объясненіе эпитета Φαρνάχου по имени города Фарнакии, потому что, съ одной стороны, оно тогда было бы Φαρναχεύς, а съ другой потому, что главнымъ мѣстомъ культа Μῆνός Φαρνάχου была Амерія. Другое объясненіе производитъ это названіе отъ имени одного изъ понтійскихъ царей, историческаго лица или же мифическаго родоначальника династіи понтійскихъ царей. Но если принять во вниманіе аналогію въ окончаніи этого прозвища съ Μῆν Τάμου, Μῆν Κάρου, то естественно придти къ предположенію, что Φαρνάχου было несклоняемымъ приложеніемъ, и объясненія его нужно искать въ мѣстныхъ нарѣчіяхъ,—но его еще не найдено ³⁾.

Относительно основной идеи и характера культа бога Мѣсяца вообще, а особенно культа его въ Понтѣ, трудно

¹⁾ Слово о воплощеніи Бога Слова, § 47: Migne, PGr., t. 25, col. 180; русск. перев., ч. 1. Сергіевъ Посадъ, 1902, стр. 251.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 916; русск. перен., ч. 8, М. 1872, стр. 149.

³⁾ Я. Смирновъ. О фригійскомъ богѣ Мѣсяцѣ (въ „Στέφανος“). Сборникъ статей въ честь Э. Э. Соколова. Спб. 1895, стр. 99.

сказать что нибудь опредѣленное, такъ какъ свѣдѣнія объ этомъ почерпаются почти исключительно изъ краткихъ и глухихъ свидѣтельствъ нумизматики, а эти послѣднія относятся только къ императорскому времени. Можно отмѣтить только сліяніе или отождествленіе бога Мина съ *Sin'омъ*, богомъ луны у семитическихъ народовъ, а также и съ другими божествами, особенно съ Митрой, Аттисомъ, Асклепіемъ и даже съ женскимъ божествомъ, греческой Гекатой, богиней луны и владычицей ночи ¹⁾.

Святилища бога Мѣсяца владѣли обширными землями и при нихъ было много служителей; доходами съ земель пользовался и распоряжался жрецъ. Такія владѣнія, по приведенному выше сообщенію Страбона, имѣло и святилище Мѣсяца Фарнака въ Америкѣ вблизи Кавиры.

Кромѣ того, есть извѣстія, что въ Понтійскомъ царствѣ почитался богъ небесъ, называемый греками Зевсомъ; этотъ богъ особенно былъ чтимъ въ Газіурѣ, древней царской резиденціи. Рядомъ съ нимъ почитался и богъ солнца, котораго греки уподобляли Апполону ²⁾.

Вмѣстѣ съ почитаніемъ этихъ мѣстныхъ божествъ можно наблюдать въ Понтѣ и вліяніе персидской религіи. Извѣстно, что значительная часть понтійской аристократіи, которая въ то же время составляла классъ крупныхъ собственниковъ, принадлежала къ персамъ, переселившимся сюда вслѣдъ за распространеніемъ на Понтѣ персидскаго владычества. Персы относились съ уваженіемъ къ мѣстной религіи и оставили великимъ жрецамъ мѣстныхъ святилищъ большія земельныя владѣнія, царскій почетъ и множество іеродуловъ. Но рядомъ съ мѣстными храмами они ставили и свои жертвенники, надѣляли привилегіями персидскихъ жрецовъ, хотя и не стремились распространить персидскую религію на счетъ мѣстной: оба культа уживались рядомъ. Персидскіе боги не имѣли храмовъ въ собственномъ смыслѣ слова, а только священные ограды, раз-

1) Roscher W. H. Ueber die Reiterstatue Iul. Caesars, S. 131—136.

2) Страбонъ. XII, 2. 5—6.

сѣянныя по всей странѣ и находившіяся въ распоряженіи коллегіи маговъ. Большая часть этихъ священныхъ оградъ была посвящена высшему богу—Ормузду. Но въ Зилѣ, древнемъ понтійскомъ городѣ, было особенное святилище, посвященное тремъ популярнымъ божествамъ—Анаитидѣ, Оману и Анадату. Городъ былъ расположенъ на совершенно правильномъ холмѣ, который древніе называли холмомъ Семирамиды. Можно думать, что въ Зилѣ было древнее мѣстное святилище, которое было присвоено иранскими завоевателями; но за то самый культъ персидскихъ божествъ въ Зилѣ былъ организованъ по образцу мѣстныхъ культовъ: великій жрецъ Зилы соперничалъ съ жрецомъ Команъ въ значеніи, богатствѣ, объемѣ земельныхъ владѣній и числѣ іеродуловъ; здѣсь такъ же торжественно, какъ и въ Команахъ, носили по улицамъ Зилы деревянное изображеніе бога Омана. Сюда приходили обитатели окрестныхъ областей, къ какому бы племени они не принадлежали, и приносили въ Зилѣ свои клятвы ²⁾. При храмѣ Анаитиды процвѣтала и священная проституція. О персидскихъ культахъ въ Понтѣ Страбонъ сообщаетъ слѣдующія данныя: „Въ Зилитидѣ есть городъ, построенный на насыпи Семирамиды, имѣющій храмъ Анаитиды, которую чтутъ также армяне. Жертвоприношенія совершаются тамъ съ большимъ торжествомъ, и всѣ тамошніе понтійцы клянутся въ важныхъ обстоятельствахъ. Толпа храмовыхъ служителей, почтеніе къ жрецамъ были здѣсь во времена царей такими же, какими мы описали ихъ раньше... Многіе цари исказили священное служеніе, сократили число храмовыхъ служителей и уменьшили другія богатства. Уменьшена была и раздѣлена на большое число провинцій и прилегающая область, такъ называемая Зилитида, которая имѣетъ городъ Зилу на земляной насыпи. Въ древности цари обращались съ Зилой не какъ съ городомъ, а какъ съ святилищемъ персидскихъ божествъ, и жрецъ въ немъ былъ неограниченнымъ владыкой. Городъ занятъ былъ большимъ числомъ

²⁾ *Reinach Th.*, Mithridate Eupator, roi de Pont, p. 245—245. 24.

храмовыхъ служителей и жрецовъ, имѣвшихъ большіе доходы.... земля священная и принадлежавшая жрецу подлежала вѣдѣнію немногихъ служителей“ ¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ Страбонъ говоритъ, что Сакаи „доходили до Каппадоковъ и въ особенности до тѣхъ народовъ у Евксина, которые называются теперь Понтиками. Персидскіе полководцы того времени напали на нихъ ночью во время пира послѣ грабежа и истребили ихъ совершенно. На равнинѣ съ помощью земляной насыпи они придали скалѣ подобіе холма, обвели ее стѣною и соорудили тамъ храмъ Анаитидѣ и еще двумъ персидскимъ божествамъ, имѣвшимъ общій жертвенникъ, Оману и Анадату; они же установили ежегодный народный праздникъ — Сакая, который празднуется и до настоящаго времени жителями Зилы“ ²⁾).

Страбонъ даетъ свѣдѣнія и относительно культа персидскихъ божествъ. Сообщивъ, что въ Каппадокіи многочисленъ классъ маговъ, называвшихся также пирееами, онъ говоритъ, что здѣсь было много и храмовъ, называвшихся пирееями, или храмами огня, представлявшихъ обширныя помѣщенія; посрединѣ ихъ стоялъ алтарь, на которомъ маги поддерживали много золы и неугасаемый огонь. Ежедневно они входили въ храмъ и пѣли предъ огнемъ таинственныя пѣсни въ теченіе почти цѣлаго часа, держа въ рукахъ пучекъ прутьевъ и имѣя на головѣ шерстяныя тиары, отъ которыхъ по обѣимъ щекамъ спускаются покрывала, прикрывающія даже губы. То же самое соблюдалось въ храмахъ Анаитиды и Омана; и эти божества имѣли священныя помѣщенія, а изображеніе Омана носили въ процессіяхъ ³⁾). Въ частности относительно культа Анаитиды Страбонъ сообщаетъ такія подробности, которыя въ извѣстной степени сближаютъ его съ культомъ богини Ма и которыя дѣлаютъ понятнымъ возможность широкаго распространенія и вліянія его среди понтійскаго населенія. „Въ храмахъ (Анаитиды),—го-

¹⁾ XII, 3. 37.

²⁾ XI, 8. 4.

³⁾ XV, 3. 15.

ворить онъ,—были служители и служительницы... Кромѣ того, знатнѣйшіе изъ народа посвящали богинѣ дѣвицъ-дочерей, для которыхъ существовалъ законъ: проституировать долгое время на служеніи богинѣ, а потомъ вступать въ бракъ; никто не отказывался жениться на такой женщинѣ“¹⁾.

Когда стало проникать въ страну греческое вліяніе, то греческіе элементы стали примѣшиваться и къ мѣстнымъ религіознымъ культамъ. Это смѣшеніе выразилось прежде всего въ попыткахъ перевести на греческій языкъ имена мѣстныхъ божествъ и ассимилировать ихъ съ божествами Олимпа; отсюда Ма называется Артемидой или Еніо, Ормуздъ—Зевсомъ Воителемъ, и грекъ Дорилай дѣлается великимъ жрецомъ Команъ, не возбуждая никакого протеста. Отожествивъ богиню Команъ Каппадокійскихъ съ Артемидой Таврополой, распространяютъ сказаніе, что культъ ея перенесъ сюда изъ Таврической Скиѣи Орестъ съ своей сестрой Ифигеніей, и что самое мѣсто получило названіе Команъ потому, что здѣсь онъ снялъ свои отросніе во время печали волосы (χόμη) ²⁾. Далѣе, сообщается ³⁾, что и Каппадокійскія и Понтійскія Команы притязали на обладаніе мечомъ Ифигеніи, или еще, что Орестъ послѣ своего возвращенія ἐκ Ταύρωνъ впалъ въ болѣзнь и, просивши оракула объ исцѣленіи, получилъ отвѣтъ, что онъ тогда только выздоровѣетъ, когда построитъ храмъ Артемидѣ въ мѣстѣ, совершенно похожемъ на мѣстность ἐν Ταύροις; онъ сначала построилъ храмъ въ Команахъ Понтійскихъ, но потомъ, когда болѣзнь не оставляла его, и въ Команахъ Каппадокійскихъ ⁴⁾.

Римское владычество въ свою очередь принесло съ собою римское вліяніе и въ области религіи; отсюда появились Аполлонъ и Беллона. Какъ извѣстно, римляне терпимо относились къ національнымъ религіямъ. Но политика ро-

¹⁾ XI, 14. 16.

²⁾ Страбонъ, XII, 2. 11.

³⁾ Dion Cass. XXXV, 11.

⁴⁾ W. H. Roscher, Ausführl. Lexicon griech. u. röm. Mythologie. B. II, Abth. 2, col. 2219.

манизации провинціальныхъ городовъ требовала такой силы, которая связывала бы разнородныя части государства; такой силой и явился культъ императоровъ, который былъ шире каждой національной религіи и долженъ былъ принятъ всѣми народами, соединенными подъ властью Рима. И въ Малой Азіи уже при Августѣ каждый значительный городъ имѣлъ свой храмъ въ честь императора ¹⁾. Въ Неокесаріи было два такихъ храма,—одинъ былъ посвященъ Августу, и въ честь его совершались игры "Ахтѣ, вѣроятно, уже при Полемонѣ и Пиеодоридѣ; а второй—Александру Северу ²⁾.

Однако нельзя преувеличивать греко-римскаго вліянія ни въ области культуры, ни въ области религіи. Несомнѣнно, что большіе города приняли и греческія или латинскія имена; латинскій и греческій языкъ былъ языкомъ правительственнымъ, языкомъ образованныхъ классовъ и вообще высшихъ круговъ общества. Но греческій языкъ не сдѣлался народнымъ языкомъ даже въ III в. по Р. Хр.: народная масса говорила на мѣстныхъ языкахъ, хотя писавшіе книги иногда писали ихъ на греческомъ языкѣ, а лица административныя говорили по-латыни. Народъ продолжалъ вѣровать въ свою собственную религію: ея боги образованными классами были отождествлены съ богами Греціи и Рима и названы греческими именами, но они не имѣли греческаго и римскаго характера,—они были азіатскими божествами ³⁾. Это можно сказать о всей Малой Азіи вообще,—это же можно приложить и къ Понту въ частности.

Чтобы закончить картину религіозно-культурныхъ вліяній въ Понтѣ до распространенія и утвержденія въ немъ христіанства, необходимо указать еще на несомнѣнное при-

¹⁾ *W. M. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia. Oxford 1895, p. 53. 343. Th. Mommsen, Römische Geschichte, T. V. Berlin 1886, S. 319.*

²⁾ *Studia Pontica. II. Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie par Franz Cumont et Eugene Cumont. Bruxelles 1906, p. 268.*

³⁾ *Prof. W. M. Ramsay, The historical Geography of Asia Minor. London, 1890, p. 24.*

сутствие здѣсь, по крайней мѣрѣ, въ прибрежныхъ торговыхъ городахъ и болѣе крупныхъ и важныхъ пунктахъ внутренняго Понта іудеевъ разсѣянія. Вполнѣ определенное указаніе на это находимъ въ Дѣян. II, 9. Далѣе іудей Акила, спутникъ апостола Павла, былъ родомъ изъ Понта (Дѣян. XVIII, 2); изъ Понта же былъ и іудейскій прозелитъ Акила, переводчикъ Ветхаго Заветъа. Изъ того, что послѣдній Акила былъ прозелитъ изъ начала II в. по Р. Хр., ясно, что іудейство и здѣсь, какъ и всюду, развивало свою пропаганду и имѣло извѣстный успѣхъ. Широко было распространено іудейство и въ Каппадокии¹⁾. Любопытный фактъ для характеристики способовъ распространенія іудейства представляетъ женитьба Полемона II на Вереникѣ, дочери іудейскаго царя Агриппы I (Дѣян. XII) и сестрѣ Ирода Агриппы II (Дѣян. XXVI). Вереника, бывшая долгое время вдовой послѣ смерти своего мужа и дяди Ирода Халкиса (ум. въ 48 г. по Р. Хр.), сама убѣдила Полемона жениться на ней. Послѣдній согласился на этотъ бракъ, главнымъ образомъ, ради ея богатства и даже принялъ обрѣзаніе. Но когда Вереника въ скоромъ времени оставила его, онъ въ свою очередь оставилъ іудейскіе обычаи²⁾. Несомнѣнно, конечно, что іудейство и въ Понтѣ имѣло такое же значеніе въ подготовкѣ почвы для распространенія христіанства, какъ и въ другихъ мѣстахъ³⁾.

Первое упоминаніе о распространеніи христіанства въ Понтѣ находится въ первомъ соборномъ посланіи св. ап. Петра, который обращается въ немъ къ *избраннымъ пришельцамъ разсѣянія Понта, Галатіи, Каппадокии, Асіи и Вифоніи* (1 Петр. I, 1). Кого бы ни разумѣли подъ избранными пришельцами разсѣянія,—христіанъ ли изъ іудеевъ, или вообще христіанъ, положеніе которыхъ въ малоазійскихъ

¹⁾ *Em. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4 Aufl. Bd. III. Leipzig 1909, S. 23. The Jewish Encyclopedia Vol. IV. New-York a. London 1903, p. 561.*

²⁾ *Иосифъ Флавій, Antiquitates, XX, 7. 3.*

³⁾ *Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Band II. Leipzig 1906, S. 153.*

провинціяхъ сравнивается съ положеніемъ въ мірѣ іудеевъ разсѣянія, во всякомъ случаѣ фактъ безспорный, что уже въ началѣ второй половины перваго вѣка въ Понтѣ были христіане; а если имѣть въ виду аналогіи другихъ извѣстныхъ намъ мѣстъ первоначальнаго распространенія христіанства, а также исторически сложившіяся соотношенія языческаго и іудейскаго элементовъ въ малоазійскихъ провинціяхъ въ связи съ извѣстнымъ положеніемъ, занятымъ ап. Петромъ въ разрѣшеніи вопроса о христіанахъ изъ язычниковъ, то необходимо придти къ заключенію, что церкви, къ которымъ обращается ап. Петръ въ своемъ первомъ посланіи, были смѣшаннаго, преимущественно языкохристіанскаго характера ¹⁾. Но здѣсь возникаютъ вопросы, въ какомъ смыслѣ писатель посланія употребляетъ имя Понтъ, и какимъ путемъ христіанство проникло въ столь раннее время въ сѣверныя области Малой Азіи.

Что касается смысла названія Понтъ, то въ этомъ отношеніи предлагаются противоположныя сужденія: можно разумѣть провинцію Понтъ, составлявшую часть провинціи „Віоинія-Понтъ“, на томъ основаніи, что простое имя Понтъ, безъ какихъ-нибудь квалифицирующихъ эпитетовъ, обычно употреблялось для обозначенія римской провинціи, соединенной съ Віоиніей, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ случаевъ, когда контекстъ требуетъ иного пониманія и когда въ то же время нѣтъ нужды въ отличительномъ эпитетѣ: напр., *Κοινὸν Πόντου* на монетахъ Неокесаріи, столицы Полемонова Понта, разумѣетъ эту послѣднюю страну,—то же и на монетахъ Зилы *τοῦ Πόντου*; въ *Πρώτῃ Πόντου* на монетахъ Амасіи нужно видѣть Галатійскій Понтъ ²⁾. Съ другой стороны, казалось бы совершенно естественнымъ стать и на ту точку зрѣнія, что Новый Завѣтъ вообще придерживается

¹⁾ *F. Siefert* у Herzog-Hauck, Realencyklopädie, Bd. XV, S. 204; *F. H. Chase* въ Dictionary of the Bible, ed. by James Hastings, Vol. III, p. 783 в.; *Ch. Bigg*, A critical and exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude. Edinburg 1901, p. 70—72.

²⁾ *W. M. Ramsay* въ A Dictionary of the Bible, Ed. by James Hastings. Vol. IV, p. 17a.

популярнаго употребленія географическихъ именъ, тѣмъ болѣе, что въ данномъ случаѣ Понтъ и Виѳинія, двѣ части одной провинціи, раздѣлены: Понтъ поставленъ на первомъ мѣстѣ, а Виѳинія—на пятомъ ¹⁾. Между прочимъ, порядокъ въ наименованіи провинцій (Понтъ, Галатія, Каппадокія, Асія и Виѳинія) привлекаетъ вниманіе изслѣдователей перваго соборнаго посланія св. ап. Петра и въ томъ отношеніи, что въ немъ хотятъ найти подкрѣпленіе для доказательства въ пользу происхожденія этого посланія изъ Вавилона (а не изъ Рима): первое мѣсто въ спискѣ занимаетъ Понтъ—самая восточная изъ поименованныхъ здѣсь областей и ближайшая къ Вавилону, а на послѣднемъ мѣстѣ названы западныя области—Асія и Виѳинія. Въ рѣшеніи этого вопроса справедливо признать самымъ естественнымъ то объясненіе, какое дано Ф. Хортомъ ²⁾. По его мнѣнію, распредѣленіе провинцій—Понтъ, Галатія, Каппадокія, Асія и Виѳинія—представляетъ такой порядокъ, который необходимо считать невѣроятнымъ съ точки зрѣнія писателя, мысленно проходящаго эти провинціи изъ Вавилона. Не можетъ быть обосновано и утвержденіе, что въ посланіи разумѣются не римскія провинціи, а страны въ ихъ популярномъ обозначеніи. Наконецъ, представляется твердо обоснованнымъ мнѣніе, что порядокъ названія провинцій въ посланіи опредѣляется не ихъ взаимнымъ географическимъ расположеніемъ, а совершенно особыми условіями распространенія посланія въ этихъ провинціяхъ. Посланіе было написано чрезъ „вѣрнаго брата“ Силуана; можно думать, что Силуану поручено было лично распространить его въ тѣхъ областяхъ, къ которымъ апостолъ хотѣлъ обратитъ слово назиданія, и дать христіанамъ еще и устныя разъясненія отъ имени апостола. Си-

¹⁾ *Jos Felten*, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judeum und Heidentum zur Zeit Christ und Apostel. Bd. II. Regensburg 1910, S. 369.

²⁾ *F. I. A. Hort*, The first Epistle of St. Peter. I, 1—II, 17. The Greek Text with introductory Lecture, Commentary and additional Notes. London 1898, p. 168. Ср. *W. M. Ramsay* въ Dictionary of the Bible, ed. by J. Hastings, Vol. IV, p. 17 b, и *F. H. Chase* въ томъ же изданіи, Vol. III, p. 792.

луанъ долженъ былъ вступить на малоазійскую почву въ одной изъ гаваней провинціи Понта, пройти чрезъ Галатію, побывать въ Каппадокии, перейти въ Асію и завершить свое путешествіе Виѳиніей. Мы не можемъ сказать, почему это путешествіе Силуана должно было начаться Понтомъ,—можетъ быть, Силуанъ былъ уроженецъ Понта, а можетъ быть какія-нибудь частныя дѣла, его собственныя или же другихъ, побуждали его высадиться въ Понтъ; личныя побужденія Силуана къ этому путешествію могли быть удобно соединены съ порученіемъ св. ап. Петра посѣтить образовавшіяся уже христіанскія общины въ этихъ малоазійскихъ областяхъ. При такомъ объясненіи становится понятнымъ, почему въ посланіи Виѳинія и Понтъ, составлявшія одну провинцію, оказались раздѣленными и поставленными на противоположныхъ концахъ списка: путешествіе Силуана, начавшись на берегу Чернаго моря отъ одного изъ портовъ Понта, закончилось на томъ же берегу въ сосѣдней провинціи Виѳиніи.

Такимъ образомъ, на основаніи привѣтствія св. ап. Петра въ его первомъ посланіи можно рѣшительно утверждать о существованіи христіанъ только въ той части Понта, которая была соединена въ одну провинцію съ Виѳиніей, т. е. по сю сторону Галиса. Распространеніе христіанства было здѣсь уже довольно значительнымъ, такъ какъ отношенія христіанъ къ нехристіанскому населенію составляютъ уже существенное предположеніе для увѣщаній священнаго писателя ¹⁾,—очевидно, христіане уже возбудили нерасположеніе къ себѣ со стороны язычниковъ. Насажденіе вѣры Христовой въ провинціи Виѳинія-Понтъ могло совершаться чрезъ посредство Фригіи и Галатіи; но въ гораздо большей степени оно могло происходить морскимъ путемъ съ западнаго побережья Малой Азіи и даже изъ Рима, съ которымъ греко-римскія колоніи на берегахъ Чернаго моря имѣли оживленныя сношенія.

¹⁾ *Harnack A.*, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Aufl. B. II, 1906, S. 157, Anm. 1.

Но есть всѣ основанія полагать, что первыми благовѣстниками и въ Понтѣ были апостолы. Мы не говоримъ уже о томъ, что на праздникъ Пятидесятницы, въ день сошествія Св. Духа на апостоловъ, были пришельцы изъ Понта (Дѣян. II, 9), которые могли быть въ числѣ первыхъ увѣровавшихъ во Христа, или же въ числѣ тѣхъ спасающихся, которыхъ Господь прилагалъ къ Церкви по вся дни (II, 41—47). Но древнее церковное преданіе, нашедшее отраженіе въ апокрифическихъ дѣяніяхъ апостоловъ, настойчиво утверждаетъ непосредственную благовѣстническую дѣятельность въ предѣлахъ понто-воспорскаго царства цѣлой „понтійской группы“, въ которую входили апостолы—Петръ, братъ его Андрей, Вареоломей и Матѳей¹⁾. Если даже согласиться, что древнія сказанія въ части, относящейся специально къ ап. Петру, основываются на привѣтствіи его перваго посланія, и что извѣстное свидѣтельство Оригена²⁾ и замѣчаніе Епифанія Кипрскаго³⁾ въ немъ же имѣютъ свой источникъ, то изъ нихъ во всякомъ случаѣ не можетъ быть выведено преданіе о совмѣстной дѣятельности въ Синопѣ апостоловъ Петра и Андрея. Синопѣ по дѣяніямъ ап. Андрея и по другимъ древнимъ сказаніямъ былъ центромъ его дѣятельности, а географическіе предѣлы ея въ сѣверо-восточной части мало-азійскаго полуострова намѣчаются, хотя и не совершенно опредѣленно, упоминаніемъ рѣкъ—Фазиса, Апсара, Лика и Скилакса, а также городовъ—Трапезунда, Неокесаріи, Амасіи, Амиса, Синопа⁴⁾. Параллельно съ ап. Андреемъ пропо-

1) Проф. В. В. Болотовъ, Лекціи по исторіи древней церкви. Вып. II. Спб. 1910, стр. 251—252.

2) У Евсевія, Церк. ист. III, 1: „изъ священныхъ же апостоловъ и учениковъ Спасителя нашего, разсѣянныхъ по всей вселенной, Ѳома получилъ въ удѣлъ [для проповѣди], какъ извѣстно изъ преданія, Царею, Андрей—Скиною, Іоаннъ—Асію, гдѣ и скончался въ Ефесѣ; а Петръ въ Понтѣ, Галатіи, Вифиніи, Каппадокіи и Асін проповѣдывалъ іудеямъ разсѣянныя и, наконецъ, прибывъ въ Римъ, былъ распятъ внизъ головою“.

3) Панарій, 27. 6 (Migne, PG., t. 41, col. 733): „апостоль Петръ часто посѣщалъ Понтъ и Вифинію“.

4) Lipsius Rich. Die Apokryphen Apostelgeschichte und Apostellegenden, Bd. II, H. 1. Braunschweig 1887, S. 4—5, 605—606.

вѣдывали Евангелистъ Матѣей и Вареоломей ¹⁾, хотя районъ ихъ дѣятельности не можетъ быть опредѣленъ сколько нибудь точно.

Древнія сказанія объ апостолѣ Вареоломѣ ставятъ его въ прямое отношеніе съ династіей Полемона. По одному сказанію онъ проповѣдывалъ въ Воспорѣ, царствѣ Полемона I и отъ 38 до 41 г. по Р. Хр.—Полемона II, и въ послѣдствіи въ Великой Арменіи, гдѣ онъ потерпѣлъ мученичество въ городѣ Урбанополѣ. По другому сказанію, онъ проповѣдывалъ въ Ликаоніи, или въ Верхней Фригіи и Писидіи. Третье сказаніе переноситъ его дѣятельность въ Индію, но еще называетъ царемъ страны Полемія и Полимія и упоминаетъ брата его Астрегу или Астіага,—очевидно, это только искаженія именъ Полемона II и Артаксія ²⁾. Дѣянія Павла и Ѳеклы указываютъ возможность и другихъ путей распространенія христіанства въ Понтѣ, опять таки въ связи съ династіей Полемона. Дѣвственница Ѳекла, обращенная апостоломъ Павломъ въ Иконіи, пользовалась покровительствомъ царицы Трифены, которая сдѣлалась для нея второю матерью, спасла ея жизнь и честь и сама была обращена Ѳеклой въ христіанство. Въ настоящее время признается, что Трифена—историческое лицо и тождественна съ Трифеной, дочерью понтійскаго царя Полемона I и Пиеодориды и матерью Полемона II, родственницей императора Клавдія ³⁾. Резиденція ея при Клавдіи вблизи Иконіи могла быть только временной, такъ какъ въ 54—55 г.г. она является съ именемъ царицы на понтійскихъ монетахъ ⁴⁾. Какое влія-

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ, Лекціи по исторіи древней церкви. Вып. II, стр. 252.

²⁾ W. M. Ramsay въ A Dictionary of the Bible, Vol. IV, p. 16 a. Проф. В. В. Болотовъ, Лекціи по исторіи древней церкви, Вып. II, стр. 251—252.

³⁾ Edg. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen Tübingen 1904, S. 358 f., и Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1894, S. 370 ff. Rich. Alb. Lipsius, Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. II, S. 424 ff. W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. London 1893, p. 375 ss.

⁴⁾ W. M. Ramsay въ A Dictionary of the Bible, Vol. IV, p. 16 a.

ніе оказала Трифена на распространіе христіанства въ Понтѣ, мы не знаемъ, но христіанское преданіе сохранило память о мученицѣ Трифенѣ въ Кизикѣ ¹⁾, въ которомъ одно время проживала царица Трифена, будучи замужемъ за царемъ Котисомъ.

Трудно допустить, чтобы столь многія звенья, связывающія династію Полемона съ раннѣйшей исторіей христіанства, были всецѣло вымышлены, и чтобы не было какой нибудь исторической дѣйствительности, изъ которой сказанія почерпали свой матеріалъ.

Результатомъ дѣятельности этихъ извѣстныхъ намъ и совершенно неизвѣстныхъ проповѣдниковъ въ теченіе второй половины I вѣка было то, что уже изъ начала II вѣка мы имѣемъ весьма опредѣленное свидѣтельство о сильномъ распространеніи христіанства въ провинціи Виеннія—Понтѣ. Намѣстникъ этой провинціи Плиній Младшій въ письмѣ къ императору Траяну (111—113 г.) обратился къ послѣднему за разъясненіемъ вопросовъ, связанныхъ съ процессами противъ христіанъ и возбудившихъ въ немъ недоумѣніе. Здѣсь Плиній между прочимъ сообщаетъ, что среди обвиняемыхъ были мужчины и женщины всякаго возраста и состоянія, были и римскіе граждане; изъ привлеченныхъ къ суду (по представленному ему безымянному списку) нѣкоторые сознавались, что дѣйствительно были христіанами, но вышли изъ ихъ общества—одни три года тому назадъ, другіе нѣсколько раньше, а *иные даже двадцать лѣтъ назадъ*. Плинія привело въ смущеніе особенно множество христіанъ. „Дѣло это,—пишетъ онъ,—показалось мнѣ достойнымъ совѣщанія (съ тобою), особенно вслѣдствіе большого числа подвергшихся опасности. Ибо многіе всякаго возраста, всякаго состоянія, обоихъ даже половъ, подвергаются и будутъ подвергаться опасности. Зараза этого суевѣрія распространилась не по городамъ только, но также и по селамъ и по деревнямъ; она, кажется, можетъ быть остановлена и исправлена. Въ самомъ дѣлѣ достаточно извѣстно, что почти

¹⁾ Acta sanctorum, Jan. 31, p. 696.

уже покинутые храмы начали посѣщаться въ большомъ числѣ, и священные празднества, давно прерванныя, возобновляются и появляются стада жертвенныхъ животныхъ, на которыя доселѣ находилось весьма мало покупателей. Изъ этого легко понять, какое множество людей можетъ быть исправлено, если дано будетъ мѣсто раскаянію“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, Плиній утверждаетъ, что христіанство проникло во всѣ слои населенія и распространилось не только въ городахъ, но и въ селахъ и деревняхъ, что языческіе храмы въ значительной степени опустѣли и жертвоприношенія прекратились. Христіанство явилось здѣсь не въ послѣдніе дни, а задолго (diu) до управленія Плинія; нѣкоторые изъ привлеченныхъ къ суду успѣли оставить христіанство лѣтъ двадцать тому назадъ. Допустимъ, что Плиній имѣлъ основаніе представить это распространеніе возможно сильнѣе; но существенные факты—распространеніе христіанства даже въ деревняхъ и проникновеніе его во всѣ слои населенія—не могли быть вымышленными ²⁾).

Плиній въ своемъ письмѣ не называетъ городовъ и мѣстностей распространенія христіанства, но есть возможность болѣе или менѣе точно опредѣлить область, о которой онъ говоритъ. Плиній былъ правителемъ провинціи, официально называвшейся Bithynia et Pontus; эта провинція имѣла весьма значительное протяженіе, простираясь отъ рѣки Риндака на западѣ до г. Амиса на востокѣ. Плиній лѣтомъ и осенью 112 года посѣщалъ восточную часть своей провинціи, и 96 и 97 письма были написаны имъ во время этого путешествія, можетъ быть, изъ Амиса. Слѣдовательно, Плиній въ письмѣ къ Траяну говоритъ о событіяхъ, которыя произошли здѣсь, и описаніе великой силы новой религіи должно быть приложено къ восточной части провинціи Виеиніи-Понта. Но нѣтъ основаній ограничивать его изображеніе только этою частью соединенной провинціи: общее

¹⁾ Epist. 96: C. Plinii Caecilii Secundi epistularum libri novem. Recogn. H. Keil, Lipsiae 1889, p. 231--232.

²⁾ Harnack Ad., Mission und Ausbreitung des Christentums, S. 158.

впечатлѣніе, какое производитъ письмо, то, что Плиніи описываетъ положеніе дѣла провинціи въ цѣломъ и не ограничивается небольшимъ округомъ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ провинціи „Визинія и Понтъ“ уже въ началѣ II вѣка христіанство заняло столь прочное положеніе, что представляло серьезную угрозу для язычества. На основаніи письма Плинія можно сказать, что оно появилось здѣсь давно и во всякомъ случаѣ не позднѣе, какъ за 20 лѣтъ до него. Впрочемъ, едва ли было бы справедливымъ случайной цифрѣ „20“, указанной, можетъ быть, просто для того, чтобы вызвать у судьи впечатлѣніе, что привлеченное къ суду лицо такъ давно вышло изъ христіанскаго общества, что объ этомъ и говорить не стоить, придавать значеніе опредѣленнаго хронологическаго термина для распространенія здѣсь христіанства: возникновеніе его въ Понтѣ несомнѣнно уходить въ глубь I вѣка и связывается, можетъ быть, съ пришельцами разсѣяннаго перваго посланія св. ап. Петра и тѣми іудеями изъ Понта, которые были въ Іерусалимѣ въ день сошествія Св. Духа на апостоловъ, а также и съ благовѣстническими трудами апостоловъ „воспорско-понтійской группы“. Очевидно, сѣмя христіанства здѣсь упало на благодатную почву.

Около половины II вѣка Лукіанъ Самосатскій случайно указываетъ на сильное распространеніе христіанства въ Понтѣ, бывшемъ родиной прорицателя Александра Авунотейхскаго ²⁾, который свидѣтельствовалъ, что вся страна наполнена атеистами (т. е. эпикурейцами) и христіанами. Ко времени Марка Аврелія и Коммода въ провинціи „Визинія и Понтъ“ было нѣсколько церквей, среди которыхъ первенство принадлежало епископу Амастридскому. Евсевій сообщаетъ, что Діонисій Коринѣскій (во второй половинѣ II вѣка)

¹⁾ *Ramsay W. M.*, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*. London 1893, p. 224.

²⁾ *Luciani Samosatensis opera*, ed. Tib. Hemsterusius et Joh. Fred. Retrius. T. II. Amstelodami 1743, p. 232: λέγων (Александръ Авунотейхскій) ἄθεων ἐμπειλησθῆναι καὶ χριστιανῶν τὸν Πόντον, οἱ περὶ αὐτοῦ τολμῶσι τὰ κακίστα βλασφημεῖν.

писалъ посланіе „къ церкви Амастридской вмѣстѣ съ церквами, сущими въ Понтѣ“ ¹⁾. Въ этомъ посланіи Діонисій, по словамъ Евсевія, „упоминаетъ о Вакхилидѣ и Елпистѣ, возбуждавшихъ его къ написанію посланія, излагаетъ толкованіе на божественныя писанія, называетъ по имени епископа ихъ Палму, даетъ много наставленій касательно брака и цѣломудрія и повелѣваетъ принимать всѣхъ, обращающихся послѣ отпаденія и преступленія, или даже еретическаго заблужденія“. Такъ какъ Діонисій Коринескій, несомнѣнно, содержаніе своего посланія согласовывалъ съ состояніемъ и потребностями тѣхъ, кому писалъ, то можно думать, оно заключало въ себѣ важныя свѣдѣнія о жизни христіанъ амастридской и другихъ церквей провинціи „Віонія и Понтъ“. Въ скоромъ времени послѣ этого, когда еще между понтійскими церквами „первенствовалъ старѣйшій изъ нихъ Палма“, понтійскіе епископы приняли участіе въ пасхальномъ спорѣ и написали по этому поводу посланіе ²⁾, очевидно, послѣ предварительнаго соборнаго совѣщанія. Еретикъ Маркіонъ былъ сынъ епископа Синопскаго въ провинціи Понтъ; Акила, переводчикъ Ветхаго Завѣта на греческій языкъ, также былъ родомъ изъ Понта.

Къ половинѣ II вѣка уже была епископская кафедра въ Амасіи, главномъ городѣ Галатійскаго Понта. Однако Понтійскія Команы еще не имѣли епископа, хотя почва для возникновенія здѣсь организованной церкви уже была готова. Если вѣрно предположеніе, что письмо Плинія къ Траяну написано изъ Амиса и что здѣсь именно оказались такіе отступники, которые заявили на допросѣ о своемъ выходѣ изъ христіанской церкви лѣтъ двадцать тому назадъ,

¹⁾ Ц. И. IV, 23: τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικοῦσῃ Ἀμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον. Во всѣхъ случаяхъ Церковную исторію Евсевія цитуемъ по новѣйшему изданію: Eusebius Werke. Zweiter Band. Kirchengeschichte, bearb. v. Ed. Schwartz. Erst. Theil. Leipzig 1903. Zweit. Theil Leipzig, 1908. Русск. перев. изд. Петроградской Духовной Академіи. Спб. 1858 г.

²⁾ Евсевій, Ц. И. V, 23: τῶν κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὃν Πάλλας ὡς ἀρχαιότατος προτέτακτο.

то распространіе христіанства въ прибрежной полосѣ Галатійскаго Понта необходимо отнести уже къ первому вѣку. И по положенію, и по торговому значенію Амиса естественно предположить, что въ немъ и его окрестностяхъ христіанство распространилось очень рано, а Амасія указываетъ на проникновеніе его и внутрь этой страны.

Къ сожалѣнію, нѣтъ свѣдѣній о распространеніи христіанства дальше по берегу Чернаго моря въ предѣлахъ Понта Полемонова и Понта Каппадокійскаго до половины III вѣка. Конечно, распространіе его здѣсь въ торговыхъ портахъ вполне возможно,—даже болѣе того: можно высказать увѣренность въ существованіи здѣсь христіанства; по опредѣленнымъ даннымъ нѣтъ. Если принять во вниманіе, что въ Понтійскихъ Команахъ христіанская церковь получила перваго епископа изъ Неокесаріи, и что въ самой Неокесаріи первымъ епископомъ былъ св. Григорій Чудотворецъ, то для насъ станетъ яснымъ, что распространіе христіанства, направляясь съ запада на востокъ, внутри страны еще не дошло до Полемонова Понта и остановилось даже въ предѣлахъ Галатійскаго Понта. И вообще должно сказать, что отъ прибрежной полосы провинціи внутрь страны христіанство распространялось очень медленно, и нельзя удивляться тому контрасту, какой замѣчается въ древнихъ извѣстіяхъ относительно быстрого и широкаго распространенія христіанства въ провинціи „Віоинія и Понтъ“ и медленнаго и слабаго проникновенія его въ центръ Полемонова Понта, который лежалъ не на пути культурнаго движенія.

Проповѣдь христіанства приближалась къ предѣламъ Полемонова Понта и съ юга—изъ Каппадокіи. Въ этой области христіанство появилось очень рано, о чемъ свидѣтельствуетъ первое посланіе св. ап. Петра (I, 1). Христіане изъ Каппадокіи со второго вѣка часто встрѣчаются въ другихъ провинціяхъ: ученикъ св. Іустина Философа Евелпистъ происходилъ изъ Каппадокіи отъ христіанскихъ родителей; изъ Каппадокіи же происходили мученики Селевкъ и Юліанъ, пострадавшіе въ Кесаріи Палестинской. Между 180

и 196 г. въ Каппадокіи было такое гоненіе на христіанъ, что о немъ знаетъ даже Тертулліанъ въ далекомъ Карѳагенѣ ¹⁾. Церковь въ Кесаріи, главномъ городѣ Каппадокіи, процвѣтала съ начала III вѣка, находясь подъ руководствомъ такихъ просвѣщенныхъ епископовъ, какъ Александръ и Фирмилианъ. Здѣсь въ самомъ началѣ III в. развивалъ свою миссіонерскую дѣятельность и Климентъ Александрійскій. Кесарія въ это время уже сдѣлалась центромъ богословскаго образованія ²⁾. Правда, мы не знаемъ, какъ успѣшно распространялось христіанство на сѣверѣ и сѣверо-востокѣ Каппадокіи по направленію къ предѣламъ Полемонова Понта. Однако остается несомнѣннымъ, что Полемоновъ Понтъ, удаленный отъ главныхъ путей тогдашней цивилизаціи и политической жизни, нѣсколько отсталый по сравненію съ Галатійскимъ Понтомъ и Каппадокіей, еще не былъ просвѣщенъ свѣтомъ Христовой вѣры, если даже и не былъ совершенно незнакомъ съ новымъ ученіемъ и считалъ среди своихъ жителей, по крайней мѣрѣ, отдѣльныя единицы христіанъ. Христіанство стало уже по-немногу проникать и въ главный городъ Полемонова Понта—Неокесарію. Но утвержденіе христіанства во внутреннихъ областяхъ Полемонова Понта на значительномъ пространствѣ относится уже къ половинѣ III вѣка и стоитъ въ связи съ плодотворною миссіонерскою дѣятельностью просвѣтителя этой страны въ собственномъ смыслѣ слова, ея апостола и перваго епископа ея главнаго города Неокесаріи и организатора въ ней церкви св. Григорія Чудотворца.

¹⁾ Къ Скапулѣ 3: Апологетическія сочиненія Тертулліана, русск. переводъ, изд. Кіевской Духовной Академіи, Кіевъ 1910, стр. 222.

²⁾ *Harnack Ad., Mission und Ausbreitung des Christentums*, S. 162—164.

Источники жизнеописанія св. Григорія Чудотворца.

Относительно источниковъ жизнеописанія св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, извѣстнымъ изслѣдователемъ его жизни и твореній ¹⁾ высказано очень рѣзкое сужденіе: онъ находитъ невозможнымъ представить жизнь и дѣятельность этого знаменитаго епископа и учителя Церкви въ послѣдовательномъ біографическомъ изложеніи, такъ какъ имѣющіеся матеріалы для біографіи недостаточны,—они заключаются въ рядѣ отдѣльных безцвѣтныхъ хронологическихъ датъ и въ его твореніяхъ, точное датированіе которыхъ большею частью невозможно. Этотъ приговоръ безспорно страдаетъ преувеличеніемъ, и самъ названный ученый находитъ въ тѣхъ же источникахъ цѣнныя свѣдѣнія, дающія ему возможность довольно ясно охарактеризовать жизнь и личность понтійскаго святителя. Но въ приведенномъ отзывѣ есть и значительная доля истины: о св. Григоріи Чудотворцѣ древніе церковные писатели говорятъ съ такимъ глубокимъ почтеніемъ, что можно было бы по справедливости ожидать отъ нихъ болѣе точныхъ и обстоятельныхъ свѣдѣній, чѣмъ какія на самомъ дѣлѣ даны ими. Правда, и по своему объему, и по древности происхожденія они какъ будто не оставляютъ желать большаго, особенно, если сравнить ихъ съ тѣми данными, какими располагаетъ наука о другихъ, близкихъ по времени къ св. Гри-

¹⁾ *Vict. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig 1880, S. V.*

горію Чудотворцу, церковныхъ дѣятеляхъ и писателяхъ; однако относительно второй половины жизни св. Григорія, именно объ его епископской дѣятельности, они представляютъ матеріалъ, который не даетъ возможности изобразить ее съ желательною полнотою и въ послѣдовательномъ развитіи, и преимущественно просто констатируютъ поразительные успѣхи его архипастырскаго и миссіонерскаго служенія. Тѣмъ не менѣе и здѣсь въ сообщеніяхъ о св. Григоріи отмѣчаются безспорно существенныя черты его личности и дѣятельности, которыя исключаютъ безнадежность въ построеніи научнаго очерка жизни и дѣятельности св. Григорія Чудотворца съ значительными подробностями.

Въ числѣ источниковъ для жизнеописанія св. Григорія на первомъ мѣстѣ должна быть поставлена его собственная рѣчь, произнесенная имъ въ Кесаріи Палестинской при прощаніи съ Оригеномъ, по окончаніи обученія у него. Въ этой рѣчи ¹⁾ св. Григорій сообщаетъ краткія свѣдѣнія о своемъ происхожденіи, первоначальномъ воспитаніи и образованіи и о томъ пути, какимъ онъ приведенъ былъ въ Кесарію Палестинскую къ Оригену, затѣмъ обстоятельно описываетъ продолжительное общеніе съ Оригеномъ до разлуки съ нимъ. Здѣсь изложены данныя не только о ходѣ виѣшней жизни автора рѣчи, но главнымъ образомъ и о внутреннемъ его развитіи, о постепенномъ ростѣ его духовной жизни: съ поразительною объективностію, просто и наглядно ораторъ описываетъ, какъ божественный Промысл привелъ его къ познанію христіанской истины, если не вопреки его собственному желанію, то во всякомъ случаѣ и безъ нарочитыхъ и сознательныхъ усилій съ его стороны, изображаетъ борьбу съ самимъ собою, ревность къ самосовершенствованію, стремленіе проникнуть въ христіанскія

¹⁾ Греческій текстъ ея см. у Migne, PGr., t. 10, col. 1051—1104, и у P. Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos, Freiburg in Br. und Leipzig 1894. S. 1—39; русск. перев. въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго“, изданныхъ авторомъ настоящаго изслѣдованія (Пгр. 1916), стр. 18—52.

истины, жажду добродѣтели, — словомъ, въ извѣстномъ смыслѣ исторію развитія характера юноши, сдѣлавшагося въ послѣдствіи выдающимся отцемъ Церкви III вѣка. Наконецъ, рѣчь отмѣчаетъ и тотъ путь, по которому шло сформированіе богословскихъ воззрѣній св. Григорія, и ту степень проникновенія его въ глубины христіанскихъ истинъ, какой онъ достигъ въ Кесаріи Палестинской, подъ руководствомъ Оригена. Рѣчь св. Григорія Оригену представляетъ источникъ первостепенной цѣнности и ни въ одной своей подробности не возбуждаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Этотъ источникъ обнимаетъ первую половину жизни св. Григорія до возвращенія его изъ Кесаріи Палестинской на родину и вступленія на поприще общественной дѣятельности. Въ этой части біографіи св. Григорія всѣ другія свѣдѣнія должны быть приводимы въ согласіе съ данными его рѣчи.

Весьма важнымъ дополненіемъ къ рѣчи св. Григорія служить письмо къ нему Оригена, въ которомъ высказанъ взглядъ знаменитаго учителя на любимаго ученика, вносящій существенный штрихъ въ характеристику св. Григорія ¹⁾.

Вслѣдъ за этими источниками необходимо поставить цѣлую группу древнихъ сообщеній о св. Григоріи, касающихся всецѣло (за исключеніемъ сравнительно незначительной части одного изъ нихъ) дѣятельности св. Григорія въ санѣ епископа Неокесарійскаго. Къ этой группѣ источниковъ относятся: а) Слово о жизни св. Григорія Чудотворца—*Βίος καὶ ἐκχώριον ῥηθὲν εἰς τὸν ἄγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργόν, γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρίας*, написанное св. Григоріемъ Нискимъ; б) Повѣсть о славныхъ дѣяніяхъ блаженнаго Григорія, епископа Неокесарійскаго, сохранившаяся на сирійскомъ языкѣ; в) сообщеніе Руфина въ его дополненіяхъ къ переводу Церковной исторіи Евсевія, и г) наконецъ, краткія

¹⁾ Напечатано у *Arm. Robinson'a* The Philocalia of Origen. The Text revised with a critical Introduction and Indices. Cambridge 1893, p. 64—67, и у *P. Koetschau*, Des Gregorios Thaumaturgos Dakrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos, S. 40—44; русск. перев. въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго“, стр. 53—56.

замѣчанія св. Василія Великаго въ его книгѣ о Св. Духѣ къ Амфилохію (гл. 29). Въ виду того, что эти документы являются главнымъ источникомъ для знакомства съ жизнью и дѣятельностью св. Григорія на епископскомъ служеніи, а также въ виду того, что они именно подвергаются суровой критикѣ съ точки зрѣнія ихъ исторической цѣнности, мы считаемъ необходимымъ подробно выяснить ихъ взаимное отношеніе и источники заключающихся въ нихъ свѣдѣній съ цѣлью опредѣлить пригодность даннаго въ нихъ матеріала для построенія біографіи св. Григорія.

Житіе св. Григорія Чудотворца, написанное св. Григоріемъ Нисскимъ ¹⁾, представляетъ собственно похвальное слово, произнесенное, вѣроятно, съ сокращеніями въ собраніи вѣрующихъ въ день, посвященный памяти св. Григорія; оно носитъ поэтому на себѣ всѣ черты, свойственныя этого рода произведеніямъ и написано съ соблюденіемъ установленныхъ для нихъ формъ и приемовъ ²⁾. Похвальное слово не заключаетъ всѣхъ необходимыхъ біографическихъ данныхъ. Св. Григорій Нисскій, въ противоположность греческимъ ораторамъ, не хочетъ ставить въ похвалу великому Григорію отечество, не хочетъ брать на помощь своему похвальному слову его предковъ, не упоминаетъ и о родителяхъ его, виновникахъ его плотского происхожденія, отказывается говорить объ ихъ богатствѣ, чести и мірской знатности. „Посему, какъ, отъ кого онъ (св. Григорій Чудотворецъ) произошелъ, въ какомъ сначала жилъ городѣ,—все это,—говоритъ св. Григорій Нисскій,—какъ нисколько не ведущее насъ къ предположенной цѣли, мы опускаемъ, а началомъ для похвалы его возьмемъ то время, какъ онъ началъ добродѣтельную жизнь“. По этимъ соображеніямъ св. Григорій Нисскій начинаетъ свое повѣствованіе о св. Григоріи собственно съ того времени, когда онъ сознательно сталъ на путь, приведшій его въ послѣдствіи къ христіанству.

¹⁾ Migne, PG. t. 46, col. 893—958. Русский переводъ, изданный Московской Духовной Академіей. Ч. 8. Москва 1872, стр. 126—197.

²⁾ *Méridier Louis*, *Influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*. Paris 1906, p. 239 s.

Впрочемъ, вслѣдъ за такимъ рѣшительнымъ заявленіемъ, что онъ не хочетъ идти по пути мірскихъ ораторовъ, Григорій Нисскій все-таки, хотя и кратко, восхваляетъ Понтъ и его обитателей, а также отечественный городъ св. Григорія—Неокесарію. И о дальнѣйшей жизни св. Григорія до посвященія его во епископа Григорій Нисскій сообщаетъ мало свѣдѣній. Онъ говоритъ, что св. Григорій прилежно изучилъ внѣшнюю философію и, прошедши все ученіе эллиновъ и опытомъ познавши слабость и несостоятельность ихъ положеній, дѣлается ученикомъ Евангелія. Но и до обращенія въ христіанство онъ достигъ такого совершенства въ жизни, что не вънесъ въ купель крещенія никакой грѣховной скверны. Въ подтвержденіе его цѣломудрія Григорій—Нисскій приводитъ случай обвиненія св. Григорія блудницей, когда онъ жилъ въ Египтѣ, въ большомъ городѣ Александріи, и наказанія ея за клевету. По окончаніи полного обученія внѣшней мудрости, онъ встрѣтился съ Фирмилианомъ; открывши другъ другу образъ своихъ мыслей, они вмѣстѣ пришли къ главному въ то время руководителю въ христіанской философіи—Оригену. Проживши у него потребное для изученія божественныхъ наукъ время, св. Григорій возвратился въ свое отечество и вмѣсто того, чтобы обнаруживать свою ученость въ общихъ собраніяхъ, удаляется въ уединеніе, не интересуясь дѣлами государственными и общественными. Таковы краткія свѣдѣнія, сообщаемыя похвальнымъ словомъ о жизни св. Григорія въ первую ея половину.

Въ дальнѣйшемъ повѣствованіи св. Григорія Нисскаго дѣлается болѣе обстоятельнымъ. Онъ излагаетъ исторію посвященія св. Григорія въ епископа Неокесарійскаго Федиомомъ амасійскимъ и откровенія ему символа вѣры, текстъ котораго приводитъ. Вслѣдъ затѣмъ онъ сообщаетъ о цѣломъ рядѣ чудесныхъ дѣйствій св. Григорія: объ изгнаніи демоновъ изъ языческаго храма по пути изъ пустыни въ городъ (послѣ посвященія) и перемѣщеніи скалы, слѣдствіемъ чего было обращеніе въ христіанство жреца, о прибытіи въ Неокесарію и радушной встрѣчѣ, оказанной ему жителями

города, объ успѣхѣ проповѣди въ Неокесаріи, о постройкѣ храма, который остался цѣлымъ и невредимымъ во время бывшего уже при Григоріи Нисскомъ землетрясенія, когда вокругъ всѣ зданія, какъ частныя, такъ и общественныя обратились въ развалины; объ обращеніи къ суду Григорія въ спорныхъ дѣлахъ и чудесномъ изсушеніи имъ озера, объ огражденіи страны отъ разливовъ рѣки Лика, о посвященіи въ епископа Команъ угольщика Александра, о попыткѣ двухъ іудеевъ обмануть св. Григорія и о наказаніи ихъ, объ исцѣленіи одержимаго юноши, о гоненіи на христіанъ и удаленіи св. Григорія съ своею паствою въ пустыню, о чудесномъ спасеніи св. Григорія и его діакона, бывшего жреца, отъ преслѣдованія гонителей, о видѣніи св. Григорія относительно мученичества Троадія и провѣркѣ его разсказа діакonomъ, о спасеніи діакона отъ демона въ банѣ, о возвращеніи св. Григорія въ городъ и учрежденіи праздниковъ въ честь пострадавшихъ за вѣру. Въ заключеніи описывается кончина св. Григорія. Послѣ этого ораторъ воспоминаетъ еще одно чудо, совершенное св. Григоріемъ: прекращеніе язвы по молитвѣ св. Григорія и обращеніе многихъ ко Христу. Св. Григорій Нисскій оканчиваетъ свое похвальное слово замѣчаніемъ, что въ памяти сохранились еще и инья чудеса великаго Григорія, которыхъ онъ не присовокупилъ къ описаннымъ, щадя слухъ недовѣрчивыхъ.

Въ 1894 г. извѣстный знатокъ сирійскаго языка Викторъ Риссель, оказавшій большія услуги наукъ своими переводами важныхъ сирійскихъ памятниковъ, напечаталъ въ „*Teologische Zeitschrift aus der Schweiz*“, Zürich, XI, 4, S. 241—254, переводъ сирійскаго житія св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, сдѣланный имъ по рукописи Британскаго Музея (add. 14648), которая, по W. Wright'у, принадлежитъ VI вѣку. Это житіе оказалось по основному своему содержанію близко совпадающимъ съ похвальнымъ словомъ св. Григорія Нисскаго о жизни св. Григорія Чудотворца; но въ расположеніи фактовъ, въ подробностяхъ ихъ и въ общемъ характерѣ повѣствованія оно значительно отличается отъ жизнеописанія св. Григорія Нисскаго. Въ

1896 г. *Paul Bedjan* на основаніи той же рукописи Британскаго Музея, какою пользовался В. Риссель, опубликовалъ сирійскій текстъ житія св. Григорія Чудотворца въ „*Acta martyrum et sanctorum*“, t. VI (Parisii 1896), p. 83—106. Этотъ текстъ во многомъ расходится съ переводомъ В. Рисселя. Однако не всегда можно точно опредѣлить, основываются ли эти уклоненія на болѣе правильномъ чтеніи рукописи или на собственныхъ догадкахъ *Bedjan*'а. Во всякомъ случаѣ, по мнѣнію Генр. Гильгенфельда,—они большею частью являются улучшеніями, и съ своей стороны онъ на основаніи изданія и поправокъ *P. Bedjan*'а, далъ поправки къ переводу В. Рисселя наиболѣе яркихъ уклоненій, въ которыхъ, по его мнѣнію, *P. Bedjan* предлагаетъ болѣе правильное чтеніе ¹⁾.

P. Bedjan, признавая редакцію сирійскаго житія въ рукописи Британскаго Музея вообще не совсѣмъ точною, исправляетъ его въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ на основаніи Берлинскаго манускрипта № 321. Текстъ послѣдняго почти въ четыре раза обширнѣе текста рукописи Британскаго Музея; но *P. Bedjan* не могъ положить его въ основу своего изданія, такъ какъ большая часть листовъ этой рукописи находится въ плачевномъ состояніи ²⁾. *P. Bedjan*, повидимому, не производилъ сличенія житія въ Берлинскомъ манускриптѣ съ жизнеописаніемъ св. Григорія Нисскаго. Между тѣмъ отрывокъ, приведенный *P. Bedjan*'омъ въ прим. 1 на стр. 84, наводитъ В. Рисселя ³⁾ на мысль, не представляетъ ли Берлинскій текстъ просто перевода (въ нѣсколько распространенной формѣ) жизнеописанія Григорія Нисскаго. *P. Bedjan* не даетъ матеріала для сужденія объ этомъ, и мы не имѣемъ возможности сказать, не примыкаютъ ли и другія части этого жизнеописанія къ греческому житію, хотя на это, можетъ быть, указываетъ отмѣченная

¹⁾ Die Vita Gregor's des Wunderthäters und die Syrischen Acta martyrum et sanctorum въ „*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*“, 41 (1898), S. 454—456.

²⁾ Acta martyrum et sanctorum, p. VI.

³⁾ Litteral. Centralblatt, 1896, Nr. 21, Sp. 761—762.

Bedjan'омъ надпись большими красными буквами, сдѣланная неизвѣстнымъ оріенталистомъ на листахъ 8^в и 9^в Берлинскаго манускрипта: „Исторія Григорія, епископа Нисскаго“. Но если даже въ другихъ частяхъ Берлинскій текстъ совпадаетъ съ сирійскимъ жизнеописаніемъ, то и въ такомъ случаѣ, по мнѣнію В. Рисселя, можно предположить, что Берлинскій манускриптъ даетъ интерполяцію древняго сирійскаго жизнеописанія посредствомъ матеріала, заимствованнаго изъ греческаго жизнеописанія св. Григорія Нисскаго.

Сирійское житіе носитъ названіе „Повѣсти о славныхъ дѣяніяхъ блаженнаго Григорія, епископа Неокесарійскаго“ ¹⁾,— слѣдовательно, оно, такъ же, какъ и похвальное слово св. Григорія Нисскаго, не ставитъ своей задачей описанія всей жизни св. Григорія Неокесарійскаго и потому не содержитъ историческихъ датъ и фактовъ, которыя бы расширяли наши историческія познанія о жизни и дѣятельности Чудотворца.

Послѣ небольшого введенія, въ которомъ указывается на различные виды духовной жизни, какими Богъ ведетъ людей къ спасенію, составитель повѣсти прямо начинается сообщеніемъ о призваніи отшельника Григорія во епископа неокесарійскаго и посвященіи его Григоріемъ Назіанзиномъ. Затѣмъ авторъ повѣсти переходитъ къ изложенію чудесъ, которыя располагаются у него въ такомъ порядкѣ: обманъ іудеевъ, наказаніе ихъ и помилованіе; изгнаніе демона-прорицателя изъ капища и обращеніе языческаго жреца, сомнѣніе жреца въ разсказъ Григорія о мученической смерти юноши и удостовѣреніе его въ этомъ; побѣда жреца надъ демономъ въ банѣ по молитвамъ св. Григорія; отведеніе рѣки Лика отъ угрожаемаго ею города; осушеніе озера для примиренія двухъ братьевъ; избраніе угольщика Александра во епископа; оклеветаніе св. Григорія блудницей, наказаніе ея и прощеніе; исцѣленіе одержимаго юноши; гоненіе на христіанъ и бѣгство св. Григорія; чудесное спасеніе Григорія и его діакона отъ гонителей. Повѣсть оканчивается крат-

¹⁾ Русскій переводъ ея напечатанъ въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго“, стр. 1—17.

кимъ сообщеніемъ о возвращеніи св. Григорія, успѣхъ его дѣятельности и кончинѣ.

Руфинъ въ своемъ переводѣ Церковной исторіи Евсевія считаетъ необходимымъ дополнить сообщеніе Евсевія указаніемъ на дѣянія великаго мужа, прославляемыя подъ восточнымъ и сѣвернымъ небомъ. Онъ рассказываетъ только о трехъ чудесныхъ дѣяніяхъ: объ осушеніи озера, о чудесномъ перемѣщеніи скалы, объ изгнаніи демона изъ храма Аполлона ¹⁾.

Св. Василій Вел., старшій братъ Григорія Нисскаго, въ книгѣ о Св. Духѣ къ св. Амфилохію (гл. 29) пишетъ, что св. Григорій при содѣйствіи Духа имѣлъ страшную силу надъ демонами и таковую пріялъ *благодать слова въ послушаніе вѣры во языцехъ* (Рим. I, 5), что, принявши только семнадцать человѣкъ христіанъ, весь народъ какъ городской, такъ и сельскій чрезъ познаніе привелъ къ Богу; онъ измѣнилъ и теченія рѣкъ, повелѣвъ имъ великимъ именемъ Христовымъ, и иссушилъ озеро, дававшее любостыжательнымъ братьямъ поводъ къ войнѣ; а предсказанія его о будущемъ таковы, что онъ ни въ чемъ не ниже прочихъ пророковъ, и совершенно долго было бы пересказывать чудеса этого мужа, котораго, по преизбытку дарованій въ немъ, явленныхъ по дѣйствію Духа во всякой силѣ въ знаменіяхъ и чудесахъ, и сами враги истины называли *вторымъ Моисеемъ* ²⁾.

Родство матеріала въ приведенныхъ сообщеніяхъ о жизни св. Григорія Неокесарійскаго безспорно: св. Григорій Нисскій и сирійскій житіе большею частію говорятъ объ однихъ и тѣхъ же событіяхъ; Руфинъ излагаетъ три факта, а св. Василій Великій упоминаетъ о двухъ изъ нихъ, дѣлая

¹⁾ См. *Eusebius Werke*. Zweiter Band: Die Kirchengeschichte, bearbeitet im Auftrage Kirchenväter-Commission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften v. E d u a r d S c h w a r z. Die lateinische Uebersetzung des Rufinus, bearbeitet im gleichen Auftrage v. T h e o d. M o m m s e n. Zweit. Theil. Leipzig 1908, S. 953—956.

²⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 205—206; русск. перев. ч. 3, Москва 1891 г., стр. 281—282.

общее указаніе на страшную для демоновъ силу надъ ними св. Григорія, которая лежитъ въ основаніи повѣствованій св. Григорія Нисскаго и сирійскаго житія, и на даръ пророчества, при чемъ замѣчаетъ, что совершенно долго было бы пересказывать чудеса этого мужа.

Прежде всего возникаетъ вопросъ о взаимномъ отношеніи между приведенными повѣствованіями. Рѣчь можетъ идти собственно о двухъ житіяхъ—св. Григорія Нисскаго и сирійскомъ и только отчасти о сообщеніяхъ Руфина; что же касается краткихъ замѣчаній св. Василия Вел., то они получаютъ значеніе лишь при оцѣнкѣ житія, изложеннаго св. Григоріемъ Нисскимъ.

Родство матеріала можетъ происходить отъ взаимнаго—прямого или непрямого—пользованія, отъ использованія общаго письменнаго источника, наконецъ, отъ независимаго примѣненія одного и того же устнаго преданія.

По отношенію къ рассматриваемымъ житіямъ св. Григорія Неокесарійскаго первый способъ объясненія сходства устраняется, такъ какъ ни житіе св. Григорія Нисскаго не можетъ быть выведено изъ сирійскаго житія, ни наоборотъ. Житіе св. Григорія Нисскаго подробнѣе сирійскаго житія: оно содержитъ больше чудесныхъ дѣяній св. Григорія Неокесарійскаго, даетъ иногда указанія на историческую обстановку излагаемыхъ событій и т. д. Съ другой стороны, и сирійское житіе, не смотря на болѣе краткій видъ, заключаетъ въ себѣ такія черты, которыя не позволяютъ видѣть въ немъ простого извлеченія изъ Григорія Нисскаго: изложеніе событій въ сирійскомъ житіи представляетъ такія особенности, объясненія которыхъ нельзя найти у Григорія Нисскаго; не вездѣ повѣствованіе сирійскаго житія короче, но нерѣдко длиннѣе и подробнѣе греческаго. Поэтому теорія взаимнаго пользованія исключается и она, насколько извѣстно, никѣмъ не примѣняется.

Два другіе способа объясненія родства матеріала нашли энергичныхъ защитниковъ въ лицѣ В. Рисселя ¹⁾ и П. Кё-

¹⁾ *Vict. Ryssel* въ „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz“, herausgeb. v. Friedr. Meili. Zürich, XI (1894), 4, S. 228 ff.

чау ¹⁾. Первый изъ нихъ, изучившій сирійское житіе въ подлинникѣ и переводомъ на нѣмецкій языкъ давшій возможность ознакомиться съ нимъ болѣе широкимъ кругамъ, видитъ въ немъ литературный памятникъ почтенной древности, или, точнѣе и правильнѣе, извлеченіе изъ произведенія древней христіанской литературы, о существованіи котораго мы донинѣ не имѣли никакого знанія и оригиналъ котораго, въ высшей степени вѣроятно, потерянь безвозвратно (S. 229). Изъ сравненія сирійскаго житія и похвальнаго слова св. Григорія Нисскаго В. Риссель дѣлаетъ выводъ, что Григорій Нисскій писалъ о житіи и дѣятельности св. Григорія Неокесарійскаго не по воспоминаніямъ христіанъ его родины, но на основаніи письменнаго источника, который онъ по обыкновенію обвиняетъ блестящей риторикой, при чемъ оставилъ въ сторонѣ все то, что не отвѣчало его образованію, его вкусу, а также возможности для него, какъ образованнаго человѣка вѣрить тому, что заключалось въ сказаніяхъ. Этого нельзя было бы утверждать съ такою опредѣленностью, если бы въ изображеніи Руфина намъ не было дано въ руки средство контролировать Григорія Нисскаго и его работу, такъ какъ Руфинъ, очевидно, воспользовался тѣмъ же матеріаломъ и, какъ историкъ, сдѣлалъ изъ него нѣсколько иное употребленіе, чѣмъ ораторъ. Но этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, объясняется еще и то наблюденіе, которое доселѣ дѣлали на основаніи сравненія извѣстій Григорія Нисскаго и Руфина, именно, что Руфинъ въ своемъ повѣствованіи независимъ отъ Григорія Нисскаго, что само собою и приводитъ и къ дальнѣйшему предположенію, что Руфинъ долженъ былъ черпать изъ другого источника, чѣмъ жизнеописаніе Григорія Нисскаго (S. 229—230). Точно также и сиріецъ почерпалъ не изъ Григорія Нисскаго, давая только извлеченія изъ его похвальнаго слова и только распространяя въ нѣкоторыхъ случаяхъ (S. 232). В. Риссель получилъ впе-

¹⁾ *P. Koetschau, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters, in „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 41 (1898), S. 211—250.*

чатлївнїе, что у сирїйца всюду находится большая первоначальность, почему онъ не могъ быть зависимъ отъ матеріала Григорїя. Вездѣ, гдѣ оказываются уклоненїя, можно понять, что они проистекають отъ Григорїя, а не отъ сирїйца (S. 233). В. Риссель находитъ даже возможнымъ объяснить, по какимъ основанїямъ Григорїй Нисскїй переработалъ бывшїй въ его распоряженїи письменный матеріалъ. Самыми интересными Риссель считаетъ тѣ мѣста, въ которыхъ Григорїй Нисскїй ясно находитъ соблазнъ въ чудесномъ элементѣ повѣствованїй, потому ли, что онъ не хочетъ предполагать у своихъ читателей слишкомъ много способности и добраго желанїя вѣрить въ эти чудеса, или потому, что ему самому, тонко образованному, въ греческомъ вкусѣ привыкшему къ умѣренности писателю, эти чудеса казались слишкомъ грубыми и мало внутренне обоснованными. Ибо только такимъ образомъ можно объяснить стремленїе Григорїя изобразить отдѣльныя изъ этихъ чудесъ разумнѣе и естественнѣе, или сдѣлать ихъ посредствомъ объясненїя чудеснаго вѣроятными. Именно большинство отклоненїй между повѣстью сирїйца и похвальнымъ словомъ Григорїя Нисскаго совершенно убѣдительно, по мнѣнїю В. Рисселя (S. 234), объясняется, какъ результатъ образа мыслей и воззрѣнїй Григорїя. Другїя уклоненїя объясняются у Григорїя болѣе сильнымъ перевѣсомъ библейскаго колорита и библейско-догматическаго образа мысли. Въ первомъ отношенїи должно вспомнить о многихъ сравненїяхъ съ библейскими личностями, къ послѣднимъ должно возводить различныя измѣненїя въ частностяхъ. Отдѣльныя уклоненїя допущены Григорїемъ по церковно-правовымъ соображенїямъ. Что касается матеріала, который Григорїй Нисскїй даетъ въ своемъ жизнеописанїи и котораго нѣтъ въ сирїйскомъ житїи, то этотъ матеріалъ по большей части, если не исключительно, проистекаетъ отъ самого Григорїя, а не изъ первоисточника. Сюда относятся прежде всего всѣ украшенїя въ изображенїи частныхъ, особенно въ изображенїи видѣнїй и дѣйствующихъ личностей, сравненїя съ библейскими лицами и богато раскрытые образы,—

словомъ, все то, что составляетъ риторическій придатокъ Григорія и въ чемъ онъ, въ другихъ случаяхъ такой тонкій писатель и ораторъ, нерѣдко переступаетъ границы умѣренности и хорошаго вкуса. Кромѣ того, Григорію Нисскому принадлежатъ введеніе и заключеніе, переходы отъ одного эпизода къ другому, которые тѣмъ болѣе должны быть признаны плодомъ свободного творчества Григорія, что онъ измѣнялъ и самую послѣдовательность отдѣльныхъ рассказовъ. Отъ Григорія же Нисскаго происходитъ изображеніе ландшафта Понта, города Неокесаріи и его окрестностей и изображеніе церковныхъ отношеній въ Каппадокіи ко времени св. Григорія Чудотворца, какъ они развивались чрезъ его распоряженія во время труднаго перехода отъ язычества къ христіанству, а также еще и различныя подробности изъ жизни св. Григорія и церковно-историческія разъясненія, какъ на примѣръ, о гоненіи на христіанъ. Наконецъ, Григорію принадлежатъ и нѣкоторыя отдѣльныя черты въ изложеніи, которыя служатъ лучшей мотивировкой событій.

Но В. Риссель вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ согласиться (S. 236), что при сравненіи матеріала у Григорія и у сирійца всегда необходимо имѣть въ виду, что въ отдѣльныхъ случаяхъ часто трудно рѣшить, гдѣ Григорій Нисскій распространяетъ или упрощаетъ изложеніе своего оригинала и гдѣ сиріецъ сокращаетъ свой оригиналъ. Однако, при всемъ различіи въ изложеніи и въ матеріалѣ въ обоихъ житіяхъ столько однороднаго, что непозволительно сомнѣваться въ литературномъ родствѣ ихъ и нельзя думать о возможности совершенно отдаленнаго соприкосновенія только чрезъ предположеніе лишь различной письменной обработки одного и того же, первоначально только устно распространяемаго, зерна повѣствованія, такъ какъ кромѣ тѣснаго соприкосновенія въ содержаніи, для чего можно привести примѣры почти изъ cadaго параграфа, наблюдается еще въ различныхъ мѣстахъ совпаденіе въ выраженіяхъ и при томъ въ такомъ видѣ, какъ оно возможно только при литературной зависимости. Изъ этихъ наблюденій, повидимому, должно было бы

вытекать то заключеніе, что сирійское житіе составляет источникъ для Григорія Нисскаго, и въ этомъ случаѣ должно было бы предполагать, что весь матеріалъ, который Григорій Нисскій предлагаетъ какъ прибавку по сравненію съ сирійскимъ повѣствованіемъ является свободнымъ дополненіемъ его самого. Но В. Риссель самъ доказываетъ, что противъ предположенія, будто Григорій почерпалъ изъ сирійскаго жизнеописанія въ той его формѣ, въ какой оно извѣстно намъ въ настоящее время, возбуждаются серьезныя сомнѣнія, которыя имѣютъ свое основаніе въ томъ, что оригинальное произведеніе составлено было не на сирійскомъ, а на греческомъ языкѣ, какъ показываетъ уже объясненіе названія рѣки *Δύρος* у Григорія, которое въ сирійскомъ житіи дѣлается понятнымъ только чрезъ обратный переводъ на греческій языкъ. Противъ предположенія сирійскаго оригинальнаго произведенія говоритъ рѣзкій анахронизмъ, по которому епископъ, посвятившій Григорія Неокесарійскаго во епископа, былъ Григорій Назіанзинъ: такая ошибка, по мнѣнію В. Рисселя, понятна только въ томъ случаѣ, если въ ней повиненъ сиріецъ, допустившій ее при переводѣ и обработкѣ греческаго оригинальнаго текста. Къ этимъ внутреннимъ основаніямъ присоединяется и внѣшнее свидѣтельство въ пользу греческаго оригинала: сирійское житіе въ единственной рукописи, которая содержитъ его, находится за сирійскимъ переводомъ *Historia Lausiaca* Палладія, такъ что отсюда можно заключить, что сирійское житіе св. Григорія точно также заимствовано изъ греческаго оригинала.

Если, такимъ образомъ, ни сиріецъ не могъ почерпнуть изъ Григорія Нисскаго, ни послѣдній изъ сирійскаго житія, то само собою вытекаетъ предположеніе объ общемъ греческомъ основномъ произведеніи, которое имѣли предъ собою какъ Григорій Нисскій, такъ и сиріецъ; изъ того же источника почерпалъ и Руфинъ (S. 238).

По вопросу о томъ, въ какомъ отношеніи сирійское житіе стоитъ къ греческому оригиналу,—буквально ли передаетъ его, какъ точный его переводъ, или же греческій

оригиналъ былъ пространнѣе, чѣмъ извѣстная намъ сирійская повѣсть, и только отчасти буквально перешелъ въ нее, въ какомъ случаѣ сирійская повѣсть была бы свободной переработкой или свободнымъ извлеченіемъ изъ греческаго оригинала, В. Риссель (S. 238) рекомендуетъ послѣднее уже потому, что сирійская повѣсть не производитъ впечатлѣнія буквальнаго перевода съ греческаго. Но и независимо отъ этого, предположеніе, что греческій оригиналъ былъ обширнѣе сирійской повѣсти вытекаетъ изъ сравненія матеріала у Григорія Нисскаго съ матеріаломъ, который содержитъ сирійская повѣсть. Если даже значительная часть матеріала въ панегирикѣ Григорія Нисскаго составляетъ его прибавки, одного *все* не могло быть прибавлено имъ и прежде всего такія подробности, какъ названіе города Команъ и имя мученика Троадія, едва ли измыслены Григоріемъ. Напротивъ, сиріецъ тѣ данныя, относительно которыхъ онъ не могъ предполагать у своихъ читателей ни пониманія, ни интереса, на этомъ основаніи могъ просто опустить. Это предположеніе подтверждается и тѣмъ, что Руфинъ пользуется произведеніемъ подобнаго же содержанія и словеснаго выраженія. Руфинъ черпалъ не изъ Григорія, что доказываютъ черты, которыхъ нѣтъ у Григорія, но которыя есть у сирійца (S. 239). В. Риссель (S. 240) отвергаетъ и ту возможность, что было два греческихъ произведенія различнаго объема, но совершенно подобнаго содержанія, какъ трудно допустимую. Такимъ образомъ, для него само собою вытекаетъ заключеніе, что единственный, болѣе пространный оригиналъ и былъ тѣмъ греческимъ произведеніемъ, изъ котораго сирійская повѣсть даетъ извлеченія. Руфинъ тѣснѣе примыкаетъ къ этому оригиналу, а сиріецъ именно тѣ чудеса, которыя излагаетъ Руфинъ, сокращалъ меньше всего.

Время происхожденія греческаго произведенія, послужившаго источникомъ для трехъ сообщеній о жизни св. Григорія Неокесарійскаго, В. Риссель относитъ къ первой половинѣ IV вѣка, точнѣе, къ 300—325 гг. (S. 240). Съ одной стороны, легендарный характеръ повѣствованія требуетъ, чтобы отъ смерти Григорія Чудотворца до его со-

ставленія прошло нѣсколько десятилѣтій; съ другой стороны, и Григорій Нисскій едва ли переработалъ бы въ своемъ панегирикѣ совершенно новое произведеніе. Это произведеніе въ своемъ греческомъ текстѣ легко было забыто, послѣ того, какъ панегирикъ Григорія Нисскаго передалъ его содержаніе въ изящной формѣ. Для сирійской обработки *terminus ad quem*—въ датѣ рукописи, въ которой она получена: по авторитетному сужденію W. Wright'a—отъ VI в.; а *terminus a quo*—въ выраженіи „монахи“ (§ 4) и въ упоминаніи Григорія Назіанзина.

П. Кѣчау, писавшій по поводу предположеній В. Рисселя, на основаніи разбора доводовъ послѣдняго пришелъ къ совершенно иному заключенію: предположеніе В. Рисселя объ общемъ письменномъ первоисточникѣ, который использованъ Григоріемъ Нисскимъ, сирійцемъ и Руфиномъ должно считать не доказаннымъ; скорѣе соприкосновеніе различныхъ авторовъ можетъ быть объяснено только изъ обработки одного и того же *устно* широко распространеннаго матеріала сказаній. При этомъ устанавливается, что изъ авторовъ, обрабатывавшихъ это устное преданіе, наиболѣе первоначальный матеріалъ предлагаетъ именно Григорій Нисскій, похвальная рѣчь котораго отчасти еще содержитъ историческія данныя, перемѣшанныя съ легендарными сказаніями. Значительно потемненное и риторически еще болѣе разукрашенное преданіе мы находимъ уже у Руфина, младшаго современника Григорія Нисскаго. Но гораздо большія уклоненія отъ первоначальнаго вида сказаній обнаруживаетъ повѣсть сирійца: историческаго здѣсь совершенно нѣтъ; вмѣсто него въ повѣсть проникли грубая историческія ошибки, чудесное умножено и усилено, отдѣльныя сказанія являются расширенными, другія сильно измѣненными. Если даже нѣкоторыя изъ этихъ различій можно отнести на счетъ составителя сирійскаго житія, то остается однако еще такъ много, что мы должны считать сирійскую обработку значительно позднѣйшею по сравненію съ греческою. Такъ какъ сирійская рукопись, которая содержитъ житіе, по W. Wright'у, принадлежитъ VI вѣку, то ори-

гиналь слѣдуетъ отнести ко времени около конца V в. Руфинъ стоитъ между Григоріемъ Нисскимъ и сирійцемъ, но ближе къ первому, чѣмъ ко второму (S. 248—249)

Таково положеніе вопроса о взаимномъ отношеніи существующихъ житійныхъ повѣствованій. Какъ видно, вопросъ ставится не о томъ только, какое произведеніе служило источникомъ для нихъ, но и объ исторической цѣнности повѣствованій. Последній вопросъ имѣетъ для насъ, конечно, большее значеніе, чѣмъ первый, но не лишено научнаго историко-литературнаго интереса и рѣшеніе перваго вопроса. Необходимо тщательно взвѣсить оба изложенные взгляда, чтобы придти къ обоснованному заключенію о значеніи житій. Наиболѣе нагляднымъ и убѣдительнымъ способомъ для этого можетъ служить детальное сопоставленіе отдѣльныхъ повѣствованій. Мы рассмотримъ ихъ въ томъ порядкѣ, какъ они изложены у св. Григорія Нисскаго, при чемъ постоянно будемъ имѣть въ виду взгляды, высказанные В. Рисселемъ и П. Кёчау ¹⁾.

а) *Избраніе св. Григорія на епископскую каведру Неокесаріи*. Григорій Нисскій говоритъ, что св. Григорій, закончивши свое философское и богословское образованіе, удалился въ пустыню. Федимъ Амасійскій прилагалъ все стараніе дать ему начальствованіе въ церкви, чтобы онъ не проводилъ такой доброй жизни праздно и бесполезно. Но св. Григорій, узнавъ объ этомъ намѣреніи, рѣшилъ скрыться, переходя изъ одной пустыни въ другую. Испытавши всѣ средства для достиженія поставленной цѣли, Федимъ заочно назначаетъ его епископомъ Неокесаріи. Этотъ городъ до того времени былъ совершенно языческимъ: въ многочисленномъ городѣ и его окрестностяхъ было не болѣе семнадцати христіанъ. Вынужденный принять епископское званіе, св. Гри-

¹⁾ Сравненіе похвальнаго слова св. Григорія Нисскаго и сирійской повѣсти сдѣлано *P. Koetschau* въ названной статьѣ его: *Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters* въ „*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*“, 41 (1898) S. 211—250, которая использована нами при детальной разработкѣ поставленнаго вопроса.

горій, по совершеніи надъ нимъ всего узаконеннаго, испросивъ у Федима нѣкоторую отсрочку для вступленія въ возложенное на него служеніе, просилъ себѣ свыше откровенія тайнъ вѣры. Истина открыта была ему ночью въ видѣніи: онъ увидѣлъ сначала мужа, по виду старца, который указалъ ему на женщину, явившуюся въ неzemномъ сіяніи; изъ бесѣды ихъ между собою онъ не только научился истинному познанію вѣры, но и узналъ, что явившіеся были апостолъ Іоаннъ и Марія Дѣва. Евангелистъ Іоаннъ въ краткихъ словахъ изрекъ тайну вѣры, а Григорій, по окончаніи видѣнія, записалъ откровеніе, текстъ котораго Григорій Нисскій сообщаетъ, присовокупляя, что собственноручная записъ Григорія хранится и до нынѣ въ неокесарійской церкви. Получивъ чрезъ это откровеніе нѣкоторое дерзновеніе и смѣлость, Григорій оставилъ пустыню и устремился въ городъ, въ которомъ долженъ былъ устроить Богу церковь. Сообщивъ объ изгнаніи по пути въ городъ демоновъ изъ языческаго храма, о передвиженіи скалы и связанномъ съ этимъ обращеніи въ христіанство жреца (о чемъ будетъ сказано ниже), Григорій Нисскій описываетъ вступленіе св. Григорія въ Неокесарію. Слава Григорія, изгнавшаго демоновъ и ведущаго съ собою и служителя ихъ, распространилась въ городѣ, и всѣ жители его вышли навстрѣчу: св. Григорій входилъ въ городъ такъ тѣснымъ сопровождающими, какъ будто весь городъ почтилъ уже его святительство. Такъ какъ въ городѣ не было у Григорія ни церковнаго, ни собственнаго дома, то спутники его начали беспокоиться, гдѣ имъ найти себѣ кровъ. Григорій упрекаетъ ихъ въ томъ, что они забыли, что находятся подъ кровомъ небеснымъ, и что нужно заботиться только о томъ домѣ, который создается добродѣтелями. Въ это время знатный и богатый мужъ Мусоній проситъ его остановиться въ его домѣ; другіе также стали приглашать его къ себѣ. Григорій пошелъ къ первому. Слушавшихъ слова его сперва было малое число; но прежде чѣмъ окончился день и зашло солнце, увѣровали многіе. Въ ближайшее время онъ привлекъ столько народа, что при-

ступилъ къ построению храма,—всѣ деньгами и трудами содѣйствовали этому начинанію¹⁾.

Въ сирійскомъ житіи св. Григорій въ началѣ изображается пустынникомъ,—слава о немъ распространилась во многихъ городахъ. Въ это время умеръ неокесарійскій епископъ, и клирики обратились къ Григорію Назіанзину съ просьбой дать имъ пастыря. Григорій Назіанзинъ, выслушавъ ихъ, отпустилъ, а самъ обратился съ молитвой къ Богу (приведенъ текстъ краткой молитвы). Во снѣ онъ услышалъ голосъ, повелѣвающій ему не избирать никого, кромѣ отшельника Григорія. Когда Григорій Назіанзинъ выразилъ недоумѣніе, какъ онъ можетъ найти обитателя горъ, не имѣющаго постоянного мѣстопробыванія, то голосъ повелѣлъ ему позвать клириковъ, войти въ алтарь, помануть имя Григорія и назначить его епископомъ, даже если его нѣтъ тамъ. Григорій Назіанзинъ такъ и сдѣлалъ. Ангелъ сообщилъ Григорію о назначеніи его епископомъ Неокесаріи и велѣлъ ему пойти въ Назіанзъ получить благословеніе отъ Григорія и потомъ направиться въ свой городъ. Предавши себя въ молитвѣ (текстъ сообщается) волю Божіей, Григорій отправился въ Назіанзъ, гдѣ оставался нѣкоторое время. Придя въ Неокесарію, Григорій пораженъ былъ господствовавшимъ идолопоклонствомъ и просилъ у Господа дать ему „посредствомъ Своего писанія образъ сокровенныхъ тайнъ вѣры“. Тотчасъ на стѣнѣ появились слова: „Три Лица Отца, Сына и Святаго Духа—божественное естество“. Въ ту же ночь онъ увидѣлъ во снѣ юношу—Іоанна Евангелиста, который держалъ въ своей рукѣ книгу, и дѣву—Марію, Матерь Господа; они показали ему вѣру, которая явилась съ неба²⁾. Текстъ символа не приведенъ.

Изъ сравненія обоихъ повѣствованій открываются прежде всего историческія несообразности въ сирійскомъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 908 sq.; творенія св. Григорія Нисскаго въ русскомъ переводѣ, ч. 8, стр. 142—149. 153—159.

²⁾ Русск. переводъ, §§ 2—3, стр. 1—3.

житиї, тогда какъ Григорій Нисскій стоитъ въ согласіи съ исторической дѣйствительностью. Сирійское житіе говоритъ о предшественникѣ св. Григорія на неокесарійской кафедрѣ и о клирикахъ неокесарійской церкви, просящихъ себя пастыря, между тѣмъ Григорій Нисскій совершенно правильно считаетъ св. Григорія первымъ епископомъ Неокесаріи, согласно съ Василиемъ Вел., который свидѣтельствуєтъ, что св. Григорій первоначально водрузилъ основаніе церкви неокесарійской, а потому естественно, что при такихъ условіяхъ инициатива посвященія св. Григорія во епископа Неокесаріи исходила отъ епископа Федима¹⁾. Впрочемъ, и сирійское житіе дважды говоритъ о 17-ти христіанахъ въ Неокесаріи до прибытія Григорія²⁾. Сирійское житіе митрополитомъ Понта называетъ Григорія Назіанзина, т. е. несомнѣнно Григорія Богослова, тогда какъ похвальное слово Григорія Нисскаго правильно указываетъ Федима Амасійскаго. Этотъ грубый анахронизмъ не можетъ быть объясненъ ошибкой переписчика при распространеніи списковъ сирійскаго житія, такъ какъ встрѣчается нѣсколько разъ. В. Риссель объясняетъ его ошибкой сирійскаго автора, который, при переводѣ и обработкѣ греческаго первоисточника, вмѣсто имени Амасія, особенно если оно въ оригиналѣ написано было неясно и неправильно; прочиталъ Анзіанзъ, какъ сирійцы часто писали вмѣсто Назіанзъ, и вслѣдствіе незнанія хронологіи помѣстилъ извѣстное ему имя Григорія Анзіанзкаго, вмѣсто имени Федима Амасійскаго (S. 237). Неестественность этого объясненія сама собою бросается въ глаза, особенно, если принять во вниманіе отмѣченный сейчасъ фактъ, что названіе Назіанза встрѣ-

1) По мнѣнію В. Рисселя (S. 234) уклоненіе Григорія Нисскаго здѣсь обусловливается церковно-правовыми соображеніями: онъ при выборѣ Григорія во епископы всю инициативу приписываетъ епископу Федиму, какъ митрополиту, который здѣсь такимъ образомъ дѣйствуетъ по 4-му правилу Никейскаго собора 325 года, въ то время какъ у сирійца инициатива выбора исходитъ отъ клириковъ. Неосновательность этого сужденія очевидна.

2) Русск. пер., §§ 11 и 15, стр. 13 и 17.

чается нѣсколько разъ. Неужели во всѣхъ случаяхъ оно было написано неясно и неправильно? Если признать общій письменный источникъ, то можно предположить или произвольное измѣненіе со стороны сирийца, побужденія котораго были бы загадочны, или же скорѣе всего думать, что имени митрополита въ общемъ источникъ недоставало, и оно восполнено Григоріемъ Нисскимъ правильно, а сирийцемъ ложно.

Сирійское житіе для объясненія того, какимъ образомъ отшельникъ Григорій узналъ о назначеніи его на епископскую кафедру, вводитъ посредство ангела, о чемъ не говорить Григорій Нисскій, сообщаетъ о путешествіи клириковъ въ Назіанзъ, о провозглашеніи имени новаго епископа въ храмѣ, вводитъ нѣсколько краткихъ молитвъ. Въ описаніи видѣнія, въ которомъ Григорію сообщены были тайны вѣры, сирійское житіе въ подробностяхъ также имѣетъ значительныя отличія отъ жизнеописанія Григорія Нисскаго, именно: въ немъ являются Григорію начертанныя на стѣнѣ слова, Іоаннъ Богословъ представленъ юнымъ и съ книгою въ рукахъ. У Григорія Нисскаго св. Григорій научается тайнамъ вѣры изъ бесѣды старца Іоанна и Дѣвы Маріи и, по окончаніи видѣнія, самъ заключаетъ въ письмена полученное божественное откровеніе ¹⁾.

Если принять во вниманіе весь характеръ изложенія относящихся фактовъ въ похвальномъ словѣ Григорія Нисскаго и въ сирійской повѣсти, то ясно, что первоначальность не на сторонѣ сирійскаго житія, которое грѣшитъ противъ исторіи и заключаетъ въ себѣ элементы, усили-

¹⁾ По мнѣнію В. Рисселя (S. 236), сообщеніе о внезапно явившихся на стѣнѣ буквахъ и о послѣдовавшемъ уже затѣмъ явленіи Дѣвы Маріи и апостола Іоанна у Григорія Нисскаго соединено въ одно повѣствованіе ради упрощенія чудеснаго, съ чѣмъ невозможно согласиться, такъ какъ естественнѣе признать расширеніе чудеснаго въ сирійской повѣсти. В. Риссель находитъ (S. 231) изображеніе апостола Іоанна въ ночномъ видѣніи у сирийца болѣе простымъ и представленіе его съ книгою въ рукахъ болѣе характернымъ; но почему, — это не выясняется.

вающіе необычайный характеръ и избранія св. Григорія на каяедру, и сообщенія ему тайнъ вѣры. Оба житія, конечно, въ общемъ сообщаютъ тѣ же факты, но съ такими отличіями въ подробностяхъ, которыя внушаютъ справедливое сомнѣніе относительно того, можно ли вывести оба повѣствованія изъ пользованія однимъ и тѣмъ же письменнымъ источникомъ.

б) *Изгнаніе демоновъ изъ языческаго храма и перемѣщеніе скалы.* Григорій Нисскій рассказываетъ, что св. Григорій, идя изъ пустыни въ городъ, такъ какъ наступилъ вечеръ и пошелъ сильный дождь, зашелъ съ своими спутниками въ языческій храмъ. Храмъ былъ знаменитъ тѣмъ, что почитаемыми въ немъ демонами сообщались чрезъ жрецовъ предсказанія. Григорій привелъ въ ужасъ бѣсовъ призываніемъ имени Христова и, очистивъ знаменіемъ креста оскверненный жертвеннымъ дымомъ воздухъ, провелъ ночь въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ. Утромъ онъ отправился далѣе; когда же жрецъ началъ утромъ совершать обычное служеніе демонамъ, то явившіеся демоны сказали, что храмъ недоступенъ для нихъ, потому что въ немъ былъ св. Григорій. Сколько потомъ не употреблялъ онъ очистительныхъ омовеній и жертвъ, всѣ старанія его были напрасны: демоны не повиновались егс призыванію. Тогда жрецъ, пылая гнѣвомъ и яростью, настигъ св. Григорія, грозилъ ему, что донесетъ на него начальникамъ, употребить противъ него силу, доведетъ до свѣдѣнія царя объ его дерзости, что онъ, будучи христіаниномъ и врагомъ боговъ, осмѣлился войти въ храмъ. На дерзкую и грубую ярость жреца Григорій отвѣчалъ выраженіемъ увѣренности въ могущество Поборающаго ему, что онъ можетъ прогонять демоновъ, откуда ни захочетъ, и поселять въ такія мѣста, въ какія ему угодно, обѣщаясь представить доказательство этого. Жрецъ просилъ Григорія показать свою власть надъ этими самыми демонами и опять поселить ихъ въ храмъ. Св. Григорій оторвалъ небольшой клочекъ изъ книги, написалъ на немъ: „Григорій сатанѣ: войди“,—отдалъ жрецу. Послѣдній положилъ записку на жертвенникъ, совершилъ

обычныя жертвоприношенія и увидѣлъ то же, что видѣлъ и прежде. Послѣ этого жрецъ убѣдился, что Григорій вла-
дѣеть нѣкою божественною силой, при помощи которой
является сильнѣе демоновъ; онъ снова догналъ его, когда
онъ еще не дошелъ до города, просилъ открыть ему тайну
о Богѣ, имѣющемъ власть надъ демонскою природою. Когда
св. Григорій въ краткихъ словахъ изложилъ тайну благо-
честія, то жрецъ вѣру въ явленіе Божества людямъ во
плоти почелъ униженіемъ понятія о Богѣ. Св. Григорій
сказалъ ему, что вѣра въ это таинство утверждается не
словами только, но дѣйствительность его удостовѣрена чу-
десами. Жрецъ пожелалъ видѣть отъ него еще чудо, чтобы
прийти къ убѣжденію въ вѣрѣ; онъ требовалъ, чтобы какая-
нибудь изъ большихъ, лежащихъ передъ глазами скалъ,
безъ помощи человѣческой руки, одною силою вѣры, по
приказанію Григорія, двинулась и перешла на другое мѣсто.
Св. Григорій тотчасъ приказалъ скалѣ, какъ бы одушевлен-
ному существу, передвинуться на показанное жрецомъ
мѣсто. Послѣ этого чуда, жрецъ увѣровалъ¹⁾.

Сирійское житіе объ изгнаніи демона-прорицателя и
обращеніи жреца рассказываетъ въ другой связи. Св. Гри-
горій пришелъ къ какому-то городу и увидѣлъ внѣ его ка-
пище, вошелъ въ него, провелъ въ немъ ночь бодрствующимъ.
Демонъ, почитаемый въ храмѣ, устранился молитвы
Григорія и ушелъ оттуда. Окончивъ ночное служеніе, св.
Григорій пошелъ дальше своею дорогою. При наступленіи
дня пришелъ въ капище жрецъ, обычно совершавшій слу-
женіе, много молился и плакалъ, но демонъ не являлся;
отъ великой печали жрецъ разорвалъ свои одежды и снова
молился,—демонъ явился и сказалъ: „отнынѣ ты не можешь
больше желать, чтобы я являлся сюда; Григорій, ученикъ
Христа, вошелъ сюда, помолился здѣсь и изгналъ меня, и
такимъ образомъ я не могу болѣе приходить сюда“. Жрецъ
сказалъ ему: „значить, если бы Григорій приказалъ тебѣ,
то ты вошелъ бы сюда“. Демонъ отвѣтилъ: „если онъ при-

¹⁾ Migne PGr., t. 46, col. 913; русск. перев., ч. 8, стр. 149—152.

кажетъ мнѣ, я войду сюда“. Тогда жрецъ побѣждалъ къ Григорію въ горы и сказалъ ему, что если онъ прикажетъ демону возвратиться на свое мѣсто, и тотъ исполнить это, то онъ сдѣлается ученикомъ его Бога, Котораго онъ проповѣдуетъ. Св. Григорій написалъ на дощечкѣ: „Григорій, ученикъ Христа, идолю: войди на свое мѣсто“. Жрецъ положилъ дощечку въ капищѣ на землю. Демонъ тотчасъ же явился. Жрецъ сказалъ ему: „теперь, когда ты получилъ приказаніе на это, ты возвратился на свое мѣсто?!“ Онъ сказалъ ему: „Да“. Тогда жрецъ отвѣтилъ: „такъ, значитъ, Григорій сильнѣе тебя, такъ что ты подчиняешься его приказанію?!“ Демонъ сказалъ ему: „намъ невозможно противостоять силѣ Креста, потому что ему подчинены легіоны ангеловъ и людей и демоновъ“. Тогда жрецъ отвѣтилъ: „итакъ, если ученикъ настолько сильнѣе тебя, то насколько болѣе его учитель! Поэтому мой долгъ уйти, чтобы служить тому, кто болѣе тебя“. Тотчасъ онъ покинулъ его, пошелъ къ Григорію и сдѣлался ученикомъ его¹⁾. О перемѣщеніи скалы сирійское житіе не говоритъ ни въ этой связи, ни въ другомъ мѣстѣ.

Оба повѣствованія, хотя и раздѣльно, находятся у Руфина. Первое повѣствованіе у него передается такъ. Путешествуя зимою черезъ горы, Григорій дошелъ до самаго верхняго хребта. Все было покрыто снѣгомъ; нигдѣ не было никакого пристанища, кромѣ капища Аполлона. Григорій вошелъ въ него, провелъ ночь и ушелъ. При капищѣ былъ жрецъ, который имѣлъ обыкновеніе вопрошать изображеніе Аполлона и давать отвѣты требующимъ, чѣмъ снискивалъ себѣ пропитаніе. Послѣ ухода Григорія жрецъ по обыкновенію пришелъ предложить вопросы и просить предсказаній, но не получилъ никакого отвѣта. Онъ повторяетъ жертвы, но молчаніе продолжается. Жрецъ недоумѣвалъ. Ночью явился ему во снѣ демонъ и сказалъ ему: „зачѣмъ ты призываешь меня, когда я уже не могу придти“? На вопросъ жреца о причинѣ этого, демонъ сказалъ, что онъ изгнанъ

¹⁾ Русск. пер. § 5, стр. 5—6.

пребываніемъ Григорія. Когда онъ допрашивалъ о средствахъ противъ этого, демонъ сказалъ, что теперь ему можно войти въ то мѣсто не иначе, какъ съ разрѣшенія Григорія. Услышавши это, жрецъ отправился къ Григорію, изложилъ ему суть дѣла, напомнилъ о своемъ гостепріимствѣ и, оплакивая отнятую у него возможность стяжанія, настоятельно просилъ возвратить все въ прежнее состояніе. Св. Григорій немедленно написалъ письмо въ такихъ словахъ: „Григорій Аполлону: позволяю тебѣ возвратиться въ свое мѣсто и дѣлать то, что ты привыкъ (дѣлать)“. Жрецъ положилъ это письмо возлѣ изображенія. Тотчасъ явился демонъ и далъ отвѣты на его просьбу. Тогда жрецъ сталъ такъ размышлять съ самимъ собою: „если Григорій приказалъ, и богъ этотъ ушелъ и не могъ возвратиться иначе, какъ только получивши приказаніе, и снова по приказанію Григорія возстановленъ, то не гораздо ли лучше его Григорій, приказаніямъ котораго онъ повинуется“. Поэтому, заперевъ двери капища, онъ ушелъ къ Григорію и просилъ его ознакомить съ тѣмъ Богомъ, силою Котораго онъ повелѣваетъ богамъ язычниковъ. Онъ былъ оглашенъ, крещенъ и настолько преуспѣлъ въ жизни и вѣрѣ, что былъ преемникомъ Григорія въ епископствѣ ¹⁾).

О перемѣщеніи скалы Руфинъ рассказываетъ такъ. Въ одномъ селеніи необходимо было построить храмъ. Но на томъ мѣстѣ, гдѣ нужно было строить, съ восточной стороны была скала сосѣдней горы, а съ другой протекала рѣка, такъ что не оказывалось достаточно мѣста для постройки храма. Другого мѣста не было, и всѣ были опечалены тѣмъ, что не имѣютъ земли для постройки храма. Св. Григорій провелъ ночь въ молитвѣ, вспоминая о данномъ Іисусомъ Христомъ обѣтованіи (Мѣ. XVII, 20), и такъ какъ онъ просилъ съ полною вѣрою о перемѣщеніи скалы, то къ разсвѣту, когда собрался народъ, оказалось, что неудобная

¹⁾ Въ *Eusebius Werke*, bearb. v. Ed. Schwartz u. Th. Mommsen, p. 954—955.

скала отодвинулась настолько, сколько пространства требовалось для постройки храма ¹⁾).

Въ основѣ повѣствованія объ изгнаніи демоновъ изъ языческаго храма во всѣхъ трехъ житіяхъ лежитъ одинъ фактъ, и первоначальное впечатлѣніе отъ чтенія его получается такое, что всѣ они говорятъ весьма согласно. Между тѣмъ, если обратиться къ подробностямъ, то въ нихъ окажутся такіа различія, которыя исключаютъ возможность пользованія однимъ письменнымъ источникомъ. Прежде всего, различно опредѣляется положеніе храма: у Григорія Нисскаго и въ сирийскомъ житіи—за городомъ, у Руфина—вдали отъ города на вершинѣ горы. Вступленіе въ храмъ Григорій Нисскій мотивируетъ дождемъ, Руфинъ говоритъ, что все было покрыто снѣгомъ, и не было другого убѣжища, а сирийское житіе не указываетъ никакихъ основаній. По Григорію Нисскому въ храмѣ обитало много демоновъ, по сирийскому житію—одинъ демонъ, у Руфина—Аполлонъ. Далѣе, по Григорію Нисскому демоны являются стражу утромъ и объясняютъ, что они не могутъ войти, какія бы средства онъ ни примѣнялъ; въ сирийскомъ житіи демонъ является послѣ напрасныхъ усилій жреца и заявляетъ, что Григорій препятствуетъ ему возвратиться въ храмъ; у Руфина Аполлонъ является жрецу ночью во снѣ.

По всѣмъ тремъ повѣствованіямъ, Григорій, чтобы исполнить желаніе языческаго жреца, направилъ письмо—по сирийскому житію къ демону храма, по Руфину—къ Аполлону и по Григорію Нисскому—къ сатанѣ ²⁾).

¹⁾ Тамъ же, р. 954.

²⁾ Первоначальное, по мнѣнію В. Рисселя, здѣсь находится, очевидно, у сирийца, который нечистаго духа, обитающаго въ храмѣ и дающаго отвѣты на вопросы жреца, называетъ просто демономъ; Руфинъ этого бога-оракула называетъ именемъ Аполлона, почему и письмо адресовано ему; Григорій Нисскій, который, равнымъ образомъ, изображаетъ храмъ, какъ мѣсто оракуловъ, говоритъ уже о многихъ демонахъ, почему и письмо онъ направляетъ къ высшему изъ демоновъ, т. е. по новозавѣтному словоупотребленію (Мф. XII, 24 сл.)—къ сатанѣ. Но въ этомъ доказательствѣ нѣтъ убѣдительности.

Нѣтъ согласія между тремя авторами даже и въ текстѣ письма св. Григорія, гдѣ, повидимому, должно быть точное совпаденіе, если бы они почерпали извѣстіе объ этомъ изъ одного и того же письменнаго источника. Разногласятъ всѣ три автора и относительно того, на чемъ написано было письмо св. Григорія: у Григорія Нисскаго—небольшой клочекъ изъ книги, въ сирійскомъ житіи—дощечка, у Руфина—письмо. Обращеніе жреца также описывается различно. При этомъ необходимо обратить вниманіе на то, что у Григорія Нисскаго для убѣжденія жреца въ превосходящей силѣ Бога, которому служить св. Григорій, потребовалось еще новое чудо: по повелѣнію послѣдняго передвигается скала, указанная жрецомъ. Въ сирійскомъ житіи этого повѣствованія нѣтъ, и это одно въ состояніи разрушить теорію В. Рисселя, что Григорій соблазнялся чудеснымъ элементомъ нѣкоторыхъ повѣствованій и стремился отдѣльные чудеса сдѣлать болѣе естественными и пріемлемыми для разума (S. 233). Но это чудо является наиболѣе поразительнымъ изъ всѣхъ чудесъ св. Григорія: „самое невѣроятное и великое чудо“, какъ говоритъ самъ Григорій Нисскій, и совершается оно, по сообщенію Григорія Нисскаго, не ради тѣхъ разумныхъ основаній, какія указаны у Руфина: Руфинъ основаніе для него указываетъ въ крайней нуждѣ жителей деревни, а по Григорію Нисскому оно совершается просто для убѣжденія жреца и по желанію послѣдняго. Наконецъ, нельзя, вмѣстѣ съ В. Рисселемъ, признать это повѣствованіе не входящимъ въ первоначальный составъ повѣствованій о св. Григоріи на томъ основаніи, что его нѣтъ въ сирійскомъ житіи; но оно не могло быть измышленіемъ Григорія Нисскаго, такъ какъ оно, хотя и въ другой связи, сообщается и у Руфина, который писалъ независимо отъ Григорія Нисскаго, какъ это въ данномъ случаѣ ясно изъ самой передачи факта. Не должно ли было оно принадлежать общему источнику, если бы основательна была теорія В. Рисселя?

Если мы посмотримъ на повѣствованіе Григорія Нисскаго и сирійскаго житія съ точки зрѣнія вопроса о первоначальности, то въ этомъ отношеніи важное значеніе имѣетъ

разска́зь Григорі́я Нисска́го о поведе́ніи жреца, когда онъ узналъ, почему демоны не идутъ въ храмъ. „Жрецъ, пылая гнѣвомъ и яростію, настигаетъ великаго мужа, грозя ему всѣми страшными угрозами, что онъ и донесетъ на него начальникамъ, и употребить противъ него силу, и доведетъ до свѣдѣнія царя о его дерзости, что онъ, будучи христіаниномъ и врагомъ боговъ, осмѣлился войти въ храмъ, что отъ входа его сила, дѣйствующая въ святилищѣ, удалилась и обычныхъ пророческихъ вѣщаній демоновъ въ этихъ мѣстахъ болѣе уже не бываетъ“. Такой ходъ повѣствованія, во-первыхъ, соотвѣтствуетъ историческому положенію христіанъ времени св. Григорія, во-вторыхъ, и психологически понятенъ со стороны жреца, который смотрѣлъ на св. Григорія и его Бога съ своей языческой точки зрѣнія. Ни въ сирійскомъ житіи, ни у Руфина на это нѣтъ никакихъ указаній. Этой черты повѣствованія Григорія Нисскаго нельзя отнести къ его измышленію, такъ какъ во время написанія похвальнаго слова обстоятельства радикально измѣнились. Если же объ этомъ было сказано въ общемъ источникѣ, то почему ни сирійская повѣсть, ни Руфинъ не упомянули объ этомъ?

б) *Осушеніе озера для примиренія братьевъ*. Григорій Нисскій сообщаетъ, что авторитетъ св. Григорія былъ такъ великъ, что въ спорныхъ житейскихъ дѣлахъ никакого другого судилища не знали выше его, но всякій споръ и всѣ неудобно-разрѣшимыя и запутанныя дѣла разрѣшались его совѣтами. Для примѣра онъ рассказываетъ объ одномъ судѣ его, такъ какъ, по пословицѣ, вся ткань узнается нами по образчику. Два брата, юные по возрасту, раздѣливъ между собою отцовское наслѣдство, не могли придти къ соглашенію на счетъ озера: каждый старался овладѣть имъ и не допускалъ другого къ совмѣстному пользованію. Судьею является св. Григорій. Онъ старался склонить юношей къ примиренію и убѣждалъ кончить дѣло дружелюбно и пользу мира предпочесть выгодамъ отъ дохода. Но увѣщанія оказались недѣйствительными: юноши горячились и, возбуждаемые надеждою прибыли, болѣе и болѣе воспламенялись гнѣвомъ; съ обѣихъ сторонъ готовилось войско изъ подвласт-

ныхъ имъ; множество рукъ подъ вліяніемъ гнѣва и юности, жаждало крови,—назначено было время битвы. Но наканунѣ этого дня св. Григорій всю ночь провелъ въ молитвѣ на берегу озера и молитвою изсушилъ всю воду, къ утру сдѣлалъ озеро землею сухою и безводною, такъ что и въ углубленіяхъ его нисколько не оставалось воды. Послѣ этого онъ удалился; препирательство между юношами прекратилось: съ уничтоженіемъ предмета, изъ-за котораго готовилась ссора, миръ заступилъ мѣсто гнѣва. И теперь,—говоритъ Григорій Нисскій,—можно видѣть явные слѣды этого божественнаго рѣшенія, ибо вокругъ бывшаго озера еще и до нынѣ сохраняются нѣкоторые слѣды разлива воды, по чѣмъ тогда было погружено въ водѣ и находилось въ самой глубинѣ, все это теперь обратилось въ лѣсъ, жилище, луга и пашни ¹⁾).

Сирійское житіе рассказываетъ, что въ городѣ жилъ знатный мужъ, который по смерти оставилъ двухъ сыновей. Они раздѣлили все наслѣдство,—осталось только озеро, приносившее громадный доходъ своему обладателю, такъ какъ въ немъ была масса рыбы. Изъ-за него у наслѣдниковъ возникло несогласіе, перешедшее во вражду: своихъ слугъ они держали готовыми къ борьбѣ. Друзья ихъ извѣстили св. Григорія о такомъ положеніи дѣла. Св. Григорій убѣждалъ наслѣдниковъ примириться и совѣтовалъ одному взять озеро, а другому деньги, какія придутся за него. Братья не согласились. Тогда св. Григорій велѣлъ всѣмъ сойти къ озеру. Здѣсь онъ снова убѣждалъ примириться, указывая, что они спорятъ изъ-за того, что не принадлежитъ имъ: вода принадлежитъ Богу. На новое предложеніе примириться, съ предупрежденіемъ, что въ противномъ случаѣ св. Григорій покажетъ, что озеро не принадлежитъ имъ, они отвѣтили отрицательно. Тогда св. Григорій простеръ руки надъ водами и именемъ Іисуса Христа повелѣлъ имъ удалиться въ бездны земли. Вода исчезла, и стало видно дно озера. Св. Григорій сказалъ братьямъ: „видите теперь, что воды не

¹⁾ Migne. PGr, t. 46, col. 925 sq.; русск. перев., ч. 8, стр. 159—164.

принадлежали вамъ? Были ли онѣ въ чемъ-либо подчинены вашему повелѣнію"? Братья примирились другъ съ другомъ ¹⁾).

Руфинъ тотъ же фактъ излагаетъ такимъ образомъ. Въ понтійскихъ странахъ было озеро, обильное рыбою, которое давало большіе доходы. По наслѣдству оно досталось двумъ братьямъ. Но жадность къ деньгамъ разорвала даже братскую связь: во время ловли воздвигались убійства и войны, изъ-за рыбъ проливалась человѣческая кровь. Божіимъ промысломъ сюда прибылъ св. Григорій. Онъ увидѣлъ борьбу неистовствующихъ родныхъ братьевъ и постарался разслѣдовать причины вражды, но не нашелъ никакой другой, кромѣ лова рыбы. Св. Григорій, пользуясь наступившимъ по случаю его прибытія затишьемъ въ борьбѣ, обратился къ братьямъ съ увѣщаніемъ не разрушать братскаго мира изъ-за жадности стяжанія и пригласилъ ихъ пойти съ нимъ на берегъ озера, обѣщая силою Господней освободить ихъ отъ жестокаго спора. На виду всѣхъ онъ воткнулъ палку, которую держалъ въ рукѣ, на самомъ краю воды озера ²⁾, сталъ на колѣни и произнесъ молитву, въ которой просилъ Господа умиласердиться надъ братскою кровью юношей и повелѣть, чтобы прокляты были воды, изъ-за которыхъ они забыли о братской любви, и чтобы здѣсь было поле, вспахиваемое плугомъ и обильное полевыми плодами. Какъ только онъ окончилъ молитву, вода исчезла и братьямъ осталось сухое поле ³⁾.

Въ повѣствованіи объ осушеніи озера наблюдается

¹⁾ Русск. пер., § 9, стр. 8—9.

²⁾ *Virgam quam tenebat in manu ad primas litoris undas defigit* — черта въ разсказѣ, которая, какъ уже замѣтилъ и В. Риссель (S. 239), принадлежитъ къ повѣствованію о прегражденіи рѣки Лика. Если Руфинъ, какъ говоритъ В. Риссель (S. 240), тѣснѣе примыкаетъ къ тексту первоисточника, то такое смѣшеніе едва-ли могло случиться „по недосмотру“. Напротивъ, оно очень просто объясняется тѣмъ, что уже ко времени Руфина границы отдѣльныхъ сказаній были перемѣшаны, и отдѣльныя черты присоединялись то къ той, то къ другой повѣсти.

³⁾ Въ *Eusebius Werke*, p. 953—954.

большое согласіе. Но и здѣсь есть такія особенности въ изложеніи Григорія Нисскаго, которыя говорятъ о томъ, что онъ записалъ это повѣствованіе въ наиболѣе первоначальномъ видѣ: Григорій Нисскій различаетъ первую безуспѣшную попытку св. Григорія прекратить раздоръ и вторую, окончившуюся уничтоженіемъ предмета спора. Между этими попытками долженъ былъ пройти значительный промежутокъ времени, въ который между братьями возгорѣлась открытая борьба. Между тѣмъ въ сирійскомъ житіи и у Руфина два событія соединены. Болѣе невѣроятно предполагать, что Григорій Нисскій выдумалъ первую попытку, чѣмъ другое, что въ преданіи мало-по-малу первоначальный неуспѣхъ св. Григорія ослабѣлъ и исчезъ. Самое осушеніе по Григорію Нисскому произошло послѣ ночной молитвы св. Григорія—утромъ. По сирійскому житію и по Руфину молитва и самое чудо совершаются предъ собравшимся народомъ. Нельзя ли видѣть здѣсь обычнаго явленія, что съ теченіемъ времени чудесный элементъ усиливается, и чудо совершается въ присутствіи многихъ свидѣтелей? Если къ этому присоединить различія между сирійскимъ житіемъ и Руфиномъ въ передачѣ дѣйствій и рѣчей св. Григорія, что Руфинъ не говоритъ о знатномъ мужѣ, о друзьяхъ, пославшихъ къ св. Григорію сообщить объ угрожающей опасности крайняго обостренія раздора, а сирійское житіе не упоминаетъ, что раздоръ происходилъ каждый разъ во время ловли, то детальное сопоставленіе повѣствованій покажетъ, что на долю предполагаемаго письменнаго источника остается очень мало общаго матеріала, который былъ бы точно воспроизведенъ во всѣхъ повѣствованіяхъ.

г) *Огражденіе города отъ разливовъ рѣки Лика.* Св. Григорій Нисскій объ этомъ чудѣ рассказываетъ такъ. Въ понтійской странѣ протекаетъ рѣка, самымъ именемъ указывающая на быстроту и неукротимость теченія, ибо по вреду, причиняемому ею, называется Λίχος (волкъ). Высокія горы въ Арменіи, служащія истокомъ ея, даютъ ей обильную воду. Протекая по подошвамъ горъ, она особенно переполняется зимними потоками. Въ низменностяхъ она въ нѣко-

торыхъ мѣстахъ выходить изъ русла на обѣ стороны, затопляя водою все, такъ что жители подвергаются неожиданнымъ опасностямъ: погибають не только растенія, посѣвы и животныя, но и дома и люди. Жители принимали всѣ мѣры для предотвращенія золъ: набрасывали камни, устраивали насыпи, но не могли остановить наносимыхъ водою бѣдъ. Когда слухъ о совершаемыхъ св. Григоріемъ чудесахъ распространился повсемѣстно, то всѣ жители этой страны: мужи, жены, дѣти—направились къ св. Григорію съ просьбой даровать имъ какое нибудь облегченіе отъ постигающихъ бѣдъ. Чтобы еще болѣе возбудить въ немъ состраданіе, они просили лично посмотреть на несчастіе и убѣдиться, что имъ невозможно перенести своихъ жилищъ и что во всякое время имъ грозитъ смерть отъ напора воды. Св. Григорій пришелъ на мѣсто. Ему указали уклоненіе рѣки; самые слѣды бѣдствія были ясны, потому что это мѣсто отъ разлива водъ было изрыто и представляло глубокія ямы. Св. Григорій указалъ собравшимся, что измѣнить направленіе теченія воды — дѣло не человѣческое, — только божественная сила можетъ сдѣлать это. Св. Григорій великимъ гласомъ молитвенно призвалъ Христа придти на помощь въ подлежащемъ дѣлѣ и водрузилъ жезлъ, который держалъ, въ испорченное водою мѣсто берега. Такъ какъ земля была влажна и илиста, то жезлъ былъ воткнутъ глубоко. Помолившись Богу, чтобы это было преградою безпорядочному стремленію воды, св. Григорій возвратился домой. Немного времени спустя, жезлъ пустилъ корень въ берегъ рѣки и выросъ въ дерево. Для рѣки это дерево послужило предѣломъ теченія, а для жителей служить „зрѣлищемъ и предметомъ историческаго разсказа“: когда рѣка, переполняясь отъ дождей и ручьевъ, несется съ страшнымъ шумомъ, то ударяясь поверхностію волнъ о стволъ дерева, опять поднимается вверхъ и направляется къ срединѣ русла, какъ бы боясь коснуться этого дерева. Имя этому дереву даже донинѣ „жезлъ“, и оно во все время сохраняется мѣстными жителями на память о благодати и силѣ Григорія ¹⁾.

¹⁾ Migne P. Gr., t. 46, col. 929; русск. перев., ч. 8, стр. 164—168.

Сирийское житіе въ сжатомъ видѣ излагаетъ то же и въ такой же послѣдовательности, отличаясь, какъ и въ другихъ повѣствованіяхъ, большею подробностью въ рѣчахъ ¹⁾; кромѣ того, въ немъ неопредѣленно указано мѣсто чуда и водруженія жезла. Все-таки и здѣсь общее впечатлѣніе получается въ пользу сравнительной первоначальности повѣствованія Григорія Нисскаго, такъ какъ молитвы являются доказательствомъ позднѣйшей обработки.

д) *Избраніе кузнеца Александра во епископа.* Слухъ о чудесахъ св. Григорія распространился по всей странѣ, и всѣ увѣровали, что они производятся силою вѣры во Христа; повсюду распространялась проповѣдь, многіе крестились, вездѣ учреждалось священство. Изъ одного сосѣдняго города—Команъ явилось къ св. Григорію посольство просить его придти къ нимъ и „находящуюся у нихъ церковь утвердить священствомъ“. Св. Григорій исполнилъ ихъ просьбу. Онъ нѣсколько дней проповѣдовалъ у нихъ. Когда наступило время избрать кого нибудь во епископа устроенной у нихъ церкви, то умы главныхъ лицъ въ городѣ обращены были на людей, отличавшихся краснорѣчіемъ, знатностью рода и прочими внѣшними достоинствами. Голоса раздѣлились, и св. Григорій ожидалъ себѣ указанія свыше. Не обращая вниманія на мнѣнія о каждомъ изъ избираемыхъ, онъ смотрѣлъ на одно, не проявлялъ ли кто и прежде этого избранія строгостію жизни и нравственности въ своей жизни добродѣтели. Онъ просилъ обратить вниманіе и на тѣхъ, кто по внѣшнему образу жизни бѣднѣе другихъ, такъ какъ и между таковыми можетъ найтись человѣкъ, который по душевному богатству выше обладающихъ внѣшними достоинствами жизни. Одинъ изъ главныхъ избирателей счелъ за оскорбленіе мнѣніе св. Григорія, что изъ простого народа могутъ найтись болѣе достойные святительства, и съ насмѣшкою сказалъ св. Григорію, что въ такомъ случаѣ остается призвать къ святительству угольца Александра. Хотя это было сказано съ цѣлью уко-

¹⁾ Русск. перев., § 8, стр. 7—8.

рить св. Григорія за его строгость въ отношеніи къ лучшимъ людямъ, однако отъ этихъ словъ у св. Григорія явилась мысль, что не безъ воли Божіей Александръ пришелъ на память избирателямъ и о немъ заговорили. На вопросъ св. Григорія, кто этотъ Александръ, одинъ изъ присутствующихъ со смѣхомъ вывелъ на средину мужа, одѣтаго въ худое рубище и то не на всемъ тѣлѣ, съ запачканными въ углѣ руками, лицомъ и всѣмъ тѣломъ. Въ такомъ видѣ онъ былъ предметомъ общаго смѣха. Но для прозорливаго св. Григорія открывалось иное: мужъ въ крайней бѣдности и въ презрѣнномъ видѣ обращаетъ вниманіе только на себя и какъ бы радуется той наружности, которая для неопытныхъ глазъ служила предметомъ смѣха. Дѣло въ томъ, что Александръ не по нуждѣ и бѣдности избралъ такой образъ жизни, но былъ нѣкотораго рода философомъ, какъ показала послѣдующая жизнь, и былъ выше прочихъ; такъ что сподобился мученичества, окончивъ жизнь свою огнемъ; но онъ старался скрыть это, потому что низко цѣнилъ то благополучіе, о которомъ заботятся многіе, и за ничто считалъ эту жизнь, стремясь къ высшей и истинной жизни. Чтобы лучше успѣть въ стремленіи къ добродѣтели, онъ старался искусно скрыть свои достоинства подъ самымъ низкимъ родомъ занятій. Кромѣ того, находясь въ цвѣтущей юности, онъ считалъ опаснымъ для цѣломудрія обнаруживать красоту своего тѣла. Поэтому онъ добровольно взялъ на себя ремесло угольщика: при такомъ родѣ занятія тѣло упражнялось въ трудахъ, красота покрывалась угольною нечистотой, а добываемыя этими трудами деньги употреблялись въ пособіе къ исполненію заповѣдей.

Св. Григорій вывелъ Александра изъ собранія, тщательно разспросилъ его обо всемъ, касающемся его, поручилъ его прибывшимъ съ нимъ, приказавъ исполнить, что было нужно, а самъ возвратился въ собраніе для поученія народа, предложивъ бесѣду о священствѣ. Своей бесѣдой онъ удерживалъ собраніе до тѣхъ поръ, пока служащіе ему, исполнивъ его повелѣніе, возвратились съ Александромъ, уже омытымъ отъ сажы въ банѣ и одѣтымъ въ соб-

ственные одежды св. Григорія,—это имъ приказано было одѣлать. Когда всѣ обратили взоры на Александра, то дивились такому явленію. Сказавши укорительное наставленіе собравшимся, св. Григорій посвятилъ Александра, законнымъ образомъ низведши на него благодать священства. Когда всѣ просили новопоставленнаго святителя сказать какое-либо слово къ церкви, то Александръ тотчасъ же доказалъ справедливость сужденія о немъ св. Григорія: его слово исполнено было ума, хотя и мало украшалось цвѣтами краснорѣчія. По этому поводу одинъ юноша изъ Аттики посмѣялся надъ недостатками его рѣчи, что она не украшена аттическимъ искусствомъ, но былъ вразумленъ божественнымъ видѣніемъ голубей, сіяющихъ неописанною красотою, при чемъ ему было разъяснено, что это тѣ самые голуби Александра, надъ которыми онъ посмѣялся ¹⁾. Такъ излагаетъ дѣло Григорій Нисскій.

Въ сирійскомъ житіи это же событіе передается такъ. Въ странѣ былъ небольшой городъ, подчиненный въ церковномъ отношеніи епископу Неокесаріи. Въ немъ умеръ епископъ. Клирики пошли въ Неокесарію, чтобы тамъ получить для себя пастыря. Они вручили св. Григорію списокъ лицъ, изъ числа которыхъ можно было избрать епископа. Въ немъ между прочимъ оказалось имя мужа, имѣвшаго многіе недостатки, но который внесенъ былъ въ списокъ ради богатства. Между клириками былъ одинъ ревнитель; услышавъ это имя въ списокѣ, онъ сказалъ, что никого не слѣдуетъ избирать въ епископа, кромѣ кузнеца Александра. Св. Григорій, услышавши это, понялъ, что исторія съ кузнецомъ Александромъ возникла не случайно. Онъ отпустилъ клириковъ, а самъ обратился съ молитвою къ Богу, прося избрать мужа, благоугоднаго Ему. Голосъ съ неба сказалъ ему, что онъ не долженъ никого ставить во епископа, кромѣ кузнеца Александра. На вопросъ св. Григорія, кто покажетъ ему этого мужа, божественный голосъ сказалъ ему, что онъ можетъ получить свѣдѣнія объ Александрѣ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 933.; русск. перев., ч. 8, стр. 169—116

отъ того мужа, у котораго онъ работаетъ. Св. Григорій послалъ за этимъ мужемъ, и послѣдній сказалъ, что Александръ притворяется человѣкомъ, ни къ чему непригоднымъ, а на самомъ дѣлѣ работаетъ хорошо; изъ своего заработка—болѣе 150 грошей—онъ беретъ только 50 на пропитаніе, а остальное раздаетъ бѣднымъ; онъ мяса не ѣстъ и вина не пьетъ, и никто еще не видѣлъ, чтобы онъ мылся въ банѣ. Но отъ времени до времени у него въ словахъ сказывается такая мудрость, какой не говорили и философы міра. Св. Григорій просилъ этого мужа подъ какимъ либо предлогомъ привести къ нему Александра, что и было исполнено. Александръ, явившись къ Григорію, началъ притворяться несмысленнымъ и говорить странныя слова.

Однако св. Григорію онъ сразу же показался сіяющей звѣздой. Онъ съ заклинаніемъ просилъ Александра не притворяться и показать себя въ настоящемъ видѣ, сказать, откуда онъ. Александръ, убоявшись заклинанія, рассказалъ ему, что онъ сынъ Максиміана изъ Рима²⁾, что по смерти отца онъ продалъ все доставшееся ему по наслѣдству и роздалъ бѣднымъ, а рабовъ отпустилъ на свободу, рѣшивъ, что для души, любящей Бога, предпочтительнѣе въ этомъ мірѣ находиться въ бѣдности. Св. Григорій, выслушавъ признаніе Александра, воздалъ хвалу Богу, даровавшему такое сокровище въ глиняномъ сосудѣ, и тотчасъ посвятилъ его. По просьбѣ народа св. Григорій предложилъ ему взойти на кафедру и наставить народъ своими божественными изреченіями. Своею рѣчью Александръ привелъ всѣхъ въ удивленіе. Послѣ этого Александръ удалился къ своей паствѣ, а св. Григорій въ пространной молитвѣ благодарилъ Бога, пославшаго ему мужа Александра.

Такимъ образомъ, сирійское житіе говоритъ о смерти епископа Александра и о клирикахъ, которые пришли къ св. Григорію просить себѣ новаго епископа. У Григорія Нис-

²⁾ По мнѣнію *В. Рисселя* (S. 236), у Григорія Нисскаго опущено имя отца Александра потому, что знатный „Максиміанъ изъ Рима“ легко могъ напомнить такое же имя императора, какъ будто это имя считалось исключительно императорскимъ хотя бы и въ самомъ Римѣ.

скаго, болѣе согласно съ исторіей распространенія христіанства въ Понтѣ, указано, что св. Григорій основалъ церковь въ г. Команахъ и поставилъ туда епископа, при чемъ выборы производятся обществомъ вѣрующихъ при содѣйствіи митрополита. Далѣе у Григорія Нисскаго имя угольщика Александра названо однимъ изъ участниковъ собранія въ насмѣшку, но св. Григорій увидѣлъ въ этомъ указаніе свыше. Въ сирійскомъ житіи имя кузнеца Александра называетъ одинъ изъ ревностныхъ клириковъ, и св. Григорій, послѣ молитвы, получаетъ повелѣніе этого Александра посвятить во епископа и получить свѣдѣнія о немъ у хозяина его. Св. Григорій Нисскій совершенно просто сообщаетъ, что Александра обмыли, одѣли въ одежды самого святителя, послѣ чего онъ вызвалъ въ собравшихся уже не насмѣшки, а удивленіе. Онъ произноситъ хорошую, но простую рѣчь, чѣмъ вызываетъ насмѣшки юноши, вразумленнаго потомъ въ видѣніи. По сирійскому житію, Александръ рассказываетъ о своемъ происхожденіи, объ отреченіи отъ богатства, и послѣ посвященія произноситъ рѣчь, вызвавшую общее удивленіе. Изъ сопоставленія обоихъ повѣствованій вытекаетъ, что Григорій Нисскій просто и естественно изображаетъ историческое событіе, тогда какъ сирійское житіе разукрасило его, дополнивъ молитвами и рѣчами и усиливъ элементъ сверхъестественнаго. По Григорію Нисскому, св. Григорій является опытнымъ руководителемъ церковнаго собранія, умѣющимъ соблюсти церковные интересы при явномъ обнаруженіи недостойной страстности у собравшихся. По всему этому нельзя сомнѣваться, что Григорій Нисскій историческое событіе въ существенномъ изобразилъ вѣрно, въ то время какъ сирійское житіе чудесно разукрасило его и представило во многомъ измѣненнымъ. Въ отношеніи къ вопросу объ источникахъ обоихъ повѣствованій, въ виду значительныхъ уклоненій ихъ другъ отъ друга, не представляется возможнымъ и здѣсь допустить письменную первооснову

П. Кѣчау (S. 236) видитъ несомнѣнные признаки позднѣйшаго расширенія сирійцемъ первоначальнаго повѣство-

ванія, даннаго у Григорія Нисскаго, въ слѣдующихъ чертахъ исторіи: а) присоединеніе лица хозяина, у котораго Александъ былъ работникомъ: божественный голосъ повѣлѣваетъ Григорію привлечь этого мужа, какъ свидѣтеля въ пользу преимуществъ Александра. Кузнецъ теперь свидѣтельствуетъ, что его работникъ живетъ какъ совершенный аскетъ, мяса не ѣстъ, вина не пьетъ, не моется и свой скудный заработокъ раздѣляетъ съ бѣдными. Потомъ кузнецъ хитростью приводитъ своего работника къ Григорію, который посвящаетъ его, не смотря на его противодѣйствіе. Личность кузнеца, какъ поручителя за достоинство Александра, очевидно, введена была въ то время, которое только совершенныхъ аскетовъ считало достойными епископской кафедры. Этимъ введеніемъ лучше, чѣмъ у Григорія Нисскаго мотивировано быстрое рѣшеніе Григорія, который только упоминаетъ, что Григорій достаточно освѣдомился о личности Александра; б) расширено сказаніе и заклинаніемъ Григорія, который принуждаетъ этимъ Александра открыть о себѣ истину и сообщить о своемъ происхожденіи и своей прежней жизни, равно какъ и в) пространнѣмъ разговоромъ и длинной молитвой Григорія къ концу исторіи. Можетъ быть, происхожденія этихъ прибавокъ нужно искать въ Команахъ.

По мнѣнію *В. Рисселя* (S. 230), прямое указаніе на Александра однимъ ревнителемъ Божьяго дѣла гораздо лучше подходитъ къ характеру цѣлаго разсказа, чѣмъ искусственное изложеніе у Григорія Нисскаго, по которому одинъ изъ присутствующихъ, удивленный требованіемъ св. Григорія обратить вниманіе и на людей низшаго происхожденія, пророчески воскликнулъ, что тогда можно взять угольщика Александра, въ чемъ Григорій потомъ увидѣлъ божественное указаніе. Первоначальнѣе и съ общимъ ходомъ повѣствованія сообразнѣе, по мнѣнію Рисселя, также извѣстіе сирійскаго житія, что отъ покрытаго угольной пылью, при его вступленіи въ епископскіе покои исходило сіяніе, вопреки разсказу Григорія Нисскаго, по которому Александръ долженъ былъ сперва вымыться и только потомъ, когда онъ,

одѣтый въ пышныя (?) одежды Григорія, вновь появился въ собраніи, привлекая къ себѣ удивленіе всѣхъ. Точно также обоснованіе особеннаго образа жизни Александра въ сирійскомъ житіи гораздо проще и яснѣе, чѣмъ у Григорія Нисскаго. Но не слѣдуетъ ли и въ этомъ видѣть стремленіе составителя сирійскаго житія усилить элементъ необычайнаго и чудеснаго?

е) *Обманъ іудеевъ и наказаніе ихъ*. Всѣмъ было извѣстно, что св. Григорій преимущественно заботился о томъ, чтобы всегда подавать утѣшеніе нуждающимся. Два еврея, имѣя въ виду прибыль, или вознамѣрившись посмѣяться надъ св. Григоріемъ, подстерегали его на возвратномъ пути. Одинъ изъ нихъ, притворившись мертвымъ, лежалъ на краю дороги, а другой какъ бы оплакивалъ умершаго и просилъ мимо идущаго Григорія подать, сколько возможно, на прикрытіе тѣла умершаго. Св. Григорій тотчасъ же снялъ верхнюю одежду, возложилъ ее на умершаго и отправился въ дальнѣйшій путь. Когда св. Григорій отошелъ на значительное разстояніе, плакавшій сталъ смѣяться и заставлялъ лежавшаго встать, но послѣдній не слышалъ голоса и не чувствовалъ толчковъ, а лежалъ въ одинаковомъ положеніи: онъ оказался дѣйствительно мертвымъ ¹⁾).

Въ сирійскомъ житіи эта исторія воспроизведена согласнo съ повѣствованіемъ Григорія Нисскаго, съ тою только разницей, что введенъ разговоръ іудеевъ между собою и обращеніе плачущаго іудея къ св. Григорію; кромѣ того, по сирійскому житію св. Григорій отрѣзалъ половину плаща для покрытія тѣла умершаго. Но у Григорія Нисскаго повѣствованіе оканчивается сообщеніемъ, что притворявшійся іудей оказался мертвымъ, и въ оправданіе такой кажущейся жестокости онъ напоминаетъ примѣръ ап. Петра, наказавшаго смертію Ананію. Сирійское житіе продолжаетъ рассказъ такимъ образомъ: когда іудей увидѣлъ, что товарищъ его дѣйствительно мертвъ, онъ догналъ св. Григорія, признался въ обманѣ, объяснивъ, что это сдѣлано по бѣдности,

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 940 sq.; русск. перев., ч. 8, стр. 176—179.

и умолялъ, по примѣру Господа, оказывавшаго милосердіе къ негодному еврейскому народу, явить свою благость и къ нимъ, такъ какъ умершій имѣетъ жену и дѣтей, которыхъ ожидаютъ его. Св. Григорій возвратился, помолился надъ умершимъ; взялъ его за руку, и тотъ всталъ. Всѣ бывшіе при этомъ прославили Бога, а іудеи приняли крещеніе и сдѣлались вѣрными монахами ¹⁾).

Это дополненіе разсказа по сравненію съ повѣствованіемъ Григорія Нисскаго показываетъ, съ одной стороны, что сирійское житіе представляетъ собою позднѣйшую версію его, отвѣчающую на естественное желаніе видѣть конецъ этой исторіи болѣе согласнымъ съ общимъ характеромъ личности милостиваго святителя и болѣе назидательнымъ, а съ другой, ясно подтверждаетъ высказанную уже мысль о томъ, что сходство зависитъ не отъ письменнаго первоисточника, такъ какъ едва-ли можно предположить, чтобы Григорій Нисскій опустилъ окончаніе разсказа, если бы оно было въ первоисточникѣ. Заключеніе не могло быть опущено Григоріемъ Нисскимъ и ради уменьшенія элемента чудеснаго, такъ какъ и умерщвленіе посредствомъ плаща нельзя назвать естественнымъ явленіемъ. Наконецъ, непонятно, почему у Григорія Нисскаго эта исторія помѣщена въ концѣ, а въ сирійскомъ житіи въ началѣ, и какъ это согласить съ предположеніемъ общаго источника. Не слѣдуетъ ли скорѣе допустить, что этотъ разсказъ въ устномъ преданіи не былъ фиксированъ и поэтому ставился въ различной послѣдовательности ²⁾).

ж) *Испытаніе одержимаго юноши*. Во время одного собранія подъ открытымъ небомъ въ какой-то мѣстности той страны всѣ удивлялись поученіямъ св. Григорія. Въ это время мальчикъ закричалъ къ собравшимся, что учитель не отъ себя говоритъ, но другой, стоящій близъ него, произноситъ слова. Когда, по окончаніи собранія, къ св. Гри-

¹⁾ Русск. перев., § 4, стр. 4—5.

²⁾ Hilgenfeld Heinr., въ „Zeitschr. f. wiss. Theol.“. 1898, S. 452—453, приводитъ нѣсколько фактовъ, которые дѣлаютъ вѣроятнымъ, что сообщенные о Григоріи Чудотворцѣ разсказы во всякомъ случаѣ были

горю привели мальчика, то онъ сказалъ присутствующимъ, что отрокъ не свободенъ отъ демона, и, снявши съ плечъ своихъ омофоръ, приложивъ его къ дыханію своихъ устъ, возложилъ на юношу. Юноша началъ биться и кричать, бросаться на землю, метаться, словомъ, испытывать все, чѣмъ страдаютъ одержимые демонами. Когда св. Григорій возложилъ руку и прекратилъ его припадки, то демонъ оставилъ юношу, и онъ, пришедши въ прежнее состояніе, уже не говорилъ болѣе, что видитъ кого-то близъ св. Григорія²⁾.

широко распространены и устно: они перенесены были также и на другихъ мужей; но это было болѣе возможно, если источникомъ было не письменное, а устное преданіе. Одинъ изъ нихъ имѣетъ прямое отношеніе къ разсматриваемому повѣствованію. Въ сирійскомъ жизнеописаніи Іакова Низибійскаго (+338 г.), которое Bedjan издалъ въ IV т. *Acta martyrum et sanctorum*, р. 262—273, находится разсказъ, который точно согласуется съ повѣствованіемъ объ обманѣ Григорія іудеями и наказаніи ихъ. Здѣсь сказано (р. 267): „Но далѣе нѣкоторые люди пытались обмануть святаго и сказали одному изъ своихъ товарищей: ты ложись, какъ мертвый,—можетъ быть, мы получимъ что нибудь отъ него. Тогда одинъ изъ нихъ легъ на плащъ, и его товарищи понесли его. Они стали просить Іакова, чтобы онъ уплатилъ за погребеніе. Святый принялъ ихъ просьбу и молился Богу какъ за мертваго, чтобы его грѣхи были прощены, и онъ былъ принятъ въ ликъ святыхъ, и далъ имъ, что они просили у него. И когда онъ молился, отлетѣла душа того, который притворялся мертвымъ. Когда святый удался отъ нихъ на небольшое разстояніе, его товарищи приступили къ нему и стали говорить ему, чтобы онъ всталъ. Но тотъ не отвѣчалъ. Они подошли къ нему и увидѣли, что онъ давно былъ мертвъ. Тогда они побѣжали, догнали святаго Іакова и молили его и цѣловали его руки и ноги и откровенно изложили причину своей дерзости: именно вслѣдствіе нашей нужды мы такъ поступили. Они молили его, чтобы онъ простилъ имъ грѣхъ и возвратилъ душу этого мужа въ его тѣло. Онъ внялъ ихъ просьбѣ въ надеждѣ на милосердіе Божіе и совершилъ чудо, и по молитвѣ его возвратилась душа въ свое жилище.—Здѣсь важно отмѣтить, что конецъ сказанія передается согласно съ сирійскою повѣстью о св. Григоріи Чудотворцѣ. Созоменъ въ Церковной исторіи (VII, 27) передаетъ подобное же чудо св. Епифанія, въ которомъ, вмѣсто іудеевъ, дѣйствующими лицами являются нищіе. Созоменъ знаетъ, что такое же чудо совершено было и Григоріемъ Чудотворцемъ.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 941; русск. перев., ч. 8, стр. 179—180.

Въ сирійскомъ житіи суть разказа передана согласно съ повѣствованіемъ Григорія Нисскаго; но въ подробностяхъ есть особенности, характерныя для сирійскаго житія. У Григорія Нисскаго изгнаніе демона послѣдовало по окончаніи собранія, въ сирійскомъ житіи непосредственно за словами юноши. По Григорію Нисскому св. Григорій возлагаетъ на юношу свой омофоръ (ὀβόλιον), а по сирійскому житію—кусокъ верхней одежды самого юноши. Наконецъ, сирійское житіе дополняетъ повѣствование сообщеніемъ словъ, произнесенныхъ демономъ послѣ повелѣнія св. Григорія, и угрозы его, раздавшейся въ воздухъ, что языческій царь отомститъ за него Григорію ¹⁾. Это сообщеніе служитъ переходомъ къ слѣдующему разсказу о гоненіи на христіанъ.

з) *Гоненіе на христіанъ, удаленіе св. Григорія въ пустыню, спасеніе его отъ преслѣдованія, видѣніе мученичества Троадія, удостовѣреніе въ этомъ бывшаго жреца и побѣда его надъ демономъ въ банѣ.* Всѣ перечисленныя событія у Григорія Нисскаго поставлены въ тѣсной связи между собою. Сильное распространеніе христіанства и причиняемый имъ ущербъ язычеству вызвали гнѣвъ въ представителѣ римской власти, который послалъ начальникамъ народовъ указъ, угрожая имъ самымъ наказаніями, если они не примутъ самыхъ рѣшительныхъ мѣръ, чтобы поклоняющихся Христу опять привести къ отеческому служенію. Въ той провинціи правителемъ былъ такой человѣкъ, который для исполненія злого намѣренія не нуждался въ высочайшемъ повелѣніи, будучи самъ отъ природы кровожаденъ и ненавидя христіанъ. Началось гоненіе, ужасы котораго Григорій Нисскій описываетъ подробно. Св. Григорій, видя, что, по слабости человѣческой природы, многіе не могутъ подвижаться за благочестіе до смерти, посовѣтовалъ своей паствѣ на нѣкоторое время удалиться отъ страшной напасти, считая для нихъ за лучшее бѣгствомъ спасти свою душу, чѣмъ оказаться бѣглецами вѣры. Чтобы убѣдить другихъ, что нѣтъ опасности для души спастись вѣру бѣгствомъ, св. Гри-

¹⁾ Русск. перев., § 12, стр. 15.

горій подаль примѣръ къ удаленію, самъ, прежде другихъ, удалившись отъ грозящей опасности. Между тѣмъ начальники стремились захватить именно его, чтобы, плѣнивъ вожда, разрушить строй вѣры. Св. Григорій удалился на одну гору вмѣстѣ съ бывшимъ языческимъ жрецомъ, который былъ облеченъ уже благодатію діаконства. Гонители по указанію нѣкогого мужа настигали ихъ въ большомъ множествѣ: одни стерегли подошву горы, чтобы онъ не ушелъ, другіе искали его на горѣ и уже направляли свой путь къ нему. Тогда св. Григорій приказалъ своему спутнику стоять твердо и непоколебимо, уповая на Бога, съ воздѣтыми руками и не утрашиться, если бы даже гонители были вблизи. Самъ онъ также сталъ съ неподвижнымъ взоромъ, распростертыми руками и въ прямомъ положеніи, взирая на небо. Прибѣжавшіе къ нимъ осмотрѣли мѣсто со всѣхъ сторонъ, обошли всѣ кусты на дорогѣ, обыскали тщательно всѣ возвышенія скалъ и углубленія ущелій, потомъ устремились къ подошвѣ горы, думая, что св. Григорій обратился въ бѣгство и попался въ руки сторожившихъ у подошвы горы. Но и тамъ его не оказалось. Преслѣдовавшіе утверждали, что на томъ мѣстѣ, которое было указано имъ, они не видали никого, кромѣ двухъ деревьевъ на недалекомъ разстояніи другъ отъ друга. Доносчикъ, когда преслѣдовавшіе удалились, нашелъ св. Григорія со спутникомъ стоящими на молитвѣ, понялъ, что они гонителямъ показались деревьями, и увѣровалъ во Христа.

Св. Григорій оставался въ пустынѣ долгое время. Ропшеніе усиливалось, и для всѣхъ стало еще болѣе ясно, что св. Григорій ничего не предпринимаетъ безъ воли Божіей, потому что бѣгствомъ онъ сохранилъ себя для народа и былъ помощію для всѣхъ подвижавшихся. Какъ бы наблюдая духовнымъ окомъ совершающееся, онъ призывалъ божественную помощь на подвижающихся за исповѣданіе вѣры. Такъ, однажды, во время обычной молитвы вмѣстѣ съ бывшими при немъ, онъ внезапно исполнился томленія и страха; для присутствующихъ ясно было, что онъ какъ бы приходитъ въ ужасъ и трепетъ предъ какимъ то видѣніемъ, при-

слушивается, какъ-будто до него доносится какой-то шумъ. Прошло не мало времени,—св. Григорій оставался неподвижнымъ и въ томъ же положеніи; потомъ, когда представлявшееся ему зрѣлище какъ-будто кончилось благополучно, онъ опять пришелъ въ обыкновенное состояніе и восхвалялъ Бога радостнымъ голосомъ. Когда окружавшіе св. Григорія пришли въ изумленіе и желали узнать, какое видѣніе представлялось очамъ его, онъ сказалъ, что видѣлъ въ это время великое пораженіе діавола нѣкоторымъ юношей въ борьбѣ за благочестіе; когда они не поняли, что это значитъ, онъ рассказалъ, что въ этотъ часъ одинъ юноша, по имени Троадій, изъ благородныхъ, приведенный палачами къ начальнику, при помощи свыше, крѣпко подвизался за вѣру и увѣнчался мученическимъ вѣнцомъ. Діаконъ и не смѣлъ не вѣрить сказанному, и не въ силахъ былъ повѣрить; поэтому онъ проситъ у св. Григорія разрѣшенія побывать на мѣстѣ, посмотрѣть своими глазами и узнать о происшедшемъ. Когда св. Григорій указалъ ему на опасность, угрожающую ему, діаконъ сказалъ, что онъ надѣется на помощь его молитвъ. Св. Григорій помолился, и діаконъ съ увѣренностью совершилъ путь, не укрываясь ни отъ кого изъ встрѣчавшихся.

Вечеромъ діаконъ пришелъ въ городъ и, утомленный путешествіемъ, захотѣлъ облегчить изнуреніе омовеніемъ въ банѣ. Но въ банѣ властвовалъ какой-то демонъ, умерщвлявшій людей, являвшихся во время ночной темноты, почему этой баней не пользовались послѣ захожденія солнца. Діаконъ просилъ приставника пустить его въ баню. Приставникъ предупредилъ его объ опасности. Но діаконъ настаивалъ на своемъ. Тогда приставникъ отдалъ ему ключъ, а самъ удалился отъ бани, чтобы не подвергнуться опасности. Діаконъ вошелъ въ баню. Демонъ всякими ужасами, видѣніями, сотрясеніемъ бани, подземнымъ пламенемъ и т. п. силился утратить діакона, но онъ знаменемъ, именемъ Христовымъ и помощію молитвъ своего наставника разсѣялъ и кажущіеся и дѣйствительные страхи. Побѣжденный демонъ закричалъ человѣческимъ голосомъ, чтобы онъ не

считалъ своею той силы, которою избавился отъ гибели, ибо его спасъ голосъ того, кто ввѣрилъ его охраненію Божію.

Послѣ этого діаконъ изъ разспросовъ узналъ, что доблестные подвиги мучениковъ совершались въ городѣ такъ, какъ сказалъ живущій въ пустынѣ св. Григорій¹⁾.

Сирійское житіе о гоненіи на христіанъ, удаленіи св. Григорія въ пустыню, спасеніи его отъ преслѣдованія на горѣ сообщаетъ въ общемъ согласно съ Григоріемъ Нисскимъ, но въ значительно сокращенной формѣ²⁾. Въ разсказѣ о бѣгствѣ св. Григорія съ паствою сирійское житіе сообщаетъ, что св. Григорій молилъ Бога возвѣстити ему жребій, который онъ долженъ принять на себя, и тотчасъ раздался голосъ, повелѣвающій ему удалиться съ своею церковью въ пустыню. Григорій Нисскій не говоритъ объ этомъ, ограничиваясь общимъ замѣчаніемъ впослѣдствіи, что, когда гоненіе по удаленіи св. Григорія усилилось, еще болѣе стало ясно для всѣхъ, что онъ ничего не предпринимаетъ безъ воли Божіей. Изъ этого очевидно, какое изъ повѣствованій излагаетъ событіе въ болѣе первоначальной формѣ.

О спасеніи св. Григорія и діакона сирійское житіе разсказываетъ такъ. Судья, узнавъ объ удаленіи св. Григорія съ паствою, послалъ лучшихъ людей преслѣдовать св. Григорія и привести его. Они нашли его съ бывшимъ языческимъ жрецомъ у пещеры и приняли ихъ за деревья. Возвратившись къ судѣ, они сказали, что обошли всю пустыню, искали въ пещерахъ, въ ущельяхъ и въ пропастяхъ земли и никого не нашли, кромѣ двухъ деревьевъ, посаженныхъ возлѣ пещеры. Но тѣ изъ солдатъ судьи, которые тайно вѣровали во Христа, знали, что это было чудо, и прославили Бога. Если сопоставить этотъ очень сжатый разсказъ съ внесеннымъ въ него наивнымъ извиненіемъ посланныхъ, что они не нашли въ пустынѣ никого, кромѣ двухъ деревьевъ возлѣ пещеры, съ солдатами, тайно вѣро-

1) *Migne, PGr., t. 46, col. 944 sq.; русск. перев., ч. 8, стр. 180—191.

2) Русск. перев. §§ 13 и 14, стр. 15—16.

вавшими во Христа и понявшими чудо, то не может быть сомнѣній въ большей первоначальности подробнаго сообщенія Григорія Нисскаго съ его естественнымъ развитіемъ дѣйствія.

Видѣніе св. Григоріемъ мученической кончины юноши и побѣда жреца надъ демономъ въ банѣ въ сирійскомъ житіи вырваны изъ той естественной связи, въ какой они поставлены у Григорія Нисскаго. Изложенныя въ главномъ согласно, эти повѣствованія въ сирійскомъ житіи значительно короче и въ подробностяхъ не такъ ясны, какъ у Григорія Нисскаго¹⁾. Въ повѣствованіи о видѣніи св. Григоріемъ мученичества юноши въ сирійскомъ житіи наблюдается даже спутанность: св. Григорій вначалѣ какъ будто находится въ городѣ, въ которомъ происходило предшествующее событіе (изгнаніе демона изъ храма), потомъ оказывается, что бывший жрецъ направляется въ городъ,—слѣдовательно, св. Григорій находился въ другомъ мѣстѣ. Здѣсь мы видимъ ясный примѣръ того, какъ въ преданіи мало по малу перепутывались указанія на время и мѣсто повѣствованія. Очевидно, греческое повѣствованіе первоначально, такъ какъ оно ясно относитъ событіе ко времени гоненія и опредѣленно указываетъ мѣсто его. По сирійскому житію бывший жрецъ самъ видитъ мученія, а по Григорію Нисскому онъ изъ рассказовъ другихъ узнаетъ, что все произошло такъ, какъ говорилъ св. Григорій, что совершенно согласно съ ходомъ повѣствованія. Сирійское житіе прибавляетъ одну черту, которой нѣтъ у Григорія Нисскаго: мученичество юноши было совершено посредствомъ огня; но оно не знаетъ имени мученика. Такого различія несомнѣнно не было бы, если бы оба составителя пользовались письменнымъ источникомъ.

Въ повѣствованіи о побѣдѣ бывшего жреца надъ демономъ сирійское житіе значительно короче рассказа Григорія Нисскаго. Въ подробностяхъ оно допускаетъ такую особенность: Григорій Нисскій говоритъ, что входъ въ баню

¹⁾ Русск. перев., § 7, стр. 6 -7.

оказывался вреднымъ послѣ захода солнца, а сирійское житіе ограничиваетъ время безопаснаго пользованія баней только промежуткомъ отъ 3 до 4 часовъ. Картинное и живое описаніе ужасовъ (θεάματα), какими демонъ хотѣлъ устроить діакона, показываетъ, что Григорій Нисскій не стремился уменьшить въ своемъ повѣствованіи элементъ чудеснаго.

и) *Оклеветаніе св. Григорія блудницей*. Особенно много разностей между Григоріемъ Нисскимъ и сирійскимъ житіемъ въ разсказѣ о клеветѣ, взведенной на св. Григорія блудницей. Григорій Нисскій сообщаетъ, что св. Григорій еще до обращенія въ христіанство достигъ высокаго нравственнаго совершенства. Когда онъ жилъ въ Александріи, куда отовсюду стекалось юношество учиться философіи и врачебной наукѣ, цѣломудренный Григорій былъ непріятель его сверстникамъ, проводившимъ распутную жизнь. Развратники рѣшили коварнымъ образомъ запятнать репутацію св. Григорія. Для оклеветанія его они употребляютъ блудницу изъ непотребнаго дома. Когда Григорій по обычаю сидѣлъ въ избранномъ обществѣ и разсуждалъ о какомъ-то философскомъ предметѣ, эта женщина подошла къ нему съ притворною ласкою и нѣжностями, показывая видъ, что она имѣетъ съ нимъ связь, и обвиняя, что онъ не далъ ей условленной платы. Знавшіе чистую жизнь Григорія вознегодовали; самъ же онъ остался совершенно спокойнымъ и, будучи оклеветанъ, не призывалъ свидѣтелей своей жизни, не отрицалъ опороченія клятвою, не обличалъ тѣхъ, которые устроили противъ него этотъ замысль, но, обратившись къ одному изъ своихъ товарищей, просилъ отдать ей деньги, чтобы она не мѣшала продолжать занятія и бесѣды. Блудницѣ отдано было, сколько она просила. Но когда навѣтъ развратниковъ противъ цѣломудреннаго достигъ цѣли, и плата находилась въ рукахъ безчестной женщины, тогда Самъ Богъ далъ свидѣтельство о цѣломудрії юноши и обличеніе клеветы товарищей: поверженная лукавымъ духомъ и съ дикимъ скрежетомъ испуская нечеловѣческій вопль, женщина упала ницъ среди собранія съ распущенными во-

лосами, терзаемыми руками, съ глазами на выкатѣ и съ пѣной у рта. Демонъ тогда только пересталъ душить ее, когда Григорій возвалъ къ Богу и умолилъ Его за нее ¹⁾).

Сирійское житіе согласно съ Григоріемъ Нисскимъ говорить о томъ, что блудница, подстрекаемая врагами Григорія, публично потребовала у него условленной платы и наказана была бѣснованіемъ. Но существенное отличіе сирійскаго житія отъ повѣствованія Григорія Нискаго заключается во времени, къ какому отнесено событіе у обоихъ повѣствователей: Григорій Нисскій говоритъ, что это было въ юности Григорія, до обращенія его въ христіанство, а сирійское житіе полагаетъ его въ то время, когда св. Григорій былъ уже епископомъ. Затѣмъ, мѣстомъ событія по Григорію Нисскому была Александрія, а по сирійскому житію—Неокесарія. Въ самомъ изложеніи сирійское житіе представляетъ слѣдующія особенности. О готовящемся искушеніи св. Григорій былъ предупрежденъ: послѣ молитвы св. Григорій уснулъ и во снѣ увидѣлъ, какъ нѣкто въ образѣ мужа сталъ по правую сторону его и призывалъ его быть мужественнымъ, такъ какъ онъ много долженъ претерпѣть отъ своихъ враговъ; но онъ устоитъ въ борьбѣ и враги упадутъ въ яму, которую готовятъ ему. Мотивомъ, побудившимъ къ клеветѣ на св. Григорія, выставлено сильное распространеніе христіанства: въ Неокесаріи, въ которомъ было только семнадцать христіанъ, св. Григорій привелъ къ истинной вѣрѣ безчисленныя тысячи. По наущенію врага человѣческаго рода, рабы лжи подкупили за 20 золотыхъ распутную женщину, которая явилась въ собраніе, когда св. Григорій изъяснялъ народу св. Писаніе. Она потребовала плату за проведенную у нея ночь. Св. Григорій и весь народъ удивились ея рѣчи, а архидіаконъ Стефанъ велѣлъ св. Григорію молчать, самъ же повелъ съ блудницей разговоръ такъ, какъ будто ея обвиненіе и требованіе относились къ нему. Блудница, не знавшая въ лицо св. Григорія, обратила свое требованіе къ Стефану, наававъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46. col. 901 sq.; русск. перев., ч. 8, стр. 136—139.

его Григоріемъ. Такимъ образомъ, для всѣхъ стало ясно, что это клевета. Послѣ этого Стефанъ обратился къ блудницѣ съ обличительной рѣчью, по окончаніи которой св. Григорій велѣлъ ему уплатить женщинѣ деньги, сколько она хотѣла. Но лишь только она простерла руки и взяла грѣховную плату, демонъ бросилъ ее на землю и оставилъ ее только по повелѣнію св. Григорія именемъ Иисуса Христа. Св. Григорій отпустилъ ее и велѣлъ не разглашать объ обманѣ лжецовъ ¹⁾.

Представленныя особенности сирійскаго житія по сравненію съ повѣствованіемъ Григорія Нисскаго о томъ же фактѣ ни въ какомъ случаѣ не допускаютъ возможности пользованія общимъ письменнымъ источникомъ. Что въ немъ было? Весь разсказъ и вся обстановка событія у Григорія Нисскаго проще и естественнѣе, тогда какъ сирійское житіе съ его архидиакономъ Стефаномъ, съ публичнымъ и явнымъ обличеніемъ клеветы блудницы, имѣетъ болѣе искусственный характеръ.

В. Риссель (S. 231—232) указываетъ на повѣствованіе объ оклеветаніи Григорія блудницей, какъ на иллюстрацію того, что въ сирійскомъ житіи устанавливается лучшая связь предшествующаго съ послѣдующимъ. По его мнѣнію, длинное введеніе, которое предшествуетъ сообщенію совершенно производить впечатлѣніе первоначальности, именно потому, что оно внутренне связано съ предшествующимъ и послѣдующимъ. Вообще этотъ разсказъ у сирійца стоитъ на его первоначальномъ мѣстѣ, и Григорій Нисскій намѣренно перемѣстилъ его на другое мѣсто. Какія основанія побудили его къ этому, мы не знаемъ; можно только предполагать, что онъ считалъ такого рода обвиненіе въ отношеніи къ молодому человѣку гораздо болѣе возможнымъ, чѣмъ въ отношеніи къ епископу. Кромѣ того, В. Риссель (S. 234) видитъ результатъ философскаго образованія Григорія Нисскаго въ томъ, что у него блудница застала Григорія во время философской бесѣды, а у сирійца—за объясненіемъ Св. Писанія.

¹⁾ Русск. перев. § 11, стр. 13—15.

Конецъ похвальнаго слова Григорія Нисскаго посвященъ описанію дѣятельности св. Григорія послѣ прекращенія гоненія и возвращенія его въ Неокесарію: учрежденію праздниковъ въ честь мучениковъ, предсмертнымъ распоряженіямъ, моровой язвѣ и избавленію отъ нея по молитвамъ св. Григорія, бывшему въ началѣ его епископства, и обращенію по сему случаю язычниковъ ко Христу. Сирійское житіе излагаетъ конецъ своего повѣствованія очень кратко: оно отмѣчаетъ только возвращеніе св. Григорія съ вѣрующими „къ своей церкви“, удостовѣреніе св. Григорія въ томъ, что осталось только семнадцать невѣрующихъ, благодарственную молитву за это и кончину. О моровой язвѣ и избавленіи отъ нея по молитвамъ св. Григорія сирійское житіе совершенно не упоминаетъ. Такимъ образомъ, и здѣсь естественно возникаетъ вопросъ, были ли эти свѣдѣнія въ письменномъ источникѣ, и если были, то почему ими не воспользовался авторъ сирійскаго житія.

На основаніи сопоставленій отдѣльныхъ повѣствованій похвальнаго слова Григорія Нисскаго, сирійскаго житія и сообщеній Руфина представляется возможнымъ сдѣлать слѣдующіе выводы:

1) По вопросу о первоначальности выясняется несомнѣнность того, что предпочтеніе должно быть отдано Григорію Нисскому: а) похвальное слово Григорія Нисскаго представляетъ цѣльный и связанный разсказъ, тогда какъ сирійское повѣствованіе даетъ собраніе отрывковъ, не объединенныхъ между собою; б) у Григорія Нисскаго мы находимъ много дѣйствительно историческихъ подробностей, вмѣсто которыхъ въ сирійскомъ житіи вставлены измышленныя рѣчи и діалоги, посредствомъ которыхъ составитель его хотѣлъ расширить и оживить скудный матеріалъ; в) несомнѣнно, что Григорій Нисскій не стремится, вопреки мнѣнію В. Рисселя, уменьшить элементъ чудеснаго,—напротивъ сирійское повѣствованіе, при отсутствіи въ немъ историческихъ данныхъ, отличается особенною любовью къ чудесному и явно усиливаетъ его, когда говоритъ о посольствѣ ангела въ качествѣ посредника между митрополитомъ и

пустынникомъ Григоріемъ, о появившихся на стѣнѣ буквѣхъ, о часто слышимомъ голосѣ съ неба, о воскрешеніи умершаго іудея, объ осушеніи озера передъ глазами всѣхъ, о демонѣ, который изъ мести возбуждаетъ преслѣдованіе противъ христіанъ, о божественномъ повелѣніи, по которому епископъ съ діакономъ убѣгають и чудесно спасаются.

В. Риссель, утверждая первоначальность сирійскаго житія, какъ будто исходитъ изъ того воззрѣнія, что сказаніе должно считаться тѣмъ первоначальнѣе, чѣмъ больше въ немъ чудесныхъ чертъ, П. Кёчау (S. 233) въ противоположность этому указываетъ, что сказанія, связанныя съ личностью св. Григорія, ни въ какомъ случаѣ нельзя разсматривать, какъ только образы фантазіи или какъ данное въ формѣ сказанія выраженіе мнѣнія современниковъ и потомковъ о Чудотворцѣ,—нѣтъ, они предполагають фактическое событіе, но присоединяють чудесные мотивы или небесное воздѣйствіе, объясняютъ естественныя происшествія сверхестественнымъ образомъ и этимъ удовлетворяють ищущей чудеснаго и суевѣрной толпѣ. Въ самомъ существѣ легенды дано, что она, переходя съ теченіемъ времени изъ устъ въ уста, измѣняется, что отдѣльныя историческія черты опускаются, какъ ненужныя или уже болѣе непонятныя, и присоединяются другія частью изъ фантазіи рассказчика, частью заимствованныя изъ другихъ исторій. Такимъ образомъ, чѣмъ менѣе историчною является легенда и чѣмъ болѣе она содержитъ чудесныхъ и сверхестественныхъ деталей, тѣмъ далѣе она должна стоять по времени, а также иногда и по мѣсту отъ событія, которому она обязана своимъ происхожденіемъ.

Кромѣ того, можно отмѣтить въ сирійскомъ житіи цѣлый рядъ чертъ, которыя лучше всего могутъ быть объяснены, какъ произведеніе позднѣйшей рефлексіи¹⁾. Такъ, варіантъ, что Григорій половину своего плаща (вмѣсто цѣлаго плаща у Григорія Нисскаго) бросилъ на іудея, произошелъ изъ того соображенія, что епископъ долженъ

¹⁾ P. Koetschau, S 234 ff.

удержать по крайней мѣрѣ половину своего плаща, чтобы не лишиться совершенно этой необходимой части одежды. Позднѣйшее измѣненіе можно видѣть и въ томъ, что Григорій (вмѣсто собственной одежды, какъ у Григорія Нисскаго) пользуется для заклинанія „лоскутомъ верхней одежды“ юноши,—можетъ быть позднѣе думали, что такъ заклинаніе дѣйствительнѣе. Также „дощечка“, на которой написано было письмо къ демону, въ теченіе преданія, кажется, явилась на мѣсто неопредѣленнаго понятія τῆς τοῦ βιβλίου единственно ради понятности и ясности. О позднѣйшемъ происхожденіи сирійской версии особенно говорить извѣстіе о многочисленныхъ миссіонерскихъ успѣхахъ Григорія уже въ Назіанзѣ. Здѣсь грубая ошибка, такъ какъ то же у Григорія Нисскаго сообщено о Неокесаріи и подходит къ переданному обоими числу 17 христіанъ, которые были налицо при выборѣ Григорія въ епископы. Немыслимо, чтобы сиріецъ эту ошибку вмѣстѣ со второю, съ нею тѣсно связанною, о посѣщеніи Григоріемъ Назіанза нашелъ уже въ предполагаемомъ первоисточникѣ,—какъ могъ Григорій Нисскій изъ того же источника заимствовать правильное и первоначальное? Но невозможно также и предположеніе, что сиріецъ самъ, у которого по Рисселю „ббольшая первоначальность“, при обработкѣ источника былъ повиненъ въ двухъ такихъ грубыхъ ошибкахъ. Напротивъ, легко можно понять, что въ теченіе времени рассказъ о миссіонерской дѣятельности перенесли изъ Неокесаріи въ митрополитанскій городъ, чтобы и тамъ могла проявиться чудодѣйственная сила св. Григорія; отсюда и явилось только въ сирійскомъ житіи рассказанное посѣщеніе св. Григоріемъ Назіанза, которымъ и расширили первоначальное сказаніе объ епископскомъ избраніи. Сюда же должно отнести прибавки, что оба іудея послѣ чудеснаго воскрешенія одного изъ нихъ сдѣлались православными монахами, что юноша (имя котораго у сирійца не названо) потерпѣлъ смерть отъ огня, что отецъ двухъ братьевъ былъ знатный мужъ, что Григорій въ Неокесаріи и Александръ въ Команахъ имѣли предшественниковъ. Такого рода прибавки можно объяс-

нить произвольнымъ приспособленіемъ сказанія къ измѣнившимся отношеніямъ или восполненіемъ видимо недостающаго.

2) По вопросу о первоначальномъ общемъ письменномъ источникѣ анализъ повѣствованій также представляетъ много безусловно отрицательныхъ данныхъ. Прежде всего у обоихъ повѣствователей (а въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ у троихъ) въ отдѣльныхъ разсказахъ наблюдаются такіа разности, которыя дѣлають весьма сомнительной гипотезу В. Рисселя; эти разности проходятъ послѣдовательно чрезъ всѣ повѣствованія, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ особенно усиливаясь, и нигдѣ второстепенныя подробности не сообщаются съ такимъ сходствомъ, которое необходимо было бы въ случаѣ состоятельности гипотезы В. Рисселя. Если бы на основаніи сопоставленія двухъ повѣствованій мы захотѣли возстановить предполагаемый первоисточникъ, то получился бы въ высшей степени убогій очеркъ, гораздо короче повѣсти сирійца, изъ котораго послѣдняя не могла быть извлеченіемъ ¹⁾).

Далѣе, если бы оба автора пользовались общимъ источникомъ, то естественно, что они сохранили бы ту послѣдовательность отдѣльныхъ сказаній, которая была въ немъ, и допускали бы уклоненія отъ нея только по совершенно опредѣленнымъ основаніямъ. На самомъ дѣлѣ въ обоихъ повѣствованіяхъ оказывается такое различіе въ порядкѣ и выборѣ матеріала, которое ничѣмъ не оправдывается ²⁾).

Для доказательства зависимости всѣхъ трехъ повѣствованій отъ одного письменнаго первоисточника В. Риссель ссылается на „различныя, почти совершенно буквальные согласія“ прежде всего между сирійцемъ и Руфиномъ. Такъ, жалоба изгнаннаго демона: „что ты призываешь меня сюда, когда я уже не могу придти“, выраженіе языческаго жреца: если Григорій приказалъ и богъ этотъ ушелъ и не можетъ возвратиться иначе, какъ по приказанію, и опять, когда Григорій приказалъ, онъ возвратился, то почему не гораздо

¹⁾ Koetschau, S. 228—229.

²⁾ Тамъ же, S. 229—230.

лучше его Григорій, приказаніямъ котораго онъ повинуется, заключительный оборотъ этого разсказа, что языческій жрецъ „сдѣлался оглашаемымъ“ Григорія, равно какъ въ разсказѣ объ изсушеніи озера оборотъ: „человѣческая кровь проливается изъ-за рыбъ“. Къ этимъ совпаденіямъ отчасти присоединяются выраженія у Григорія Нисскаго, что враждующіе братья намѣревались вести войну и кровопролитіе (гл. 23), „не чистъ отъ демоновъ“, „сатана умерщвляетъ“. П. Кёчау утверждаетъ, что такія совпаденія необходимымъ образомъ являются при различной обработкѣ одного и того же устнаго матеріала, который въ главномъ естественно и въ болѣе позднее время удерживается преданіемъ. Къ этому твердому зерну, которое обычно повторяется даже въ уклоняющейся въ иномъ версіи, принадлежатъ особенно характерныя выраженія дѣйствующихъ лицъ, которыя продолжаютъ жить въ преданіи такъ же твердо, какъ и отдѣльные факты. Подобныя совпаденія, такъ какъ почти всѣ второстепенныя обстоятельства различны, не могутъ имѣть доказательной силы. Отмѣченные В. Рисселемъ выраженія такъ тѣсно связаны съ внутреннѣйшимъ существомъ соотвѣствующихъ разсказовъ, что они могутъ быть и въ литературно независимыхъ произведеніяхъ. Что касается того, что такихъ совпаденій больше между Руфиномъ и сирійцемъ, то это объясняется просто тѣмъ, что они стоятъ другъ къ другу ближе по сравненію съ Григоріемъ Нисскимъ, который предлагаетъ относительно древнѣйшую и первоначальнѣйшую форму повѣствованія о чудесахъ Григорія Неокесарійскаго¹⁾.

¹⁾ *P. Koetschau* S. 220—221 и 229. Въ связи съ послѣдняго рода доводами В. Рисселя *Ad. Harnack* (*Chronologie*, II, 2, S. 98) дополняетъ *P. Koetschau* предположеніемъ, что ко времени Григорія Нисскаго существовали записи отдѣльныхъ сказаній о св. Григоріи, которыя читались въ дни его памяти, такъ какъ согласіе разсматриваемыхъ свѣдѣній въ нѣкоторыхъ мѣстахъ не можетъ быть объяснено исключительно устнымъ преданіемъ. Однако, какъ увидимъ ниже, Григорій Нисскій неизмѣнно апеллируетъ только къ устному преданію и ни разу не намекаетъ на существованіе какихъ-либо письменныхъ источниковъ.

3) Если сродство матеріала въ трехъ повѣствованіяхъ о жизни св. Григорія Неокесарійскаго не можетъ быть объяснено ни взаимнымъ пользованіемъ ихъ авторовъ, ни общимъ письменнымъ источникомъ, то необходимо оцѣнить третье возможное объясненіе этого явленія—пользованіе устнымъ преданіемъ о жизни Григорія Чудотворца. Обратимся прежде всего къ самымъ памятникамъ,— не даютъ ли они основаній для такого заключенія?

Что касается сирійской повѣсти, то въ ней рѣшительно нельзя найти ни одного выраженія, указывающаго на источникъ сообщенныхъ свѣдѣній. В. Риссель на основаніи игры словомъ *Δύος*, утверждаетъ, что сирійцемъ использованъ греческій источникъ. Но этотъ фактъ не требуетъ непременно письменнаго источника, такъ какъ такая игра словъ, какъ и изреченія Григорія, могла быть передана устно. Не имѣетъ принудительной силы и тотъ доводъ В. Рисселя, что сирійское житіе Григорія въ рукописи стоитъ за сирійскимъ переводомъ *Historia Lausiaca* Палладія, такъ какъ этотъ аргументъ не подкрѣпляется другими доказательствами; а въ такомъ случаѣ помѣщеніе обоихъ произведеній рядомъ можно объяснять просто родственнымъ содержаніемъ ихъ, особенно если допустить, что сирійскій переписчикъ не тождественъ съ переводчикомъ или авторомъ переработки: онъ могъ переписать оба произведенія изъ разныхъ источниковъ и соединить ихъ въ одной рукописи по сходству содержанія. Но несомнѣнно, этимъ не исключается возможность, что въ основѣ сирійскаго житія лежитъ письменный греческій оригиналъ, который былъ переработанъ или переведенъ, но онъ представлялъ собою позднѣйшее собраніе сказаній о Григоріи Неокесарійскомъ, а не общій для троихъ повѣствователей греческій первоисточникъ ¹⁾. Гипотеза такого первоисточника, кромѣ приведенныхъ раньше соображеній, несостоятельна и потому, что противорѣчитъ прямымъ указаніямъ другихъ повѣствованій объ ихъ источникахъ.

¹⁾ P. Koetschau, S. 239.

Руфинъ не знаетъ никакого письменнаго источника и говорить только объ устномъ преданіи. Во введеніи къ своимъ сообщеніямъ онъ пишетъ: „verum quoniam beati Gregorii historiae textis attulit mentionem, dignissimum puto tanti viri gesta, quae sub orientali et septentrionis axe cunctorum sermone celebrantur, omitta nescio quo casu huic narrationi ad memoriam posteritatis inserere“; также употребляетъ обороты: memoratur etiam aliud—gestum; traduntur eius et alia quam plurima etc. Едва ли можно допускать, чтобы изъ такихъ выраженій можно было вывести заключеніе о письменномъ первоисточникѣ.

Григорій Нисскій также даетъ указаніе относительно источниковъ своихъ свѣдѣній. Во всей его рѣчи нѣтъ и намекъ на письменный источникъ. Для повѣствованія о юности св. Григорія, Григорій Нисскій пользуется выраженіемъ „повѣствованія“ (διηγήματα): „таковы повѣствованія о юности великаго мужа“¹⁾; онъ замѣчаетъ, что онъ упомянетъ еще объ одномъ или двухъ чудесахъ рассказываемыхъ (λεγομένων, а не ἀναγγελλομένων) о немъ²⁾, онъ говоритъ: „указываютъ, также и сохраняютъ въ памяти чудо“,³⁾ и постоянно выбираетъ выраженія, „говорятъ“ (λέγεται, а не γέγραπται), или: „нѣкоторые передаютъ“ (φασί τινες) и др.: „говорятъ, великій сказалъ къ присутствующимъ“ (εἰπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς παρόντας), „демонъ, говорятъ, закричалъ къ нему человѣческимъ голосомъ“⁴⁾ (ἐκβοῶσαι λέγεται πρὸς αὐτὸν ἀνθρωπίνῃ φωνῇ τὸ δακτύλιον)⁵⁾; „тогда, говорятъ, этотъ великій (мужъ) совершилъ самое невѣроятное изъ всѣхъ чудо“ (ἐνθα δὲ τὸ πάντων ἀπιστότατον λέγεται πεποιημέναι θαύμα τὸν μέγαν ἐχεῖν)⁶⁾.

Особенно характерными и важными для опредѣленія дѣйствительнаго источника свѣдѣній Григорія Нисскаго о св. Григоріи являются тѣ мѣста, гдѣ онъ говорить о

1) Migne, PGr., t. 46, col. 905; русск. перев., ч. 8, стр. 138.

2) Migne, PGr., t. 46, col. 944; русск. перев., ч. 8, стр. 180.

3) Migne, PGr., t. 46, col. 929; русск. перев., ч. 8, стр. 164.

4) Migne, PGr., t. 46, col. 941; русск. перев., ч. 8, стр. 169.

5) Migne, PGr., t. 46, col. 952; русск. перев., ч. 7, стр. 190.

6) Migne, PGr., t. 46, col. 917; русск. перев., ч. 3, стр. 151.

своемъ времени и естественно независимъ ни отъ какого письменнаго источника. Объ исповѣданіи вѣры Григорія въ словѣ сказано: „этимъ ученіемъ и доннынѣ тайноводствуется у нихъ народъ, пребывъ неискушеннымъ отъ всякой еретической злобы“ ¹⁾),—затѣмъ слѣдуетъ текстъ символа. „Кто желаетъ убѣдиться въ этомъ, — продолжаетъ Григорій Нисскій, — тотъ пусть послушаетъ церковь, въ которой онъ проповѣдывалъ это ученіе: у нихъ еще и доннынѣ хранятся самыя начертанія той блаженной руки“ ²⁾). О храмѣ, построенномъ св. Григоріемъ, сказано: „храмъ этотъ видимъ и доннынѣ“ ³⁾). Къ разсказу объ осушеніи озера присоединено замѣчаніе: „и нынѣ можно видѣть явные слѣды этого божественнаго рѣшенія, ибо вокругъ тогда бывшаго озера еще и доннынѣ сохраняются нѣкоторые слѣды разлива воды“ ⁴⁾), и все повѣствованіе заканчивается словами: „такъ произошло то, что разсказываютъ и показываютъ относительно озера“ ⁵⁾). Въ повѣствованіи объ огражденіи жителей отъ разливовъ рѣки Лика Григорій Нисскій пишетъ: „имя этому дереву даже доннынѣ „жезлъ“, и оно во все время сохраняется мѣстными жителями на память благодати и силы Григорія“, и далѣе: „Ликъ же, послѣ того, какъ однажды былъ удержанъ въ своемъ безпорядочномъ стремленіи, дѣлаетъ чудо Григорія постояннымъ на все послѣдующее время, оставаясь такимъ, какимъ сдѣлала его вѣра великаго мужа во время чудотворенія“ ⁶⁾). И еще: „и нынѣ, какъ во всей церкви, такъ преимущественно у нихъ, этотъ разсказъ служить памятникомъ поданной тогда Григоріемъ мужу помощи“ ⁷⁾).

Приведенныя и подобныя имъ выраженія могли быть написаны Григоріемъ Нисскимъ только въ томъ случаѣ,

1) Migne, PGr., t. 46, col. 912; русск. перев., ч. 8, стр. 146.

2) Migne, PGr., t. 46, col. 913; русск. перев., ч. 8, стр. 146.

3) Migne, PGr., t. 46, col. 924; русск. перев., ч. 8, стр. 158.

4) Migne, PGr., t. 46, col. 928; русск. перев., ч. 8, стр. 162.

5) Migne, PGr., t. 46, col. 929; русск. перев., ч. 8, стр. 164.

6) Migne, PGr., t. 46, col. 933; русск. перев., ч. 8, стр. 168—169.

7) Migne, PGr., t. 46, col. 913; русск. перев., ч. 8, стр. 191.

если онъ самъ былъ на мѣстѣ и лично слышалъ тамъ „повѣствованія“, или получилъ ихъ оттуда чрезъ человѣка, заслуживающаго его полного довѣрія. Такъ какъ изображеніе „ландшафта Понта, города Неокесаріи и его окрестностей и изображеніе церковныхъ отношеній въ Каппадокіи ко времени Григорія“ и самъ В. Риссель (S. 235) съ правомъ приписываетъ Григорію Нисскому, а всѣ эти прибавки выдаютъ точнѣйшее знаніе и мѣстности и церковныхъ преданій, то само собою напрашивается предположеніе, что Григорій Нисскій самъ посѣтилъ мѣста дѣятельности великаго неокесарійскаго епископа и тамъ собралъ матеріалъ для своей рѣчи. Она составила главнымъ образомъ изъ ряда мѣстныхъ сказаній, которыя, какъ исторія о жезлѣ Григорія, отнесена была къ опредѣленному мѣсту и тамъ рассказана была жителями вѣрующему посѣтителю. Естественно, повѣствованія о чудесахъ распространялись мало-по-малу далѣе въ сосѣднія страны: въ Каппадокію, Арменію, Месопотамію, Сирію, Палестину и т. д., и во время этого странствованія подвергались измѣненіямъ. Отсюда истекають уклоненія у Руфина и сирійца.

Разсказъ Григорія Нисскаго о пребываніи св. Григорія въ домѣ знатнаго и богатаго мужа Мусонія открываетъ для насъ еще новый источникъ его свѣдѣній, опять таки не писанный, но надежный. Григорій Нисскій пишетъ, что Мусоній просилъ св. Григорія остановиться у него и почтить своимъ входомъ его домъ, чтобы быть ему почетнѣе и извѣстнѣе и по смерти, такъ какъ время передаетъ о таковой чести и потомкамъ ¹⁾. Изъ этого можно заключать, что въ семействѣ Мусонія сохранялось воспоминаніе о посѣщеніи св. Григорія Чудотворца. Василиій Великій въ одномъ изъ своихъ писемъ упоминаетъ одного изъ преемниковъ св. Григорія — неокесарійскаго епископа по имени Мусонія ²⁾. Можно предполагать, что этотъ епископъ былъ потомокъ названнаго Мусонія, и Григорій Нис-

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 921; русск. перев., ч. 8, стр. 156.

²⁾ Пис. 202 (210): Migne, PGr., t. 32, col. 772; русск. перев., ч. 7, стр. 81.

скій могъ отъ него или отъ другого члена этой семьи узнать эту исторію и внесъ ее изъ вниманія къ семьѣ. Самъ по себѣ этотъ фактъ настолько незначителенъ, что безъ ущерба его можно было бы и опустить; но онъ оживляетъ повѣствованіе и вноситъ черту, существенно важную для оцѣнки историческаго значенія житія, написаннаго Григоріемъ Нисскимъ. Ясно, почему онъ не повторяется у Руфина и у сирійца: онъ по своей природѣ не принадлежитъ къ сказаніямъ, которыя входили въ составъ общаго преданія о св. Григоріи Чудотворцѣ.

Св. Василій Великій также упоминаетъ о томъ, 1) что въ началѣ дѣятельности Григорія въ Неокесаріи было только 17 христіанъ, а впослѣдствіи вѣрующимъ сдѣлался весь народъ; 2) что онъ измѣнилъ и теченія рѣкъ, повелѣвъ имъ великимъ именемъ Христовымъ; 3) что онъ иссушилъ озеро, дававшее любостязательнымъ братьямъ поводъ къ войнѣ; 4) что предсказанія его о будущемъ таковы, что онъ ни въ чемъ не ниже другихъ пророковъ. Свѣдѣнія, отмѣченныя въ трехъ первыхъ пунктахъ, находятся у Григорія Нисскаго и у сирійца; но для четвертаго пункта мы напрасно искали бы параллельныхъ извѣстій. Что же разумѣетъ св. Василій Великій подъ пророчествами и откуда онъ знаетъ о нихъ? Несомнѣнно, не изъ письменнаго источника, потому что ни имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи данныя (кромѣ предсказанія о моровой язвѣ у Григорія Нисскаго, котораго нѣтъ у сирійца), ни, слѣдовательно, предполагаемый общій письменный источникъ такихъ *προφητείας* не общаются. Остается опять, какъ единственно возможное предположеніе, что и св. Василій свои свѣдѣнія почерпаетъ изъ устнаго преданія. Свое краткое сообщеніе о чудесахъ онъ заключаетъ замѣчаніемъ, что долго было бы пересказывать чудеса этого мужа, котораго по преизбытку дарованій въ немъ, явленныхъ по дѣйствию Духа, во всякой силѣ въ знаменіяхъ и чудесахъ и сами враги истины называли „вторымъ Моисеемъ“. Сравненіе св. Григорія съ Моисеемъ напоминаетъ такое же сравненіе у Григорія Нисскаго. Наконецъ, и Василій Великій, подобно Григорію Нис-

скому, говорить о томъ, что память о св. Григоріи сохраняется въ Понтѣ: „еще и теперь великое изумленіе предъ нимъ и новая и всегда свѣжая память въ церквахъ продолжается жить, не ослабляемая никакимъ временемъ“; поэтому также въ Понтѣ вѣрно сохраняли установленія Григорія, которыя въ IV вѣкѣ казались уже устарѣвшими ¹⁾).

Нельзя, конечно, рѣшительно отрицать возможности пользованія со стороны Василия Великаго похвальною рѣчью Григорія Нисскаго, такъ какъ мы не знаемъ, когда написана рѣчь Григорія. Однако гораздо вѣроятнѣе предполагать, что оба брата, писавшіе независимо другъ отъ друга, почерпали изъ устнаго преданія о Чудотворцѣ, особенно живого въ ихъ семействѣ. Отъ самого Василия Великаго мы знаемъ, кому онъ обязанъ нравственно-религіознымъ образованіемъ. Въ письмѣ къ неокесарійцамъ онъ пишетъ: „о вѣрѣ моей какое доказательство можетъ быть яснѣе того, что воспитанъ я бабкою, блаженною женою, которая по происхожденію ваша? Говорю о знаменитой Макринѣ, отъ которой я заучилъ изреченія блаженнѣйшаго Григорія, которыя сохранялись до нея по преемству памяти и которыя и сама она соблюдала, и во мнѣ еще съ малолѣтства напечатлѣвала, образуя меня догматами благочестія“ ²⁾. Въ письмѣ къ Евстафію Севастійскому онъ пишетъ: „то понятіе о Богѣ, какое я приобрѣлъ съ дѣтства отъ блаженной матери моей и бабки Макрины“ ³⁾. Такимъ образомъ, св. Василій Великій обязанъ своей бабкѣ Макринѣ и матери не только своимъ религіознымъ образованіемъ, несомнѣнно также и точнымъ знаніемъ Чудотворца, его изреченій и дѣлъ. Кромѣ того, онъ неоднократно подчеркиваетъ свою близкую личную связь и знакомство съ Неокесаріей. Такъ, въ письмѣ къ неокесарійскимъ ученымъ онъ пишетъ: „и по снисканной съ дѣтства привычкѣ къ сему мѣсту (т. е. Неокесаріи), потому что *здѣсь* я воспитанъ моею бабкою, и по

¹⁾ О Св. Духѣ къ Амфилохію, епископу Иконійскому, гл. 29, § 74: Migne, PGr., t. 32, col. 205; русск. перев., ч. 3. М. 1891, стр. 281—282.

²⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 752—753; русск. перев., ч. 7, стр. 67.

³⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 769; русск. перев., ч. 7, стр. 79—80.

частому пребыванію въ немъ впослѣдствіи, когда, бѣгая народныхъ мятежей и узнавъ, что это мѣсто по пустынному безмолвію удобно для любомудрія, я много лѣтъ сряду проживалъ въ немъ“ ¹⁾. Что же еще намъ искать какого-то особаго письменнаго источника для Григорія Нисскаго? Онъ или вмѣстѣ съ своимъ старшимъ братомъ отъ своей бабки Макрины и матери получилъ наставленія Григорія въ вѣрѣ и слушалъ ея рассказы о почитаемомъ учителѣ, или же, если онъ былъ значительно моложе св. Василія, узналъ отъ послѣдняго, котораго онъ называетъ своимъ „отцомъ и учителемъ“ (πατήρ καὶ διδάσκαλος ²⁾). Передъ составленіемъ своей рѣчи онъ, вѣроятно, получилъ дальнѣйшія свѣдѣнія и, можетъ быть, послѣдовалъ нѣкоторымъ указаніямъ и совѣтамъ своего брата Василія.

Но къ этому главному источнику знанія о Григоріи Чудотворцѣ, который мы можемъ обозначить, какъ семейное преданіе, идущее черезъ Макрину, у Григорія Нисскаго, очевидно, присоединяется еще одинъ важный источникъ, на который мы уже указывали: Григорій Нисскій не могъ бы сдѣлать точныхъ указаній на положеніе въ Понтѣ и мѣстныя преданія въ его время, если бы Понтъ былъ чуждымъ ему и незнакомымъ. Такъ какъ его семейство происходило изъ Понта, — его отецъ былъ именно изъ самой Неокесаріи, — то онъ, конечно, имѣлъ особый интересъ и къ этому городу, и къ основателю въ немъ церкви. Къ этому могло присоединиться еще желаніе и въ зрѣломъ возрастѣ самому видѣть тѣ мѣста, которыя давали еще, такъ сказать, ясное свидѣтельство о Григоріи Чудотворцѣ. Намъ извѣстно о многочисленныхъ путешествіяхъ и странствованіяхъ Григорія Нисскаго, особенно въ 375—378 гг. На точное, непосредственное знаніе Григоріемъ Нисскимъ родины св. Григорія Чудотворца указываютъ и слѣдующія слова его похвальнаго слова: „гробницы, памятники, надписи, мертвыя

¹⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 825; перев. перев., ч. 7, стр. 120.

²⁾ „Объ устроении чловѣка, введение: Migne, PGr., t. 44, col. 125; русск. перев., ч. 1, стр. 77. На шестодневъ, введение: Migne, PGr., t. 44, col. 64; русск. перев., ч. 1, стр. 1—2.

повѣствованія (которыя, предполагается, видѣлъ самъ Григорій Нисскій), что могутъ прибавить къ похвалѣ того, кто вознесъ себя выше всего міра?“¹⁾ Но особенно важно, въ данномъ случаѣ слѣдующее мѣсто въ письмѣ св. Василия Великаго къ Евстаѣю Севастійскому: „сколько разъ навѣщалъ ты меня въ обители, что на рѣкѣ Ирисѣ, когда былъ тамъ со мною и боголюбивѣйшій братъ Григорій, у котораго со мною одна цѣль жизни?.. Сколько дней въ селѣ, у матери моей провели мы между собою, какъ друзья, ночь и день продолжая разговоръ?“²⁾ Изъ этихъ словъ ясно пребываніе обоихъ братьевъ на Ирисѣ и въ домѣ ихъ матери, т. е. вблизи Неокесаріи. Нельзя сомнѣваться, что Григорій Нисскій часто посѣщалъ тогда и Неокесарію. Свое посѣщеніе онъ могъ повторить къ концу 379 г., когда навѣстилъ свою сестру Макрину, жившую на р. Ирисѣ.

Всѣмъ этимъ въ достаточной степени опредѣляется и историческая цѣнность сообщеній Григорія Нисскаго о св. Григоріи Чудотворцѣ. П. Кѣчау³⁾, указывая, что цѣль его похвальнаго слова была панегирическая и назидательная и что ничто не лежало отъ автора такъ далеко, какъ желать предложить чистую историческую истину, все-таки соглашается, что слово Григорія Нисскаго заключаетъ въ себѣ и нѣчто историческое, для добыванія котораго однако необходимо рѣзкое выдѣленіе легендарныхъ деталей и совершенно непредубѣжденное сужденіе. Къ безспорнымъ историческимъ извѣстіямъ онъ относитъ слѣдующія подробности: что св. Григорій встрѣтился съ Фирмилианомъ и вмѣстѣ съ нимъ пользовался наставленіями Оригена; что Григорій, не смотря на многія попытки удержать его, возвратился въ свое отечество; что Федимъ Амасійскій посвятилъ его во епископа (однако подробности признаются не историческими), и что онъ въ сосѣднемъ городѣ Команахъ счастливо поставилъ во епископа Александра, вполнѣдствіи мученика, а

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 900; русск. перев., ч. 8, стр. 142.

²⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 825; русск. перев., ч. 7, стр. 121.

³⁾ Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. VI—VII.

тогда бывшего еще угольщикомъ. Онъ находитъ также возможнымъ считать историческимъ фактомъ извѣстіе о Декіевомъ гоненіи въ Понтѣ, исключивъ легендарныя прибавки, а также и о томъ, что св. Григорій побуждалъ свою паству къ бѣгству, и что онъ самъ бѣжалъ, а по окончаніи гоненія учредилъ праздникъ въ честь мучениковъ. Напротивъ того, П. Кѣчау считаетъ необходимымъ отвергнуть въ похвальномъ словѣ Григорія Нисскаго, какъ и во всѣхъ легендарныхъ изложеніяхъ, мѣстныя и хронологическія данныя, если они не подтверждаются изъ другихъ источниковъ; въ обоснованіе этого онъ указываетъ, что Григорій Нисскій называетъ мѣстомъ встрѣчи св. Григорія съ Оригеномъ Александрію—извѣстнѣйшее мѣстопробываніе Оригена, не упоминая о Кесаріи Палестинской, и къ Александріи относитъ исторію обвиненія св. Григорія блудницей. Такого рода крупныя ошибки, по мнѣнію П. Кѣчау, находятъ свое объясненіе отчасти въ томъ, что Григорій Нисскій поразительнымъ образомъ не зналъ твореній Чудотворца, какъ ни близко по времени онъ стоитъ къ нему,—и во всемъ его житіи нельзя найти слѣда пользованія благодарственной рѣчью св. Григорія.

Что Григорій Нисскій въ своемъ похвальномъ словѣ не обнаруживаетъ знакомства съ твореніями св. Григорія (кромѣ символа) и въ частности съ благодарственной рѣчью его Оригену, а также ничего не знаетъ о пребываніи его въ Кесаріи Палестинской,—это отмѣчено П. Кѣчау правильно; несомнѣнно и то, что, въ виду назидательной и панегирической цѣли своего слова, Григорій Нисскій не даетъ точнаго и обстоятельнаго историческаго изложенія хода жизни св. Григорія, а ограничивается преимущественно и, даже можно сказать, почти исключительно, чудесными дѣяніями его, въ которыхъ ясно сказалось дѣйствіе въ немъ и чрезъ него Св. Духа. Однако ограничивать историческую цѣнность похвальнаго слова Григорія Нисскаго только тѣми немногими данными, на которыя указалъ П. Кѣчау, было бы проявленіемъ чрезмѣрнаго и слишкомъ узкаго критицизма, при которомъ за отдѣльными фактами и подробностями ихъ не

хотятъ видѣть цѣлаго; а это цѣлое, по нашему мнѣнію, и всею своею совокупностью, и отдѣльными подробностями, и даже мелкими чертами рисуетъ предъ нами живой, историческій образъ великаго понтійскаго святителя, съ его необычайной дѣятельностью. Какъ уже было указано, Григорій Нисскій хорошо зналъ Неокесарію и ея окрестности, зналъ мѣстныя преданія, по семейнымъ воспоминаніямъ ясно представлялъ и цѣльный образъ великаго святителя,—и слѣды всего этого нашли отраженіе во многихъ частностяхъ, которыя разсѣяны по всему его похвальному слову отъ начала и до конца. Что св. Григорій для послѣдующихъ поколѣній неизмѣнно являлся въ такомъ именно образѣ, въ какомъ представляетъ его Григорій Нисскій, объ этомъ свидѣлствуютъ не только св. Василій Великій, Руфинъ и сирійская повѣсть, но и Иеронимъ, блаж. Феодоритъ, Сократъ и т. д. Феодоритъ ставитъ рядомъ съ св. Григоріемъ его брата Аеинодора, Фирмилиана, Елена, но только св. Григорію приписываетъ даръ чудотворенія ¹⁾. Необходимо обратить вниманіе и на то, какъ Григорій Нисскій самъ опредѣляетъ цѣль своего похвальнаго слова, которая по его словамъ, заключается въ томъ, „чтобы оный мужъ чрезъ воспоминаніе объ его добродѣтеляхъ явился присутствующимъ (на праздникѣ) такимъ же, какимъ онъ самъ былъ для видѣвшихъ дѣла его современниковъ“ ²⁾. Для осуществленія этой цѣли Григорій Нисскій, какъ мы видѣли, располагалъ всѣми необходимыми данными и средствами и эту свою задачу онъ выполнилъ успѣшно, обнаруживая извѣстную сдержанность и критическую чуткость въ использованіи того матеріала, какимъ онъ располагалъ. Въ заключеніи своего похвальнаго слова онъ пишетъ: „есть и нныя чудеса великаго Григорія, сохранившіяся въ памяти даже до нынѣ, которыхъ мы не присовокупляемъ къ описаннымъ нами, щадя слухъ недовѣрчивыхъ, и чтобы не повредить тѣмъ, которые, по великости разсказываемыхъ событій,

¹⁾ *Haereticarum fabularum compendium*, II, 8: Migne, PGr., t. 83, col. 393—396.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 893. Русск. пер. ч. 8, стр. 126—127.

готовы самую истину признать ложью“¹⁾. Поэтому мы находимъ совершенно обоснованнымъ пользованіе похвальнымъ словомъ св. Григорія Нисскаго въ качествѣ источника для жизнеописанія св. Григорія не только въ опредѣленныхъ датахъ, но и въ отдѣльныхъ чертахъ образа его личности и дѣятельности.

Что касается свѣдѣній о св. Григоріи въ другихъ источникахъ, то они отличаются крайнею скудостью, совершенно не гармонирующею съ тѣми энергичными похвалами, какія воздаются ими знаменитому понтійскому святителю.

Евсевій сообщаетъ только, что, когда Оригенъ въ Кесаріи Палестинской занимался своимъ обычнымъ дѣломъ, и къ нему стекалось безчисленное множество учениковъ, какъ изъ жителей той страны, такъ и изъ другихъ мѣстъ, то въ числѣ другихъ пришли къ нему—Теодоръ, въ послѣдствіи знаменитый епископъ Григорій, и братъ его Аенинаторъ; они сильно увлекались науками эллиновъ и римлянъ, но Оригенъ внушилъ имъ любовь къ философіи и убѣдилъ перемѣнить прежнее занятіе на божественное упражненіе. Пробывши у Оригена цѣлыхъ пять лѣтъ, они достигли такого совершенства въ божественномъ, что оба, будучи еще юными, удостоены были епископства въ понтійскихъ церквахъ²⁾. Это и все, что мы узнаемъ отъ знаменитаго церковнаго историка о выдающемся церковномъ дѣятелѣ III в.: онъ ничего не упоминаетъ не только объ его литературной дѣятельности вообще, но въ частности и объ его символѣ; а между тѣмъ онъ несомнѣнно зналъ благодарственную рѣчь св. Григорія Оригену, такъ какъ она была приложена къ написанной Памфиломъ, при участіи Евсевія, апологіи Оригена³⁾. Не говорить Евсевій и о томъ, что св. Григорій былъ первымъ епископомъ Неокесаріи и не называетъ даже самого города. Нельзя предполагать, что Евсевій не распространяется о св. Григоріи потому, что не имѣлъ для этого документаль-

¹⁾ Migne PGr., t. 46, col. 957; русск. перев., ч. 8, стр. 197.

²⁾ Церк. ист. VI, 30; ср. VII, 14 и VII, 28.

³⁾ Сократъ, Церк. ист. IV, 27.

ныхъ данныхъ, — благодарственную рѣчь, какъ сейчасъ сказано, онъ зналъ. Трудно видѣть причину такой скудости свѣдѣній и въ отдаленности Понта отъ центра тогдашней церковной жизни, тѣмъ болѣе, что св. Григорій долженъ былъ интересоваться Евсевіемъ, какъ извѣстный и преданный ученикъ Оригена. Можетъ быть, основаніемъ для такого отношенія Евсевія къ св. Григорію служило то, что онъ предполагалъ у читателей знакомство съ апологіей Оригена и тѣми свѣдѣніями о св. Григоріи, какія были изложены въ ней. Но апологія утрачена, а съ нею утрачены и тѣ сообщенія о св. Григоріи, какія были изложены въ ней. Но какъ бы то ни было, Евсевій въ своей „Церковной исторіи“ сообщаетъ о св. Григоріи слишкомъ мало, и это обстоятельство неблагоприятно отразилось и на полнотѣ извѣстій послѣдующихъ историковъ.

Блаж. Іеронимъ ¹⁾ стоитъ въ несомнѣнной зависимости отъ Евсевія; однако онъ дѣлаетъ съ своей стороны нѣкоторыя дополненія. Такъ, онъ называетъ понтійскую Неокесарію, какъ епископскій городъ св. Григорія; сообщаетъ неправильно, что братья для изученія греческихъ и латинскихъ наукъ изъ Каппадокіи отправились сначала въ Виритъ и оттуда уже въ Кесарію Палестинскую, а затѣмъ, послѣ пятилѣтняго обученія у Оригена, были отосланы имъ къ матери. Далѣе слѣдуетъ у Іеронима совершенно новый, по сравненію съ Евсевіемъ, отдѣлъ, гдѣ онъ говоритъ, что, отправляясь изъ Неокесаріи, Θεодоръ (т. е. св. Григорій) написалъ благодарственный панегирикъ Оригену и, созвавши громадное собраніе, прочиталъ его въ присутствіи самого Оригена, — эта рѣчь, — замѣчаетъ Іеронимъ, — существуетъ донынѣ; свидѣтельствуетъ, что онъ написалъ переложеніе Экклесіаста, — краткое, но очень полезное, и что извѣстны и другія его посланія, но преимущественно его знаменія и чудеса, которыя онъ совершилъ со мноюю славой для церквей. Эти прибавки блаж. Іеронима могутъ имѣть своимъ источникомъ,

¹⁾ De vir. ill., c. 65: C. Albr. Bernoulli, Der Schiftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Litteratur. Freiburg i. Br. u. Leipzig 1895, p. 40—41.

съ одной стороны, непосредственное знакомство его съ твореніями св. Григорія—благодарственной рѣчью, переложеніемъ Экклесіаста и „иными письмами“, съ другой стороны, тѣ рассказы о чудесахъ св. Григорія Неокесарійскаго, какіе онъ могъ слышать во время проживанія своего на востокѣ ¹⁾, и, наконецъ, собственныя заключенія блаж. Іеронима (обученіе въ Виритѣ).

Сократъ ²⁾ сообщаетъ, что о св. Григоріи Неокесарійскомъ существуетъ много рассказовъ въ Аѳинахъ, Виритѣ, и во всемъ понтійскомъ округѣ; что онъ вышелъ изъ аѳинскихъ школъ и слушалъ законы въ Виритѣ, но узнавъ, что въ Кесаріи Оригенъ толкуетъ св. Писаніе, онъ отправился къ нему и, слушая здѣсь высокое изъясненіе Св. Писанія, распрошался съ римскими законами и уже не отходилъ отъ Оригена. Наставленный Оригеномъ въ истинной философіи, св. Григорій, по приказанію родителей, возвратился въ отечество и тамъ, бывъ еще міряниномъ, совершилъ много чудесъ,—исцѣлялъ больныхъ, изгонялъ своими посланіями бѣсовъ, и словами, а еще болѣе дѣлами приводилъ къ истинной вѣрѣ язычниковъ. Далѣе Сократъ даетъ цѣнное сообщеніе, что о св. Григоріи упоминаетъ и мученикъ Памфилъ въ книгахъ, написанныхъ имъ въ защиту Оригена, къ которымъ приложена была также и прощальная рѣчь св. Григорія къ Оригену. За исключеніемъ послѣдняго сообщенія, остальные извѣстія Сократа представляются несогласными съ болѣе надежными извѣстіями и потому не имѣютъ значенія для жизнеописанія св. Григорія ³⁾.

Позднѣйшіе документы не сообщаютъ ничего новаго,—они или ограничиваются краткими похвалами великому

¹⁾ C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, S. 279—293.

²⁾ Церк. ист. IV, 27.

³⁾ Ad. Harnack не раздѣляетъ мнѣнія Erw. Preuschen'a, что Сократъ свои сообщенія о св. Григоріи почерпалъ изъ апологіи Памфила (Theolog. Lit.-Zeit. 1902, Sp. 208), на томъ основаніи, что почти всѣ они ложны и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаютъ зависимость отъ похвальнаго слова Григорія Нисскаго (Chronologie, II, S. 98, Anm. 2).

учителю, особенно подчеркивая даръ чудотворенія, или же повторяютъ въ сокращеніи похвальное слово Григорія Нисскаго ¹⁾; поэтому мы и не будемъ останавливаться на анализѣ ихъ. Сообщенія, въ которыхъ заключаются указанія только на творенія св. Григорія, почти исключительно подложныя, будутъ приведены и оцѣнены въ соотвѣтствующихъ главахъ изслѣдованія.

Таковы источники, на основаніи которыхъ, въ связи съ ходомъ современной св. Григорію церковной жизни, мы постараемся дать очеркъ жизни великаго апостола понтійской страны и знаменитаго отца Церкви III вѣка.

¹⁾ Напр., Созоменъ, Церк. ист., VII, 27; Синаксарь Константинопольской церкви (Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adjectis synaxariis selectis, opera et studio Hippol. Delehayé. Bruxellis 1902, p. 230 — 231; Минологій *Василія Порфиороднаго*: Migne, PG., t. 117, col. 185. Suidas: Migne, PG., t. 117, col. 1267, который почти буквально переписываетъ блаж. Иеронима, очевидно, пользуясь греческимъ переводомъ его, и только прибавляетъ, что св. Григорій скончался при Авреліанѣ (прежде неправильно печатали: ἐπὶ 'Θουλιανῷ).—Древнія свидѣтельства о св. Григоріи собраны и напечатаны у Migne, PG. t. X, col. 973—982, и у Ad. Harnack (*Erw. Preuschen*), Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I, 1, S. 432—436.

Очеркъ жизни св. Григорія Чудотворца.

Св. Григорій имѣлъ и другое имя—*Теодоръ*. Евсевій, сообщая о томъ, что къ Оригену въ Кесарію Палестинскую стекалось много учениковъ не только изъ мѣстныхъ жителей, но и отовсюду, говоритъ, что изъ нихъ онъ знаетъ, какъ наиболѣе выдающихся, *Теодора*, который тождественъ съ знаменитымъ среди современныхъ Евсевію епископомъ Григоріемъ (ὃν ἐπισήμους μάλιστα ἔγνωνεν Θεόδωρον, δὲ τὴν αὐτὸς οὗτος ὁ καθ' ἡμᾶς ἐπισκόπων διαβόητος Γρηγόριος), и брата его Авинодора ¹⁾. Блаж. Иеронимъ именуетъ его Теодоромъ, который вполнѣдствіи названъ былъ Григоріемъ (Theodorus qui postea Gregorius appellatus est ²⁾). Св. Григорій Нисскій ничего не знаетъ объ имени Теодора. Изъ словъ Евсевія можно сдѣлать то заключеніе, что св. Григорій, когда былъ епископомъ, назывался только этимъ послѣднимъ именемъ и съ этимъ только именемъ извѣстенъ былъ и другимъ. Но оно принято было имъ раньше посвященія во епископа, такъ какъ Оригенъ въ письмѣ къ нему за нѣсколько лѣтъ до поставленія его во епископа уже называетъ его Григоріемъ. Если же онъ пришелъ къ Оригену съ именемъ Теодора (какъ говорить Евсевій), а ушелъ отъ него съ именемъ Григорія, какъ должно заключать изъ письма Оригена, то перемѣна имени, очевидно, падаетъ на время пребыванія его въ Кесаріи Па-

¹⁾ Церк. ист., VI, 30.

²⁾ De vir. III. c. 65.

лестинской у Оригена и должна быть связана съ важнымъ событіемъ въ его жизни, можно думать,—съ крещеніемъ. Если даже допустить, что онъ имѣлъ два имени—Θεόδωρος ὁ καὶ Γρηγόριος¹⁾, при чемъ сначала преимущественно употреблялось первое имя, то несомнѣнно, что со времени пребыванія въ Кесаріи онъ сталъ называться исключительно Григоріемъ.

Св. Григорій происходилъ изъ знатной и богатой семьи,—указаніе на это можно находить въ благодарственной рѣчи самого св. Григорія (§ 56), гдѣ онъ говоритъ о желаніи матери дать ему такое образованіе, какое получали дѣти благороднаго происхожденія; ²⁾ а Григорій Нисскій въ похвальному словѣ прямо говоритъ: «я не упомяну въ своемъ словѣ и о родителяхъ его—виновникахъ его плотского рожденія; не буду говорить объ ихъ богатствѣ, чести и мірской знатности» ³⁾. Нѣтъ прямыхъ данныхъ для сужденія о томъ, къ какой національности принадлежали родители св. Григорія; но по всей семейной обстановкѣ, какъ она улавливается изъ благодарственной рѣчи св. Григорія, изъ характера его образованія и плановъ относительно жизненной карьеры, изъ языка его произведеній, особенно благодарственной рѣчи, можно заключать, что они принадлежали къ потомкамъ греческихъ поселенцевъ въ Неокесаріи, быть можетъ и вошедшихъ въ родственныя связи съ мѣстной знатію, какъ это тогда часто бывало. „Нравы въ отеческомъ домѣ (св. Григорія) уклонялись отъ истины“, и св. Григорій находился подъ всецѣлымъ вліяніемъ отца, почитателя демоновъ (§ 48: ὑπὸ πατρὶ δαιμονίῳ). Такимъ образомъ, первоначальное воспитаніе св. Григорія было чисто языческое,

¹⁾ Такъ у Свиды: Migne, PGr. t. 117, col. 1267.

²⁾ Въ основу изображенія жизни св. Григорія до окончанія имъ образованія въ Кесаріи Палестинской у Оригена полагается его благодарственная рѣчь Оригену, съ обозначеніемъ параграфовъ по изданію *P. Koetschau*, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede Origenes*, и русскому переводу автора настоящаго изслѣдованія: Творенія св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго. Пгр. 1916, стр. 18—52.

³⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 900.

и языческое направлѣніе было настолько опредѣленнымъ, что ни у самого Григорія, еще неразумнаго дитяти, ни у кого другого не было мысли и надежды на то, чтобы могла произойти какая нибудь перемѣна въ его религіозной жизни (§ 48).

О своемъ начальномъ образованіи св. Григорій не сообщаетъ никакихъ свѣдѣній; изъ этого можно заключать, что оно проходило обычнымъ для дѣтей его круга образомъ. Можетъ быть, начало обученія положено было его отцомъ; а затѣмъ приблизительно съ семилѣтняго возраста онъ поступилъ въ школу грамматиста, гдѣ обучался чтенію, письму и счету въ объемѣ и по методамъ, какіе установлены были тогда для школъ этого низшаго типа; приблизительно въ двѣнадцать лѣтъ онъ перешелъ въ школу грамматика, въ которой усвоилъ основныя познанія по общеобразовательнымъ наукамъ ¹⁾.

Въ возрастѣ 14 лѣтъ св. Григорій лишился отца, который до конца жизни оставался язычникомъ. Но съ этимъ печальнымъ событіемъ въ памяти Григорія сохранилось воспоминаніе о какомъ-то чрезвычайномъ обстоятельстве, которое имѣло особенно важное значеніе въ его внутренней жизни: „потомъ,—пишетъ онъ,—потеря отца и сиротство, которое можетъ быть для меня было началомъ истиннаго познанія, и тогда въ первый разъ я обратился къ истинному и спасительному слову“ (§§ 49—50). Св. Григорій не могъ впослѣдствіи точно уяснить, какъ это произошло, добровольно, или по какому нибудь принужденію. Но размышляя объ этомъ позднѣе, онъ усматривалъ признакъ священнаго и дивнаго промысленія

¹⁾ О постановкѣ и объемѣ преподаванія въ греко-римскихъ элементарныхъ школахъ см. *Gerh. Rauschen*, Das griechisch—römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden Heidentums. Bonn 1901; *Ussing*, Darstellung des Erziehungs—und Unterrichtswesens bei den Griechen und Römern, deutsch aus dem Dänischen übersetzt. Altona 1870; *Grassberger*, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum. I—III. Würzburg 1864—1881. Специально для первыхъ вѣковъ христіанской эры см. *Edw. Hatch*, Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbert Vorlesungen über den Einfluss griechischer Jdeen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch v. Erw. Preuschen. Freiburg in Br. 1892, S. 19—35.

о немъ именно въ томъ, что это случилось тогда, когда ему исполнилось четырнадцать лѣтъ. По господствовавшему тогда взгляду въ четырнадцать лѣтъ въ человѣкѣ достигается яснаго выраженія всеобщій разумъ—λόγος или ἡγεμονικόν, почему съ этого времени предписывалось начинать изученіе философіи. И св. Григорій подчеркиваетъ такое „стеченіе обстоятельствъ“, что начало обращенія его на путь познанія истины совпало съ этою естественною умственною зрѣлостью: съ одной стороны, все что предшествовало этому возрасту, насколько оно представляло собою заблужденіе, должно быть отнесено къ его незрѣлости и неразумію,—кромѣ того, до этого времени и напрасно было бы ввѣрять священное слово душѣ, не владѣющей разумомъ; съ другой стороны, когда душа сдѣлалась способною къ разумной дѣятельности, она не была лишена, если даже еще и не самого божественнаго разума, то, по крайней мѣрѣ, сообразнаго съ нимъ страха, и такимъ образомъ человѣческій и божественный разумъ начали въ немъ господствовать одновременно, одинъ—помогая свойственною ему неизъяснимою силою, а другой—воспринимая эту помощь (§§ 50—53). Съ того времени божественный свѣтъ сталъ просвѣщать его разумъ и постепенно возрасталъ въ его душѣ, пока онъ не пришелъ къ совершенному познанію истины, подъ руководствомъ своего Ангела, съ дѣтства руководившаго, воспитывавшаго и опекавшаго его, и общаго всѣхъ Спасителя, великаго Совѣта Ангела, направлявшаго его не тѣми путями, какіе казались полезными ему самому и родственникамъ, но сообразно съ истинной пользою души (§§ 41—44).

Нельзя видѣть здѣсь указанія на обращеніе Григорія въ христіанство,—иначе онъ отмѣтилъ бы рѣшительный поворотъ въ своемъ религіозномъ развитіи; а между тѣмъ онъ указываетъ на происшедшее съ нимъ, какъ на что то неясное, неопредѣленное, что тогда не произвело рѣшительнаго дѣйствія и значеніе чего для него самого выяснилось только при свѣтѣ послѣдующихъ обстоятельствъ его жизни,—можетъ быть, это была встрѣча и бесѣда съ кѣмъ либо изъ христіанскихъ учителей, или же, скорѣе всего, чтеніе свя-

щенныхъ христіанскихъ книгъ. Какъ бы то ни было, но тогда его развитіе продолжало совершаться съ внѣшней стороны совершенно обычнымъ образомъ.

Послѣ смерти отца руководство сыномъ всецѣло перешло къ матери, которая хотѣла дать ему образованіе не хуже того, какое получали всѣ дѣти благороднаго происхожденія. Около этого времени Григорій закончилъ свое образованіе въ школѣ грамматика ¹⁾ и, по желанію матери, онъ поступилъ въ школу ритора, ставившей своею задачей выработать ораторовъ и адвокатовъ. Успѣхи Григорія на этой новой ступени образованія были настолько значительными, что, по увѣренію свѣдущихъ людей, онъ и самъ долженъ былъ въ скоромъ времени сдѣлаться риторомъ (§ 56). Однако св. Григорій и въ нездоровой атмосферѣ тогдашней школы риторовъ сохранилъ необычную у этого класса людей чуткость къ правдѣ: онъ не позволялъ себѣ прославлять кого нибудь и произносить о комъ либо похвальные рѣчи, если это было несогласно съ истиной (§ 130). Образованному человѣку въ это время въ предѣлахъ греко-римской имперіи нельзя было обойтись безъ знанія латинскаго языка ²⁾. Кто хотѣлъ занимать государственную должность, тотъ долженъ былъ знать и государственный языкъ, и ради изученія его многіе молодые люди съ востока отпраплялись въ Римъ. Римское вліяніе несомнѣнно было сильно и въ такомъ важномъ центрѣ политической и культурной жизни Понта, какимъ была Неокесарія. Естественно поэтому, что въ числѣ наставниковъ Григорія былъ и учитель латинскаго языка; впрочемъ, онъ не ставилъ себѣ цѣлью достигнуть въ немъ совершенства, а изучалъ его просто для того, чтобы не быть несвѣдующимъ и въ этомъ языкѣ. Но это обстоятельство имѣло совершенно непредвидѣнные послѣдствія для Григорія. Учитель латинскаго языка имѣлъ нѣкоторыя познанія въ законовѣдѣніи и сталъ настойчиво убѣждать св. Григо-

¹⁾ Элементарное образованіе тогда оканчивалось въ возрастѣ между 14 и 16 годами. *Gerh Rauschen*, *Das griechisch—römische Schulwesen*, S. 11.

²⁾ См. выше стр. 35—37.

рія заняться изученіемъ римскихъ законовъ, указывая на то, что знаніе законовъ имѣетъ важное значеніе не только для раторовъ, выступающихъ въ судахъ, но и на другихъ служебныхъ поприщахъ. Св. Григорій согласился, но больше изъ желанія доставить удовольствіе своему учителю, чѣмъ изъ расположенія къ законовѣдѣнію.

Такимъ образомъ, учитель латинскаго языка отклонилъ св. Григорія отъ обычнаго тогда образовательнаго пути, направлявшаго греческихъ юношей изъ школы ратора въ школу философа. Но изъ высказанныхъ имъ св. Григорію доводовъ въ пользу изученія римскихъ законовъ ясно, что онъ хорошо понималъ духъ и требованія времени: философія въ это время не пользовалась уже прежнимъ уваженіемъ вслѣдствіе переживаемаго ею внутренняго глубокаго упадка, а знаніе римскихъ законовъ представляло большія преимущества въ практической жизни, почему занятіе римской юриспруденціей начало сильно привлекать къ себѣ особенно знатныхъ юношей. Въ это время высшая юридическая школа существовала не только въ Римѣ, но и на востокъ—въ Виритѣ, романизированномъ финикійскомъ городѣ. Впослѣдствіи знаменитый антиохійскій риторъ Ливаній неоднократно жаловался, что болѣе богатые слушатели его уходятъ отъ него для юридическихъ занятій въ Римъ и Виритъ ¹⁾.

Занятія римской юриспруденціей представляли для св. Григорія большія трудности и потребовали отъ него несомнѣнно значительнаго времени, такъ какъ приходилось изучать законы на латинскомъ языкѣ (§ 7). Но это изученіе получило для него и чрезвычайно важное значеніе, хотя и не въ томъ утилитарномъ смыслѣ, какой имѣлъ въ виду его учитель. Онъ самъ обучалъ Григорія съ большимъ усердіемъ, а затѣмъ сталъ настойчиво совѣтовать ему для усовершенствованія въ латинскомъ языкѣ и для основательнаго усвоенія римскихъ законовъ отправиться въ юридическую школу въ Виритѣ. Св. Григорій самъ сознавалъ,

¹⁾ *Gerh. Rauschen*, Das griechisch-römische Schulwesen, S. 49.

что разъ онъ началъ изучать римскіе законы, то этимъ уже въ извѣстномъ смыслѣ налагались на него узы, и онъ долженъ былъ помышлять о Виритѣ (§ 57—62). Правда, для изученія римскихъ законовъ можно было направиться и въ Римъ, какъ дѣлали это многіе юноши изъ восточныхъ провинцій и, можетъ быть, и изъ Неокесаріи,—такая возможность предносилась и самому св. Григорію (§ 64). Но обстоятельства сложились такъ, что св. Григорію съ братомъ Аѳинодоромъ явилась необходимость отправиться въ страну, сопредѣльную съ Финикіей. Св. Григорій видѣлъ въ этомъ прямое дѣйствіе промысленія о немъ, приведшаго его къ Оригену. Въ то время какъ онъ, согласившись съ доводами учителя, раздумывалъ, куда направиться и, повидимому, останавливалъ свой выборъ не на Виритѣ, зять Григорія—мужъ сестры его—дѣльный правовѣдъ неожиданно былъ назначенъ въ качествѣ юридическаго совѣтника къ императорскому намѣстнику Палестины въ Кесарію. Онъ уѣхалъ одинъ и хотѣлъ, чтобы чрезъ нѣкоторое время послѣдовала за нимъ и жена и взяла съ собою и обоихъ братьевъ. Онъ прислалъ изъ Кесаріи воина, который долженъ былъ сопровождать сестру и ея братьевъ. Для путешественниковъ отпущены были государственныя колесницы и пропускныя свидѣтельства. Сдѣланныя такимъ образомъ приготовленія для ихъ путешествія, безопасность сестры въ пути, желаніе навѣстить ея мужа и его родственниковъ, которые могли оказать содѣйствіе въ полученіи юридическаго образованія въ Виритѣ, побудили братьевъ принять это предложеніе.

„Такова была видимая сторона дѣла,—говоритъ св. Григорій; но были причины, которыя хотя и не были явными, тѣмъ не менѣе были самыми истинными, именно: общеніе съ этимъ мужемъ (т. е. Оригеномъ), истинное наученіе чрезъ него о Словѣ, польза, которую я долженъ былъ получить отъ этого для спасенія моей души,—(все это) вело меня сюда (въ Кесарію Палестинскую),—хотя я былъ слѣпъ и не сознавалъ этого,—однако это служило къ моему спасенію. Итакъ, не воинъ, но нѣкій божественный спутникъ и доб-

рый провожатый и стражъ, сохраняющій меня на протяженіи всей этой жизни, какъ бы на долгомъ пути, миновавши другія мѣста и самый Вирить, ради котораго я больше всего намѣренъ былъ устремиться сюда ¹⁾, привелъ меня въ это мѣсто и здѣсь остановилъ“ (§§ 70—71).

Такимъ образомъ, все складывалось такъ, что св. Григорій съ братомъ прибылъ въ Кесарію Палестинскую. При этомъ они не оставляли мысли впослѣдствіи все таки направиться въ Вирить. Однако, этого намѣренія имъ не пришлось осуществить.

Около этого времени въ Кесарію Палестинскую прибылъ знаменитый учитель александрійской школы Оригенъ, вынужденный удалиться изъ Александріи; пользуясь покровительствомъ мѣстнаго епископа, онъ скоро сдѣлался центромъ кружка философски образованныхъ мужей изъ христіанъ и язычниковъ и такимъ образомъ продолжилъ дѣло, которому съ такою любовью отдавался въ Александріи. Въ Кесаріи образовался новый центръ христіанскаго просвѣщенія. Оригенъ, и раньше бывавшій въ Кесаріи, скоро приобрѣлъ такую извѣстность, что къ нему стекались желавшіе послушать его и поучиться многіе не только изъ мѣстныхъ жителей, но и изъ другихъ странъ ²⁾. Эта извѣстность Оригена привела къ нему и прибывшихъ въ Кесарію братьевъ Григорія и Аѣинодора. Св. Григорій впослѣдствіи въ своей благодарственной рѣчи называлъ первый день знакомства съ Оригеномъ драгоценнѣйшимъ изъ всѣхъ дней, когда для него впервые начало восходить истинное солнце (§ 73). Но это было позднѣйшее сужденіе св. Григорія послѣ пятилѣтняго пребыванія въ Кесаріи и на основаніи вполне выяснившихся для него благодѣтельныхъ результатовъ общенія съ Оригеномъ. Теперь же братья направились къ Оригену, можетъ быть, скорѣе изъ любопытства—посмотрѣть и

¹⁾ Св. Григорій не называетъ Кесаріи, а говоритъ только „сюда“, „здѣсь“, —однако несомнѣнно, что рѣчь идетъ о Кесаріи Палестинской, о чемъ свидѣлствуютъ Евсевій (Ц. И. VI, 30) и Иеронимъ (De virg. ill. с. 65).

²⁾ *Евсевій* Ц. И. VI, 30.

послужать кесарійскую знаменитость. Первая встрѣча произвела на св. Григорія неотразимое впечатлѣніе: „я пораженъ былъ его рѣчью, какъ стрѣлою, и именно съ перваго дня,—ибо рѣчь его представляла въ нѣкоторомъ родѣ соединеніе пріятной привлекательности, убѣдительности и какой-то принудительной силы“ (§ 78). Оригенъ съ своей стороны обратилъ вниманіе на новыхъ слушателей. Нѣсколькихъ бесѣдъ было достаточно, чтобы замѣтить дарованія братьевъ, и Оригенъ рѣшилъ сдѣлать ихъ дѣйствительными своими учениками въ несомнѣнномъ предвѣдѣніи той великой пользы, какую они могутъ принести на служеніи Церкви и христіанскому просвѣщенію. Іеронимъ ²⁾ сообщаетъ, что Оригенъ, замѣтивъ превосходныя дарованія братьевъ, склонилъ ихъ къ философіи, и это извѣстіе вполне согласуется съ данными благодарственной рѣчи самого Григорія, который ясно даетъ понять, что на первыхъ порахъ именно Оригенъ употребилъ всѣ усилія, чтобы удержать братьевъ въ Кесаріи: онъ „прежде всего приложилъ всякое стараніе къ тому, чтобы привязать насъ къ себѣ, въ то время какъ мы, подобно звѣрямъ, рыбамъ или птицамъ, попавшимъ въ силки или въ сѣти, но старающимся ускользнуть или убѣжать, хотѣли удалиться отъ него въ Виритъ или въ отечество“ (§ 73).

Оригенъ прежде всего старался убѣдить ихъ въ пользѣ философіи и безусловной необходимости для всякаго изучать ее. Онъ восхвалялъ философію и любителей философіи обширными, многочисленными и приличествующими похвалами: только философы живутъ жизнью, поистинѣ свойственную разумнымъ существамъ, такъ какъ они стремятся жить правильно и сначала достигаютъ знанія о самихъ себѣ а затѣмъ объ истинно благомъ, къ чему человѣкъ долженъ стремиться, и объ истинно зломъ, чего должно избѣгать; напротивъ, онъ порицалъ невѣжественныхъ, слѣпотствующихъ умомъ, не знающихъ даже того, что такое они сами, блуждающихъ какъ будто безъ разума, не знающихъ и не желающихъ узнать, въ чемъ дѣйствительная сущность добра

²⁾ De vir. ill. с. 65; ср. *Евсевій*, Церк. ист. VI, 30.

и зла; такіе люди жаждутъ денегъ, славы, почета со стороны толпы и благосостоянія тѣла; изъ искусствъ цѣнятъ тѣ, которыя могутъ доставить эти блага, а при избраніи поприща дѣятельности предпочитаютъ службу военную, судебную и изученіе законовъ. Онъ утверждалъ, что для того, кто не занимается философіей, невозможно и истинное богочитаіе. Такія рѣчи Оригенъ велъ не одинъ разъ, а много дней вначалѣ, когда братья приходили къ нему; онъ говорилъ съ большою настойчивостью и искусствомъ, приводилъ множество основаній одно за другимъ, пока не достигъ своей цѣли: „я все еще колебался и обдумывалъ,—говоритъ св. Григорій,—и рѣшился заняться философіей, еще не будучи совершенно убѣжденъ, но съ другой стороны я не могъ, не знаю почему, удалиться отъ него, а все болѣе и болѣе привлекался къ нему его рѣчами, какъ бы силою какого то высшаго принужденія“. Какъ зачарованный, Григорій уже не въ силахъ былъ противиться (§§ 74—80).

Но Оригенъ дѣйствовалъ на св. Григорія не только силою своихъ доводовъ, но и обаяніемъ своей личности: „онъ поразилъ меня и жаломъ дружбы, съ которымъ не легко бороться, острымъ и сильно дѣйствующимъ, жаломъ умѣлаго обращенія и добраго расположенія, которое, какъ благожелательное ко мнѣ, обнаруживалось и въ самомъ тонѣ его голоса, когда онъ обращался ко мнѣ и бесѣдовалъ со мною“ (§ 81). Оригенъ вмѣстѣ съ тѣмъ возбудилъ любовь и къ самому учителю благочестія—спасительному Слову, „которое ко многимъ приходитъ, и всѣхъ, съ кѣмъ только встрѣчается, покоряетъ“ (§ 82). „Подобно искрѣ, попавшей въ самую душу мою, возгорѣлась и воспламенилась моя любовь, какъ къ священнѣйшему, достойнѣйшему любви самому Слову, которое въ силу Своей неизреченной красоты, привлекательнѣе всего, такъ и къ сему мужу, Его другу и проповѣднику“ (§ 83).

Св. Григорій рѣшилъ пренебречь всѣми дѣлами и науками, которыя казались приличными для него, даже „прекрасными законами“, мысли о которыхъ до этого вре-

мени онъ не оставлялъ, отечествомъ и родственниками, какъ въ Кесаріи, такъ и въ Неокесаріи: „одно было для меня дорого и любезно—философія и руководитель въ ней,—этотъ божественный челоѣкъ“ (§ 84). Между Григоріемъ и Оригеномъ установилась такая тѣсная дружба, кака была между Давидомъ и Іонаваномъ (1 Цар. XVIII, 1).

Въ знакомствѣ Григорія съ Оригеномъ, или же, можетъ быть, въ разрѣшеніи его колебаній относительно того, остаться ли ему въ Кесаріи, принималъ какое-то участіе Фирмилианъ, знаменитый епископъ Кесаріи Каппадокійской. Указаніе на это находимъ у св. Григорія Нисскаго, который пишетъ: „когда по окончаніи полного обученія внѣшней мудрости, онъ (св. Григорій) встрѣтился съ Фирмилианомъ, однимъ изъ благородныхъ юношей каппадокійскихъ, подобныхъ ему по нравамъ, какъ то показалъ онъ послѣдующею жизнью, содѣлавшись украшеніемъ каппадокійской церкви, то, открывъ этому другу образъ своихъ мыслей и своей жизни, какъ бы это было предъ Самимъ Богомъ, и узнавъ, что и онъ имѣетъ такое же желаніе и стремленіе, оставляетъ всѣ занятія внѣшней философіей и приходитъ вмѣстѣ съ нимъ къ главному въ то время руководителю въ христіанской философіи,—то былъ Оригенъ“ ¹⁾. Впрочемъ, достовѣрность этого свидѣтельства, что касается его частностей, подвергается сомнѣнію. Основаніе для него заключается въ слѣдующемъ свидѣтельствѣ Евсевія: „былъ десятый годъ упомянутаго царствованія (Александра Севера), когда Оригенъ переселился изъ Александріи въ Кесарію, оставивъ тамошнее огласительное училище Ираклу. Не много послѣ скончался и епископъ александрійской церкви Димитрій, проходившій служеніе цѣлыхъ сорокъ три года. Преемникомъ его былъ Иракль. Въ то же время пользовался особенною извѣстностью епископъ Кесаріи Каппадокійской — Фирмилианъ“ ²⁾. Хотя, конечно, нѣтъ необходимости предполагать, что уже въ годъ вступленія Иракла на

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 905; русск. перев., ч. 8, стр. 139—140.

²⁾ Ц. И., VI, 26.

александрійскую кафедру Фирмилианъ былъ епископомъ Кесаріи Каппадокійской, однако этого свидѣтельства никакъ нельзя согласовать съ повѣствованіемъ Григорія Нисскаго, что Фирмилианъ былъ еще юношей во время знакомства съ нимъ св. Григорія и былъ соученикомъ его у Оригена: несомнѣнно, что въ царствованіе Александра Севера, т. е. раньше 235 г. онъ былъ уже епископомъ ¹⁾. Но это не исключаетъ факта знакомства св. Григорія съ Фирмилианомъ и возможности вліянія послѣдняго на перваго. Евсевій непосредственно за приведенными словами пишетъ: „этотъ епископъ (Фирмилианъ) былъ такъ привязанъ къ Оригену, что иногда для пользы церкви призывалъ его въ свои области, а иногда и самъ отправлялся къ нему въ Іудею и проживалъ у него по нѣсколько времени для усовершенствованія себя въ знаніи предметовъ божественныхъ“ ²⁾. Въ одно изъ такихъ посѣщеній Фирмилианъ могъ встрѣтиться съ св. Григоріемъ и помочь ему разрѣшить тягостное колебаніе.

Такимъ образомъ, Григорій и Аѣинодоръ остались въ Кесаріи и сдѣлались учениками Оригена. Теперь началось самое обученіе. Прежде всего Оригенъ приступилъ къ подготовкѣ почвы для будущаго посѣва. Онъ подвергъ своихъ новыхъ учениковъ самому тщательному испытанію, чтобы опредѣлить дѣйствительныя познанія ихъ, очистить отъ заблужденій, приучить къ упорядоченности и отчетливости въ мышленіи, обуздать неразумную стремительность; вмѣстѣ съ этимъ для учениковъ должна была наглядно выясниться недостаточность ихъ собственныхъ познаній и необходимость дальнѣйшаго наученія. Этотъ процессъ подробно описанъ

¹⁾ Ср. *Ad. Harnack*, Die Chronologie II, S. 102; *V. Ryssel*, *Gregorius Thaumaturgus*, S. 17, Anm. 1. Однако, *P. Koetschau* (*Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, S. VII) считаетъ исторически вѣрнымъ извѣстіе Григорія Нисскаго, что св. Григорій встрѣтился съ Фирмилианомъ и вмѣстѣ съ нимъ пользовался наставленіями Оригена; но онъ и не пытается устранить существующихъ сомнѣній въ правильности такого утвержденія.

²⁾ Ц. И. VI, 26.

св. Григоріємъ въ его благодарственной рѣчи Оригену. Св. Григорій говоритъ, что Оригенъ поступалъ съ ними, какъ земледѣлецъ съ землей, соленой, сожженной, каменистой и песчаной, невоздѣланной и безплодной, или же съ землею, которая, хотя и не совсѣмъ безплодна и, по крайней мѣрѣ, не лишена растительности, даже тугая, однако не обработана, оставлена въ пренебреженіи, поросла терніемъ и дикимъ кустарникомъ; или же какъ садовникъ съ деревомъ, которое нуждается въ прививкѣ, не обрѣзано, не полито, запущено и задушено многими лишними ростками, которые безцѣльно вырастаютъ на немъ и взаимно мѣшаютъ достигать совершенства; такъ и Оригенъ овладѣлъ св. Григоріемъ и со свойственнымъ ему искусствомъ осмотрѣлъ, проникъ не только въ то, что видимо всѣмъ и усматривается на поверхности, но и глубоко вскопалъ и изслѣдовалъ самыя внутреннія основанія души. Онъ предлагалъ вопросы, разбиралъ его отвѣты; когда находилъ въ немъ что-нибудь пригодное и небезполезное, то останавливался на немъ и начиналъ „вскапывать, перепаживать, поливать“, прилагалъ все свое искусство и заботливость и тщательно воздѣлывалъ; тернія и волчцы обрѣзывалъ и удалялъ своими обличеніями и запрещеніями. Когда ученикъ обнаруживалъ неуравновѣшенность и непокорность, онъ посредствомъ сократическаго метода, доказательствами изъ его собственныхъ устъ успокаивалъ его и приводилъ въ повиновеніе. Св. Григорій сознается, что сначала ему было тяжело и не безболѣзненно, потому что онъ не привыкъ еще къ такимъ пріемамъ и не упражнялся въ томъ, чтобы подчиняться доводамъ разума (§§ 93 -- 98).

Очистивъ такимъ образомъ почву и подготовивъ св. Григорія къ усвоенію истинно-научныхъ знаній, Оригенъ началъ сообщать различныя части философіи и прежде всего логику и діалектику; онъ пріучалъ его всегда держаться поставленной цѣли, ни въ какомъ случаѣ не уклоняясь съ прямого пути, заставлялъ не безъ разсужденія соглашаться съ тѣмъ, что бы ни попадалось, но точно изслѣдовать не только то, что бросается въ глаза и съ виду

кажется истиннымъ, не только внѣшнюю сторону, но главнымъ образомъ внутреннюю сущность каждой вещи, самому стараться убѣдиться въ достоинствѣ ея и только тогда соглашаться съ внѣшнимъ впечатлѣніемъ и высказывать сужденіе относительно каждаго отдѣльнаго явленія. Этимъ онъ развивалъ въ св. Григоріи по законамъ логики способность критически оцѣнивать отдѣльныя выраженія и обороты рѣчи (§§ 99—106). Въ этомъ отношеніи Оригену, повидимому, пришлось бороться съ нѣкоторыми привычками Григорія, усвоенными имъ въ школѣ ритора (ср. § 107).

Рядомъ съ этимъ формальнымъ развитіемъ шло и обогащеніе Григорія положительными знаніями и прежде всего изъ области естествознанія. „Я былъ изумленъ,—говоритъ св. Григорій,—величіемъ и чудесами, а также разнообразнымъ и премудрымъ устройствомъ міра, и я дивился, хотя и безъ разумѣнія, и совершенно пораженъ былъ глубокимъ благоговѣніемъ, но, подобно неразумнымъ животнымъ, не умѣлъ ничего объяснить“ (§ 109). Оригенъ изслѣдовалъ и объяснялъ каждый предметъ въ отдѣльности до самыхъ первоначальныхъ элементовъ, потомъ дѣлалъ обобщенія какъ относительно отдѣльныхъ предметовъ, такъ и всей ихъ совокупности, пока своимъ наученіемъ и ясными доводами не вложилъ въ его душу разумнаго удивленія предъ священнымъ управленіемъ вселенной и совершеннѣйшимъ устройствомъ природы (§§ 110—112). Точная геометрія и парящая въ высотахъ астрономія завершали эту часть учебнаго курса,—геометрія со своими ясными и несомнѣнными основаніями составляла какъ бы опору и крѣпкій фундаментъ для всего, а астрономія возводила до высочайшихъ областей: „чрезъ обѣ названныя науки онъ, какъ бы посредствомъ лѣстницы, возвышающейся до небесъ, дѣлалъ для меня доступнымъ небо“, — говоритъ св. Григорій (§§ 113—114).

Слѣдующую ступень обученія составляла этика на философской основѣ. Но Оригенъ не ограничивался только сообщеніемъ знанія о добродѣтеляхъ, а стремился, чтобы соотвѣтственно съ наставленіями складывался и характеръ

св. Григорія, весь образъ его жизни. Его настойчивыя и мудрыя рѣчи обнимали собою всѣ стороны нравственнаго ученія, выясняли психологическія основы нравственной дѣятельности, изслѣдовали самыя душевныя движенія и чувства; поэтому онѣ захватывали и увлекали слушателя. „Онѣ управлялъ моими внутренними движеніями... посредствомъ изслѣдованія и наблюденія душевныхъ движеній и чувствъ,—такъ какъ наша душа обыкновенно скорѣе всего тогда и приводится въ порядокъ изъ разстройства, когда послѣднее познается, и изъ состоянія смятенія она переходитъ въ опредѣленное и хорошо упорядоченное, — чтобы она какъ въ зеркалѣ созерцала самое себя, именно самыя начала и корни зла, всю неразумную сущность, изъ которой протекають наши непристойныя страсти, а съ другой стороны и все, что составляетъ наилучшую часть ея — разумъ, подъ господствомъ котораго она пребываетъ сама по себѣ невредимою и безстрашною. Потомъ, точно взвѣсивши это въ себѣ самой, она все то, что происходитъ изъ низшей природы, ослабляетъ насъ распущенностью или подавляетъ и угнетаетъ насъ уныніемъ, какъ, напр., чувственныя удовольствія и похоти, или печаль и страхъ и весь рядъ бѣдствій, которыя слѣдуютъ за этого рода состояніями, — все это она должна вытѣснить и устранить, возставая противъ нихъ при самомъ возникновеніи и первомъ возрастаніи ихъ, и не допускать даже малѣйшаго увеличенія ихъ, но уничтожать и заставлять безслѣдно исчезать. А что, напротивъ, протекаетъ изъ лучшей части и благо для насъ, то она должна воспитывать и поддерживать, заботливо ухаживая за нимъ въ самомъ началѣ и охраняя пока оно не достигнетъ совершеннаго развитія. Ибо такимъ способомъ [по его мнѣнію] душа можетъ со временемъ усвоить божественныя добродѣтели“, именно благоразуміе, умѣренность, справедливость и мужество (§§ 115—122). Но эти уроки Оригена имѣли тѣмъ больше вліянія, что они сопровождались соотвѣтственными дѣйствіями самого учителя: онѣ не столько излагалъ въ своихъ рѣчахъ ученіе о добродѣтели, сколько призывалъ къ дѣламъ, и призывалъ скорѣе своими дѣлами,

чѣмъ тѣмъ, что говорилъ: своимъ собственнымъ образомъ жизни онъ убѣждалъ и выслушивать его рѣчь о правилахъ жизни и внимательно слѣдовать ей. „Онъ принуждалъ меня,—пишетъ св. Григорій,—если можно такъ сказать, поступать справедливо посредствомъ дѣятельности своей души, присоединиться къ которой онъ убѣждалъ меня, отклоняя меня отъ многопопечительности, какой требуетъ повседневная жизнь и безпокойство общественнаго служенія, напротивъ, побуждая тщательно изслѣдовать самого себя и дѣлать то, что является поистинѣ собственнымъ дѣломъ“ (§ 138). Св. Григорій усиленно подчеркиваетъ, что его учитель не былъ похожъ на другихъ философовъ, объявлявшихъ себя учителями, которые не шли дальше простыхъ рѣчей. Это изученіе этической философіи давало Оригену возможность знакомить своего ученика съ этическими воззрѣніями философовъ, а также и со всѣмъ ихъ нравственнымъ обликомъ. Св. Григорій основательно усвоилъ уроки учителя. Онъ говоритъ, что Оригенъ былъ первый и единственный, который склонилъ его заняться изученіемъ и эллинской философіи, убѣдивши своимъ собственнымъ образомъ жизни и слушать его рѣчи о правилахъ, и внимательно слѣдовать имъ (§ 133); но въ то же время онъ наглядно уразумѣлъ и все различіе между философіей Оригена и ученіемъ другихъ современныхъ философовъ, относительно которыхъ онъ, судя совершенно безпристрастно, можетъ сказать, что въ теченіе всей остальной своей жизни онъ не хотѣлъ бы и приблизиться къ нимъ (§ 128). Такимъ образомъ, Оригенъ, по собственному признанію св. Григорія, сдѣлалъ его любителемъ добродѣтелей, любящимъ ихъ самую пылкою любовью; своею собственною добродѣтелью онъ внушилъ ему любовь къ красотѣ справедливости, истинно золотое лицо которой онъ показалъ ему, любовь къ благоразумію, любовь къ истинной мудрости, любовь къ богоподобной умѣренности, которая есть уравниовѣшенность и миръ души для всѣхъ стяжавшихъ ее, и любовь къ достойнѣйшему удивленія мужеству, любовь къ терпѣнію и прежде всего любовь къ благочестію, которое справедливо называютъ

матерью всѣхъ добродѣтелей, такъ какъ оно — начало и конецъ всѣхъ добродѣтелей. Здѣсь уже ясно все нравственное ученіе проникалось свѣтомъ христіанской истины, поскольку ученикомъ уже теперь усвоено было, что онъ долженъ сдѣлаться другомъ и защитникомъ славы Божіей, и что заботиться о добродѣтеляхъ необходимо для того, чтобы приближаться къ Богу не въ состояніи недостойнства и нечистоты, а со всякою добродѣтелью и мудростью, и онъ съ полнымъ убѣжденіемъ устанавливаетъ, что цѣль всего не иная, какъ та, чтобы, чистымъ умомъ уподобившись Богу, приблизиться къ Нему и пребывать въ Немъ (§ 149; ср. §§ 115—149).

Все это приковывало св. Григорія къ христіанскому философу, тогда какъ другіе философы его времени отталкивали отъ себя. Ясно, что это была сила личности, которая налагала на ученіе и жизнь печать величайшей истинности и самой строгой нравственной серьезности, — идеальный образъ педагога, который, возвышаясь надъ софистической показностью и честолюбивой школьной перебранкой, умѣлъ высвободить въ себѣ и въ своемъ ученикѣ всѣ силы духовной и нравственной жизни и направить на великую цѣль — на обладаніе всѣмъ богатствомъ личной внутренней жизни, которая почерпаетъ наилучшія силы изъ идеальнаго міра и изъ общенія съ Богомъ ¹⁾.

Дальнѣйшую ступень составляло богословіе, знаніе причины всего. Эту исключительно важную область Оригенъ преподавалъ Григорію съ особымъ стараніемъ, усердіемъ и и внимательною заботливостью. Съ цѣлью подготовить ученика къ воспріятію чистаго свѣта христіанской истины Оригенъ требовалъ, чтобы онъ занялся изученіемъ разсматривавшихъ этотъ вопросъ произведеній древнихъ философовъ и поэтовъ, не исключая и не отвергая ничего, кромѣ произведеній философовъ, отрицавшихъ бытіе Бога и Про-

¹⁾ *P. Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen. Leipzig 1902. S. 12—13.

мысль,—последнее вытекало изъ желанія Оригена охранить душу ученика отъ оскверненія рѣчами, противными почитанію Бога. Знакомство съ разными системами и воззрѣніями, съ одной стороны, не позволяло изучающему остановиться на одномъ ученіи и увлечься имъ, какъ единственно истиннымъ; съ другой стороны, взаимная борьба ученій и противорѣчія философовъ и ихъ раздѣленія должны были наглядно показать неустойчивость ихъ въ самомъ важнѣйшемъ и въ самомъ необходимомъ изъ всего — въ богопознаніи и благочестіи. Но, чтобы Григорій не запутался въ лабиринтъ ученій, не заблудился въ этомъ обширномъ, высокомъ и густомъ лѣсу и не увязъ въ топкомъ болотѣ, но выбралъ и усвоилъ изъ эллинскаго и варварскаго ученія только дѣйствительно лучшее, Оригенъ самъ руководилъ этимъ чтеніемъ и изученіемъ: „онъ самъ шелъ вмѣстѣ со мною впереди меня и велъ меня за руку какъ бы во время путешествія, на тотъ случай, если встрѣтится на пути что-либо неровное, потайное или коварное;.. онъ самъ собиралъ все, что у каждаго философа было полезнаго и истиннаго, и предлагалъ мнѣ, а что было ложно, выдѣлялъ, какъ иное, такъ и въ особенности то, что по отношенію къ благочестію было собственнымъ дѣломъ людей“ (§§ 150—173).

Такимъ образомъ, св. Григорій, „изучивъ прилежно внѣшнюю философію, тѣмъ самымъ, что для многихъ служить опорой язычества, былъ приведенъ къ уразумѣнію христіанства и, оставивъ ложную религію отцовъ, възыскалъ истины сущаго, изъ самыхъ трудовъ внѣшней философіи познавъ несостоятельность языческаго ученія; ибо, замѣтивъ, что философія какъ эллинская, такъ равно и варварская въ ученіи о Богѣ раздѣляется на различныя мнѣнія, и что представители этихъ мнѣній между собою не сходятся, а каждый усиливается, при помощи изысканныхъ доказательствъ дать перевѣсъ своему мнѣнію,—онъ ихъ, какъ въ междоусобной войнѣ взаимно другъ друга ниспровергающихъ, оставилъ... Какъ о Моисеѣ Писаніе говоритъ, что онъ наученъ былъ всей мудрости египетской (Дѣян. VII, 22), такъ и этотъ великій мужъ, прошедши все ученіе эллиновъ

и опытомъ дознавши слабость и несостоятельность ихъ положеній, дѣлается ученикомъ Евангелія“ ¹⁾).

Что касается благочестія, то Оригенъ совѣтовалъ Григорію не внимать никакому человѣческому ученію, даже ученію общепризнаннаго мудреца; но внимать единому только Богу и Его пророкамъ. Такимъ образомъ, Оригенъ отъ изученія языческихъ философовъ незамѣтно привелъ своего ученика къ изученію источника христіанскаго ученія — къ Свящ. Писанію. И здѣсь Оригенъ самъ руководилъ занятіями, истолковывая пророческія вѣщанія и изъясняя то, что было темнымъ и загадочнымъ. Эта завершительная часть курса — экзегетика Оригена произвела на св. Григорія особенно сильное впечатлѣніе: восхищенный ученикъ утверждаетъ, что Оригенъ одинъ навѣкъ воспринимать въ свою душу чистое и свѣтлое содержаніе божественныхъ изреченій и научать другихъ, потому что Первовиновникъ всѣхъ этихъ изреченій, Который вѣщалъ боголюбезнымъ пророкамъ и внушалъ всѣ пророчества и таинственныя и божественныя рѣчи, почтилъ его, какъ друга, и поставилъ истолкователемъ ихъ; онъ говорилъ не иначе, какъ въ общеніи съ божественнымъ Духомъ; онъ получилъ съ неба превосходящійшій жребій быть истолкователемъ божественныхъ словесъ людямъ, воспринимать божественное какъ бы изъ устъ Божіихъ и изъяснять людямъ, какъ доступно для человѣческаго слуха (§§ 174—181).

Этимъ и закончился курсъ ученія св. Григорія у Оригена. Самъ св. Григорій съ большимъ увлеченіемъ и, можетъ быть, съ весьма понятнымъ въ его положеніи невольнымъ преувеличеніемъ такъ представляетъ достигнутые имъ результаты: „для меня, — говоритъ онъ, — не было ничего запретнаго, ибо не было ничего сокровеннаго и недоступнаго: но я имѣлъ возможность получить знаніе о всякомъ ученіи,

¹⁾ *Св. Григорій Нисскій*, Слово о жизни св. Григорія Чудотворца. Migne, PGr., t. 46, col. 90; русск. перев., ч. 8, стр. 136—138. Св. Григорій Нисскій относитъ этотъ процессъ въ духовной жизни св. Григорія къ другому времени, предшествовавшему знакомству съ Оригеномъ.

и варварскомъ и эллинскомъ... и божескомъ и человѣческомъ [и именно такъ, что] съ полною свободою могъ дѣлать все предметомъ моего изученія и изслѣдованія и насыщаться и наслаждаться всѣми душевными благами (§ 182).

По свидѣтельству Григорія Нисскаго ¹⁾, многие просили и удерживали св. Григорія въ чужой землѣ и убѣждали остаться у нихъ, но онъ предпочелъ всему землю, его родившую, и возвратился въ свое отечество, принося съ собою богатство многообразной мудрости знанія, которое, подобно купцу, нажилъ чрезъ обращеніе со всѣми получившими извѣстность во внѣшнихъ наукахъ мужами. Можетъ быть его звала мать, которая была еще въ живыхъ,—по крайней мѣрѣ, св. Григорій, упомянувшій въ своей рѣчи о смерти отца, ничего не говоритъ о смерти матери, а блаженный Иеронимъ прямо заявляетъ, что Оригенъ, по истеченіи пяти лѣтъ обученія, отослалъ Григорія и Аѣинодора къ матери ²⁾.

1) Migne, PG., t. 46, col. 905; русск. перев., ч. 8, стр. 140.

2) De vir. ill. c. 65: quinquennio itaque eruditi ab eo remittuntur ad matrem. Должно замѣтить, что Григорій Нисскій предполагаетъ смерть обоихъ родителей до начала образовательнаго путешествія св. Григорія (Migne, PG., t. 46, col. 900; русск. перев., ч. 8, стр. 33); а Сократъ, напротивъ, говоритъ, что св. Григорій возвратился домой, призываемый родителями (Ц. И. IV, 27). Очевидно, что свидѣтельство блж. Иеронима согласно съ данными, извлекаемыми изъ благодарственной рѣчи самого св. Григорія. Впрочемъ, *Carl Bernoulli* (*Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, S. 277) полагаетъ, что это сообщеніе блж. Иеронима представляетъ собственное заключеніе изъ самой благодарственной рѣчи св. Григорія: изъ послѣдней видно (§ 49), что отецъ св. Григорія умеръ рано, а между тѣмъ въ концѣ ея (§ 189) онъ говоритъ о возвращеніи *εις τον отхον той патρός μου*; блж. Иеронимъ и сдѣлалъ выводъ, что жива была, по крайней мѣрѣ, мать, такъ какъ и въ этомъ случаѣ принято говорить объ отеческомъ домѣ. Однако, едва ли справедливо такъ толковать сообщеніе блж. Иеронима; тѣмъ болѣе, что въ концѣ той же рѣчи онъ долженъ былъ прочитать, что св. Григорій уходилъ изъ Кесаріи Палестинской добровольно (§ 198),—въ такомъ случаѣ, если бы онъ дѣлалъ только выводы изъ его рѣчи, онъ уже не могъ бы написать: *ab eo remittuntur ad matrem*.

Св. Григорій съ братомъ Авинодоромъ возвратились прямо на родину, минуя нѣкогда привлекавшій ихъ къ себѣ Виритъ. Предъ разлукой съ Оригеномъ въ торжественномъ и многолюдномъ собраніи, можетъ быть, специально созданномъ, въ присутствіи самого Оригена и его друзей и учениковъ ¹⁾, св. Григорій произнесъ свою знаменитую благодарственную рѣчь. Изъ нея ясно, какъ тяжело было св. Григорію разставаться съ учителемъ, который сталъ для него, по его словамъ (§ 189), истиннымъ отцомъ и личность котораго производила на него столь неотразимое и обаятельное впечатлѣніе, уходитъ изъ той обстановки и атмосферы безраздѣльной сосредоточенности на высшихъ духовныхъ интересахъ, въ которой онъ чувствовалъ себя, какъ въ раю наслажденія,—и изъ него онъ теперь какъ бы изгоняется. Ему предстоитъ теперь гражданская дѣятельность, и онъ съ тревогою и смущеніемъ помышляетъ о соединенныхъ съ нею площадяхъ, судахъ, толпахъ и т. д. (§§ 184—207). Кромѣ того, ему тяжело было разставаться и съ своими кесарійскими родственниками, съ которыми онъ сжился и въ которыхъ имѣлъ, какъ это онъ узналъ только позднѣе, людей, очень близкихъ его душѣ (§ 189).

Къ какому времени относится это пребываніе Григорія у Оригена? Когда онъ прибылъ въ Кесарію и когда оставилъ ее, произнеся предъ разлукой свою благодарственную рѣчь? Хронологическое опредѣленіе здѣсь наталкивается на трудно разрѣшимыя недоумѣнія. Чтобы обнять всѣ историческія извѣстія о жизни св. Григорія до посвященія его во епископа Неокесаріи, которыя привлекаются для разрѣшенія поставленныхъ вопросовъ, необходимо еще указать, что сохранилось посланіе Оригена къ Григорію, написанное безспорно до его епископства, но безъ опредѣленнаго указанія на время и мѣсто написанія, а также мѣстопребываніе въ это время Оригена и самого св. Григорія. Въ этомъ посланіи

¹⁾ *Блаж. Иеронимъ*, De vir. ill. c. 65: convocata grandi frequentia ipso quoque praesente Origene.

Оригенъ высказываетъ убѣжденіе, что Григорій, при своихъ хорошихъ дарованіяхъ и необходимыхъ упражненіяхъ, можетъ сдѣлаться выдающимся римскимъ юристомъ и знаменитымъ эллинскимъ философомъ; но Оригенъ выражаетъ желаніе, чтобы онъ принесъ свои богатѣя силы на служеніе христіанству, усвоивши изъ эллинской философіи только тѣ части, которыя содержатъ общія, подготовительныя для христіанства знанія, а изъ геометріи и астрономіи то, что полезно для объясненія Св. Писанія, чтобы философія выполнила по отношенію къ христіанству то служеніе, какое, по мнѣнію философовъ, геометрія, музыка, грамматика, риторика и астрономія осуществляютъ въ качествѣ вспомогательныхъ наукъ для философіи. На это, какъ думаетъ Оригенъ, можетъ быть, указываетъ повѣствованіе книги Исходъ, что сыны Израилевы выпросили въ Египтъ у своихъ сосѣдей золотые и серебряные сосуды и одежды, чтобы изъ нихъ приготовить потребное для служенія Богу; при чемъ изъ благороднѣйшаго золота были сдѣланы ковчегъ завѣта съ крышкой, херувимы, очищеніе и золотой сосудъ для маннъ; изъ второго сорта золота — золотой свѣтильникъ съ лампадами на немъ, золотой столъ предложенія, золотой алтарь кадильный; изъ третьяго и четвертаго сорта — священные сосуды, изъ египетскаго серебра — иное, изъ египетскихъ одеждъ — внутреннія и виѣшнія завѣсы и покрывала. Такимъ образомъ, сыны Израилевы взятое изъ Египта, чему Египтяне не дали надлежащаго примѣненія, употребили для богопочитанія.

Однако Св. Писаніе сообщаетъ, какъ, наоборотъ, нисхожденіе изъ земли Израильской въ землю Египетскую послужило во зло, указывая этимъ на то, что для нѣкоторыхъ служить во зло проживаніе съ Египтянами, т. е. съ науками міра сего, послѣ того, какъ они воспитаны были въ законѣ Божіемъ и въ израильскомъ служеніи Ему. Это доказываетъ примѣръ Адера Идумеянина, который, пока жилъ въ землѣ Израильской и не вкушалъ египетскаго хлѣба, не устраивалъ идоловъ, но когда бѣжалъ отъ мудраго Соломона въ Египетъ, то чрезъ бракъ сдѣлался близкимъ

родственникомъ фараона и родилъ сына, который воспитывался съ сыновьями фараоновыми ¹⁾.

Возвратившись оттуда, онъ привелъ народъ къ поклоненію золотому тельцу. На основаніи опыта Оригенъ говоритъ, что мало такихъ, которые дары Египтянъ употребили на служеніе Богу, и, напротивъ, многочисленны братья Адера, которые вызвали къ жизни ереси и поставили золотыхъ тельцовъ въ Веилѣ, т. е. въ домѣ Божіемъ. Слово Божіе разумѣетъ именно тѣхъ, которые свои измышленія вложили въ Священныя Писанія, образно называемыя „Веилемъ“. На самой крайней границѣ земли — въ Данѣ, по сосѣдству съ языческими предѣлами, былъ поставленъ второй телець, и это указываетъ на близкое родство измышлений братьевъ Адера съ язычествомъ. Въ заключеніи письма Оригенъ настойчиво убѣждаетъ Григорія заниматься чтеніемъ Св. Писанія и изучать его со вниманіемъ, чтобы не сказать о немъ чего-либо слишкомъ поспѣшно, изучать съ богоугоднымъ настроеніемъ, право и съ твердой вѣрой искать сокрытую отъ многихъ мысль и съ постоянной молитвой о дарованіи пониманія божественныхъ писаній. Оригенъ пишетъ эти наставленія вслѣдствіе отеческой любви къ нему.—Какъ примѣняется содержаніе этого письма для разрѣшенія поставленныхъ вопросовъ, мы сейчасъ увидимъ, а теперь обратимся пока къ разсмотрѣнію другихъ, болѣе опредѣленныхъ извѣстій.

Евсевій въ „Церковной Исторіи“ (VI, 30) пишетъ, что Теодоръ (Григорій) и Аѣинодоръ *цѣлыхъ пять лѣтъ пробыли съ Оригеномъ* (πέντε ἔτερας ἄνθρωποι αὐτῷ συγγενόμενοι). Извѣстіе о прибытіи братьевъ въ Кесарію Палестинскую помѣщено Евсевіемъ послѣ сообщенія о гоненіи на христіанъ въ царствованіе Максимиана и о вступленіи, послѣ него, на царство Гордіана (VI, 28 и 29,1). Изъ этого необходимо заключать, что если не все время пребыванія св. Григорія и Аѣинодора въ Кесаріи, то, по крайней мѣрѣ, нѣкоторая

¹⁾з Цар. XII, 28. Оригенъ здѣсь и далѣе приписываетъ Адери то, что сдѣлалъ Іероваамъ.

часть его и во всякомъ случаѣ окончаніе его должно падать на время царствованія Гордіана, которое продолжалось отъ 238 до 244 г. Здѣсь, конечно, нѣтъ точнаго указанія на время удаленія братьевъ изъ Кесаріи, но не дано и безусловной необходимости полагать его непременно въ 238 г., — больше основаній отодвигать его отъ начала царствованія Гордіана. Далѣе Евсевій опредѣленно говоритъ, что Григорій и Аѳинодоръ *цѣлыхъ пять лѣтъ* пребыли съ Оригеномъ. Согласно съ этимъ свидѣтельствуеъ и Іеронимъ: *quinquennio itaque eruditi ab eo remittuntur ad matrem* ¹⁾. Казалось бы, такимъ образомъ, что по крайней мѣрѣ, продолжительность пребыванія св. Григорія въ Кесаріи Палестинской удостовѣряется вполне опредѣленно. Однако точность этого указанія Евсевія и (зависящаго отъ него) Іеронима (и Свиды) оспаривается ²⁾. Указываютъ на слова самого Григорія въ прощальной рѣчи, § 1, гдѣ онъ говоритъ. „вотъ прошло уже восемь лѣтъ (*καὶ ὀκταετής μοι χρόνος ὅτος ἤδη*) съ тѣхъ поръ, какъ ни мнѣ самому совершенно не приходилось произносить что либо, или писать какую нибудь большую или малую рѣчь. ни слышать другого, кто бы частнымъ образомъ писалъ или произносилъ, или же публично держалъ похвальные и защитительныя рѣчи (§ 3).

Эти восемь лѣтъ, въ которыя Григорій не имѣлъ дѣла съ риторикой, относятъ ко времени пребыванія его въ Кесаріи при чемъ лишніе, по сравненію съ Евсевіемъ, три года полагаютъ на время гоненія при Максиминѣ Θραкіянинѣ (съ іюля 235 г. до мая 238 г.), когда Оригенъ долженъ былъ бѣжать въ Каппадокію къ епископу Фирмилиану, вслѣдствіе чего занятія св. Григорія были прерваны на три года ³⁾. Эту же мысль І. Дрэзеке ⁴⁾ старается раскрыть и обосновать путемъ анализа указаннаго выше письма Оригена къ

¹⁾ De vir. ill. c. 65. Тоже и у Свиды: *Migne*, PGr. t. 117, col. 1267.

²⁾ *Ryssel V.*, Gregorius Thaumaturgos, S. 12; *Joh. Draeseke*, Jahrbuch. füt. protest. Theol. VII (1881), H. 1, S. 105.

³⁾ *Ryssel V.*, Gregorius Thaumaturgos, S. 12.

⁴⁾ Der Brief des Origenes an Gregorioe von Neocäsarea въ „Der Brief an Diognetos“, Leipzig 1881, S. 155 ff.

св. Григорію. Дрэзекѣ находить невозможнымъ относить это письмо въ тому времени, когда Григорій окончательно разстался съ Оригеномъ и возвратился на родину. По его мнѣнію, между увѣщаніями и рѣчами Оригена въ письмѣ къ Григорію и собственными выраженіями Григорія въ его благодарственной рѣчи должно получиться противорѣчіе, если принять обычное мнѣніе о происхожденіи письма. Оригенъ въ началѣ письма указываетъ на возможность для Григорія двоякаго жизненнаго поприща,—сдѣлаться или хорошимъ юристомъ или знаменитымъ философомъ; между тѣмъ, какъ Григорій въ благодарственной рѣчи ясно указываетъ *только* на юридическую практику. Не могъ, далѣе, Оригенъ настойчиво убѣждать Григорія къ занятію подготовительными науками къ философіи—геометріей, музыкой, грамматикой, риторикой, астрономіей и самой философіей, какъ подготовленіемъ къ христіанству, и прежде всего къ внимательному, соединенному съ молитвой, изученію Св. Писанія и предостерегать даже предъ возможностью уклоненія отъ истины послѣ того, какъ Григорій въ своей рѣчи одушевленно воспѣлъ хвалу полученной чрезъ Оригена христіанской наукѣ и въ частности восхвалилъ даръ Оригена въ истолкованіи св. Писанія, благодаря которому для внимательно слушающаго ученика не осталось въ Св. Писаніи ничего сокровеннаго или недоступнаго. По всему, что извѣстно намъ изъ другихъ источниковъ, Григорій, возвратившись изъ Кесаріи на родину, въ существенномъ закончилъ свои научныя занятія. Письмо же Оригена, напротивъ, показываетъ, что Григорій еще стоитъ въ срединѣ занятій. Все это находится въ противорѣчій съ собственными выраженіями Григорія и несоединимо съ тѣмъ истинно-христіанскимъ утѣшеніемъ, съ которымъ онъ обращается къ самому себѣ въ концѣ благодарственной рѣчи. По этимъ соображеніямъ I. Дрэзекѣ считаетъ невозможнымъ полагать происхожденіе письма послѣ окончательнаго удаленія св. Григорія въ Понтъ и думаетъ, что его нужно помѣстить за нѣсколько лѣтъ раньше. I. Дрэзекѣ прежде всего указываетъ на сообщеніе Григорія Нисскаго о пребываніи св. Григорія въ Але-

ксандріи, когда онъ былъ еще молодымъ человѣкомъ,— здѣсь была произведена попытка оклеветать его при посредствѣ распутной женщины ¹⁾. Онъ настаиваетъ что въ такомъ фундаментальномъ фактѣ изъ жизни св. Григорія, какъ пребываніе его въ Александріи, едва ли можно допустить ошибку со стороны Григорія Нисскаго. Далѣе, по по мнѣнію I. Дрэзеке, самъ Григорій въ своей прощальной рѣчи намекаетъ на свое пребываніе въ Египтѣ. Въ началѣ ея, гдѣ онъ извиняется въ своемъ неумѣіи произносить красивыя, блестящія рѣчи, онъ мотивируетъ этотъ недостатокъ указаніемъ на недостаточность своего дарованія и потомъ продолжаетъ, что уже восемь лѣтъ прошло, какъ онъ и самъ не произносилъ рѣчей, и не слышалъ другихъ, кромѣ этихъ *достойныхъ удивленія мужей, которые посвящали себя занятію прекрасной философіей*. Кого мы должны разумѣть,—спрашиваетъ I. Дрэзеке,—въ числѣ τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀποκαταμένων? Во всякомъ случаѣ,—говоритъ I. Дрэзеке,—Григорій указываетъ этимъ не на присутствующихъ философовъ. Св. Григорій упоминаетъ о немногихъ философахъ, съ которыми онъ входилъ въ соприкосновеніе, прежде чѣмъ Оригенъ плѣнилъ его душу, но они не шли въ философіи дальше пустыхъ рѣчей (§ 134). Такихъ философовъ, по мнѣнію I. Дрэзеке, нужно искать не въ Кесаріи, а въ Александріи, куда Григорій направился, когда угрожающее опасностью гоненіе Максима въ 235 г. принудило Оригена къ бѣгству.

Письмо Оригена, къ Григорію какъ утверждаетъ I. Дрэзеке, также ясно свидѣтельствуешь въ пользу александрійскаго пребыванія Григорія. Во введеніи письма опредѣленно показано, что занятія Григорія еще не закончены. Слѣдующее за введеніемъ и занимающее большую часть письма аллегорическое изъясненіе «Св. Писанія не могло имѣть цѣлью только обстоятельно иллюстрировать ту совершенно общую мысль, что Григорій долженъ отказаться отъ не достижимой для него славы великаго правовѣда или фило-

¹⁾ Migne, PG., t. 46, col. 901—944; русск. пер. ч. 8, стр. 136 сл.

софа и все свое знаніе во всѣхъ областяхъ учености посвя-
тить христіанской наукѣ; но эта цѣль должна быть и какъ
либо исторически осязаема. Въ самомъ содержаніи письма
необходимо обратить вниманіе на то, что пять сортовъ еги-
петскихъ драгоцѣнностей, равно какъ и пять видовъ приго-
товленныхъ изъ нихъ израильтянами священныхъ сосудовъ,
очевидно, стоятъ въ связи съ прежде названными Ориге-
номъ вспомогательными къ философіи науками. И если подъ
образомъ египетскаго золота, серебра и одеждъ необходимо
понимать свѣтскія науки, то онѣ должны быть тѣ именно
дисциплины, въ которыхъ большею частію самъ Оригенъ
наставилъ Григорія, и относительно которыхъ онъ высказы-
ваетъ пожеланіе, чтобы его ученикъ—подобно тому какъ
евреи полученное отъ Египтянъ, наставляемые божествен-
ною мудростью употребили для богопочитанія,—такъ же упо-
требилъ въ качествѣ пропедевтики къ христіанству. Но по-
чему Оригенъ свѣтскія науки, отъ исключительнаго увле-
ченія которыми онъ предостерегаетъ своего ученика, обо-
значаетъ подъ образомъ египетскихъ драгоцѣнностей? Сдѣ-
лалъ ли онъ это потому, что у него случайно не было подъ
рукою лучшаго примѣра изъ Св. Писанія, или потому, что
опъ самъ знаніе этихъ наукъ принесъ въ Кесарію именно
изъ Египта и тамъ посредствомъ ихъ указывалъ своимъ
ученикамъ путь къ христіанскому знанію? По мнѣнію І. Дрэ-
зеке, Оригенъ не случайно написалъ, что Писаніе знаетъ,
что для нѣкоторыхъ нисхождение изъ земли сыновъ Израи-
левыхъ въ Египетъ послужило во зло, чѣмъ оно намекаетъ,
что для нѣкоторыхъ служить во зло проживаниеъ съ Егип-
тянами, т. е. съ науками міра сего послѣ того, какъ они
воспитаны были въ Законѣ Божіемъ: *καταβαίνειν εἰς Αἴγυπτον*
πραεσεν въ *οἱ τι πρὸς κακὴ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς αἰγυπτίαις*
указываютъ, по мнѣнію І. Дрэзеке, на переселеніе св. Гри-
горія въ Александрію и пребываніе его тамъ. Туда именно
Оригенъ и направилъ свое посланіе вслѣдъ ушедшему въ
Египетъ ученику.

Такое разрѣшеніе вопроса о времени и обстоятель-
ствахъ происхожденія письма Оригена къ Григорію, по

миѣнію Дразеке, имѣеть то преимущество предъ обычнымъ датированіемъ его, что оно все объясняетъ. Оригенъ собралъ въ Кесаріи около себя кругъ одушевленныхъ учениковъ и въ своей дѣятельности пользовался покровительствомъ расположенной къ христіанамъ матери императора Юліи Маммеи; но въ 235 г. Александръ Северъ неожиданно былъ убитъ солдатами вмѣстѣ съ матерью, и тотчасъ его грубый преемникъ Максиминъ изъ ненависти къ дому Александра, большею частію состоявшему изъ христіанъ, какъ говоритъ Евсевій ¹⁾, поднялъ гоненіе, которое направлено было главнымъ образомъ противъ предстоятелей церквей, какъ главныхъ распространителей евангельскаго ученія. Съ болью разстался Оригенъ съ мѣстомъ своей дѣятельности, особенно угрожаемымъ въ виду сосѣдства съ Сиріей, откуда происходила императорская семья, чтобы искать безопасности на чужбинѣ. Осиротѣлыми онъ оставилъ своихъ учениковъ и между ними Григорія. Союзъ дружественныхъ личныхъ отношеній съ нимъ былъ разорванъ,—никто не могъ сказать,—не навсегда ли. Для посѣва, который онъ посѣялъ, для свѣта христіанскаго познанія, который онъ возжегъ въ Григоріи, была серьезная угроза и опасность. Кто могъ поручиться за то, что дальнѣйшія занятія Григорія въ языческой обстановкѣ подъ руководствомъ выдающихся учителей, которыхъ можно было только искать въ Александріи, не примутъ такого направленія, которое снова сдѣлаетъ его совершенно чуждымъ христіанству? Оригенъ хочетъ предостеречь неопытнаго, по крайней мѣрѣ, сдѣлать его внимательнымъ къ опасности. И такимъ образомъ онъ, узнавши о мѣстѣ пребыванія своего ученика, написалъ ему, вѣроятно, изъ Каппадокіи письмо, котораго аллегорическое изъясненіе Св. Писанія находитъ свое полное объясненіе въ этихъ отношеніяхъ. Прежде всего упоминаніе о бѣгствѣ отъ Соломона въ Египетъ Адера, котораго Оригенъ смѣшалъ съ Іеровоамомъ. Этотъ примѣръ подходилъ къ Григорію, который изъ земли Израильской, изъ Кесаріи, поспѣшилъ въ Еги-

¹⁾ Ц. И. VI, 28.

нетъ; этотъ случай черта за чертой параллеленъ библейскому, равно какъ и совершенно опредѣленные выраженія и обороты указываютъ на это объясненіе, какъ единственно правильное. Какъ Адеръ, пока онъ былъ въ землѣ Израильской и не отвѣдывалъ египетскаго хлѣба, не устраивалъ никакихъ идоловъ, такъ и у Григорія, пока онъ проживалъ въ мѣстѣ чистаго познанія въ Кесаріи, нельзя было опасаться отпаденія въ язычество. Но тотъ ушелъ въ Египетъ и чрезъ бракъ вступилъ въ тѣснѣйшій союзъ съ царствующимъ фараономъ страны,—а Григорій? Оригенъ боится, что онъ войдетъ въ близкія, во всякомъ случаѣ опасныя отношенія съ руководителемъ умовъ въ Александріи, учителемъ свѣтскихъ наукъ, Аммоніемъ Саккомъ, ученикомъ котораго онъ самъ нѣкогда, правда въ болѣе зрѣломъ возрастѣ, былъ и отъ умозрѣній котораго, несомнѣстимыхъ съ христіанскимъ ученіемъ, онъ едва отрѣшился. Адеръ, конечно, возвратился назадъ, но только затѣмъ, чтобы раздѣлить народъ на два лагеря и привести къ египетскому служенію тельцу въ Веѣилѣ и Данѣ. Можно было бы допустить, что Григорій возвратится съ неповрежденною, не смущенною язычествомъ душею. Но собственный опытъ Оригена говорилъ противъ этого предположенія,—отсюда предостерегающія слова, не смотря на общность выраженія, имѣющія спеціальное значеніе: „я же, наученный опытомъ, могу сказать тебѣ, что мало такихъ, которые взяли изъ Египта полезное и вышли изъ него и соорудили то, что относится къ служенію Богу,—напротивъ, много братьевъ идумеянина Адера. Это именно тѣ, которые вслѣдствіе эллинской изобрѣтательности вызвали къ жизни еретическія ученія и, такъ сказать, соорудили золотыхъ телицъ въ Веѣилѣ“. Не было ли и у Григорія этой ἐντρέχεια ἑλληνική? Не могъ ли и онъ сдѣлаться основателемъ секты, какъ, можетъ быть произвольно предносившіеся предъ взоромъ писателя, гностики Василиды, Валентина, Карпократъ, которые всѣ учили и дѣйствовали въ Александріи, всѣ „собственныя сооруженія воздвигли въ Писаніяхъ“.

Послѣ этихъ опасеній, которыя въ аллегорическомъ

толкованіи Оригена можно читать между строкъ, получаетъ свой хорошій смыслъ и внутренно глубокое оправданіе настойчивое заключительное увѣщаніе внимательно и съ постоянною молитвою къ Богу о просвѣщеніи изучать Св. Писаніе.—Письмо Оригена совершенно достигло своей цѣли и принесло славные плоды, что убѣдительно доказываетъ благодарственная рѣчь Григорія ¹⁾.

Такова гипотеза Дрэеке, которая, должно сознаться, съ перваго взгляда подкупаетъ своею видимою естественностью и убѣдительностью представленныхъ въ ея обоснованіе соображеній. Но иные результаты получаются при детальномъ анализѣ ея.

Прежде всего умѣстно поставить вопросъ, былъ ли св. Григорій въ Александріи?

Св. Григорій Нисскій, какъ правильно указалъ І. Дрэеке, сообщаетъ, что св. Григорій въ юности жилъ въ Египтѣ, въ большомъ городѣ Александріи, куда отовсюду стекалось юношество учиться философіи и врачебной наукѣ. Указаніе очень опредѣленное; но оно подрывается въ своемъ значеніи тѣмъ, что Григорій Нисскій въ этой связи ничего не говоритъ объ Оригенѣ и предшествовавшемъ этому обученію у него; только потомъ уже онъ сообщаетъ, что св. Григорій, по окончаніи полного обученія внѣшней мудрости, встрѣтился съ Фирмиліаномъ, подобнымъ ему по нраву юношей, и вмѣстѣ съ нимъ, оставивши всѣ занятія внѣшней философіей, пришелъ къ Оригену, главному въ то время руководителю въ христіанской философіи ²⁾; но при этомъ однако, ничего не сообщаетъ о мѣстѣ этой встрѣчи и вообще совершенно не упоминаетъ о безусловно засвидѣтельствованномъ фактѣ проживанія св. Григорія въ Кесаріи Палестинской. Отсюда естественно возникаетъ предположеніе, что Григорій

¹⁾ Мнѣніе о томъ, что св. Григорій во время перерыва, вызваннаго гоненіемъ Максимиана Эракіянина, былъ въ Александріи, высказываетъ и авторъ статьи о св. Григоріи въ „A Dictionary of Christian Biography to the End of the sixth Century“. Ed. by Henr. Wace и W. Piercy. London 1911, p. 403.

²⁾ Migne, PG., t. 46, col. 905; русск. пер., ч. 8, стр. 139—140.

Нисскій и раньше ошибочно направилъ св. Григорія въ Александрію, потому что съ этимъ именно городомъ связывалось представленіе о знаменитомъ александрійскомъ учителѣ Оригенѣ. Смѣшеніе въ этомъ пунктѣ совершенно возможно, и потому это основаніе I. Дрэзеке должно признать, по меньшей мѣрѣ, ненадежнымъ. Если Дрэзеке придаетъ столь рѣшительное значеніе сообщенію св. Григорія Нискаго, то онъ долженъ былъ бы признать, что св. Григорій былъ въ Александріи до знакомства съ Оригеномъ.

Самъ св. Григорій въ благодарственной рѣчи ничего не говоритъ о своемъ пребываніи въ Александріи, а между тѣмъ онъ очень обстоятельно, шагъ за шагомъ рассказываетъ, какъ божественное Провидѣніе привело его къ Оригену. Св. Григорій не упустилъ бы случая сообщить о впечатлѣніи, какое произвели на него александрійскіе философы, и о томъ предостереженіи, какое онъ получилъ отъ своего учителя, не забывавшаго своего ученика и въ разлукѣ. Для риторически построенной рѣчи все это дало бы весьма красивую и поучительную страницу. Выраженіе τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασαμένων уже въ виду одного τούτων не можетъ указывать на философовъ сравнительно отдаленной Александріи и, очевидно, имѣетъ въ виду присутствовавшихъ въ собраніи учениковъ и друзей Оригена.

Наконецъ, что касается историческаго комментарія I. Дрэзеке къ письму, то, при всемъ своемъ остроуміи, онъ основывается собственно на такихъ чертахъ письма, которыя принудительно не требуютъ такого именно пониманія и легко совмѣстимы съ представленіемъ о происхожденіи письма по окончаніи кесарійскаго образованія Григорія. Слова Григорія о томъ поприщѣ, на какое ему предстояло вступить по прибытіи на родину, не обязывало Оригена говорить объ одной юриспруденціи: зная склонности и способности Григорія, онъ могъ предвидѣть и иную возможность. Далѣе, если взять письмо въ его цѣломъ, то оно имѣетъ хорошій смыслъ и по завершеніи св. Григоріемъ образованія. Оригенъ здѣсь высказываетъ общія мысли о

значеніи общаго образованія для христіанскаго просвѣщенія, которыя несомнѣнно были предметомъ неоднократныхъ личныхъ бесѣдъ между учителемъ и ученикомъ: установивъ въ началѣ общее положеніе о необходимости изученія общеобразовательныхъ наукъ, Оригенъ въ дальнѣйшихъ частяхъ письма показываетъ и оправдываетъ, на основаніи аллегорическаго изъясненія двухъ фактовъ изъ Св. Писанія, во-первыхъ, эту необходимость, а во-вторыхъ, ту опасность, какая можетъ проистекать изъ такого увлеченія ими, когда устанавливается внутреннее сродство съ ними. Чтобы не случилось послѣдняго, Оригенъ убѣждаетъ Григорія заниматься изученіемъ Св. Писанія. Но во избѣжаніе возможности перетолкованій Григорій долженъ постоянно молиться о просвѣщеніи ума. Такой совѣтъ не можетъ стоять въ противорѣчій съ заявленіемъ Григорія о томъ, что ему открытъ смыслъ Св. Писанія, такъ какъ самъ Оригенъ могъ смотрѣть и несомнѣнно смотрѣлъ иначе, на основаніи собственнаго опыта и исторіи, чѣмъ его увлекающійся ученикъ, при томъ же высказавшій эту мысль въ похвальномъ словѣ учителю.

Далѣе, въ своемъ посланіи Оригенъ убѣждаетъ заниматься чтеніемъ Св. Писанія, съ внимательнымъ проникновеніемъ въ него, чтобы не сказать или подумать о немъ что-нибудь поспѣшно, стучать въ то, что заключено въ въ немъ, искать сокрытую отъ многихъ мысль божественныхъ Писаній. Эти увѣщанія предполагаютъ уже занятія Оригена съ Григоріемъ изученіемъ Св. Писанія и при томъ уже продолжительное время, когда ученикъ достигъ такой степени знанія его, что могъ постигать „сокрытую отъ многихъ мысль“ его. Если мы примемъ во вниманіе, что, по изображенію хода обученія въ благодарственной рѣчи, истолкованіе Св. Писанія составляло высшую, заключительную часть курса, то едва ли найдемъ мѣсто для того перерыва въ занятіяхъ, о которомъ говоритъ І. Дрезеке, особенно энергично подчеркивающий элементарность наставленій Оригена и такимъ образомъ предполагающій, что перерывъ занятій произошелъ тогда, когда они находились

еще въ первоначальной стадіи, но никакъ не на высшей ступени.

Вопреки I. Дразеке можно утверждать, что предположеніе о происхожденіи письма Оригена послѣ благодарственной рѣчи Григорія не только не опровергается соотношеніемъ высказанныхъ въ немъ мыслей, но даже находить въ немъ подкрѣпленіе. Настойчивое увѣщаніе Оригена Григорію продолжать изученіе Св. Писанія по возвращеніи на родину мотивируется тѣмъ, „чтобы не сказать или не подумать о нихъ (божественныхъ Писаніяхъ) что-нибудь слишкомъ поспѣшно“. Въ этомъ можно видѣть скрытый упрекъ св. Григорію, сказавшему въ своей благодарственной рѣчи „слишкомъ поспѣшно“ о значеніи толкованій Оригена, который одинъ можетъ открыть затворенное, какъ истолкователь божественныхъ словесъ, получившій этотъ даръ съ неба (§§ 174—183). Противъ такихъ преувеличеній Оригенъ пишетъ св. Григорію, раскрывая далѣе взятый имъ образъ: „стучи въ то, что заключено въ немъ (божественномъ Писаніи), и оно будетъ открыто тебѣ придверникомъ, о которомъ сказалъ Іисусъ: „ему придверникъ отворяетъ“, и указываетъ своему ученику, что недостаточно стучать и искать, но необходима и молитва, чтобы разумѣть божественныя Писанія, и, наконецъ, высказываетъ пожеланіе, чтобы онъ содѣлался причастникомъ Духа Божія и Духа Христова. И заключительныя слова: „я осмѣлился на это вслѣдствіе моей отеческой любви къ тебѣ“ напоминаютъ слова св. Григорія въ благодарственной рѣчи, что онъ оставляетъ домъ истиннаго отца своего (§ 189) ¹⁾.

Такимъ образомъ, съ достаточными основаніями можно полагать происхожденіе посланія по окончаніи научныхъ занятій Григорія у Оригена и по возвращеніи его на родину. Возвратившійся въ свое языческое отечество, св. Григорій вдали отъ христіанскаго вліянія могъ, по мысли Оригена, подвергаться опасности не устоять на высотѣ христіанскаго

¹⁾ P. Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. XVI—XVII. Cp. Ad. Harnack, Die Chronologie, II, S. 96, Anm. 1.

вѣдѣнія и христіанскихъ стремленій, на которую онъ былъ возведенъ имъ, и увлечся карьерой общественнаго дѣятеля, придавъ самостоятельное значеніе тѣмъ языческимъ наукамъ, которыя для него должны были служить только пропедевтикой къ христіанству.

Вопросъ объ удаленіи Оригена во время гоненія Максимиана въ Каппадокію въ научной литературѣ не рѣшенъ. Мнѣніе о томъ, что Оригенъ въ теченіе двухъ лѣтъ, чтобы избѣжать преслѣдованія Максимиана, провелъ въ Каппадокіи, основывается на авторитетѣ Палладія. 1) П. Кёчау 2) признаетъ это извѣстіе измышленіемъ Палладія и предполагаетъ, что ошибку этого писателя, въ другихъ отношеніяхъ совершенно ненадежнаго, можно объяснить неправильнымъ пониманіемъ или извращеніемъ и комбинаціей сообщеній Евсевія 3). Евсевій пишетъ 4): „этотъ епископъ (Фирмилианъ) такъ привязанъ былъ къ Оригену, что иногда для пользы церкви призывалъ его въ свои области“... И далѣе: „въ это время (т. е. въ гоненіе Максимиана) Оригенъ написалъ сочиненіе о мученичествѣ и посвятилъ его Амвросію и пресвитеру кесарійской церкви Протокриту, такъ какъ имъ обоимъ въ это гоненіе угрожала не малая опасность. Въ продолженіе трехлѣтняго царствованія Максимиана они и дѣйствительно прославили себя, говоря, исповѣданіемъ вѣры. Время этого гоненія Оригенъ означилъ въ двадцать второй книгѣ своихъ толкованій на Евангеліе Іоанна и въ различныхъ посланіяхъ“. Въ VI, 17 Евсевій сообщаетъ свѣдѣнія о переводчикѣ Ветхаго Заветъа Симмахѣ, при чемъ говоритъ, что его еретическія замѣчанія на Евангеліе Маттея, вмѣстѣ съ другими толкованіями его на Священное Писаніе, Оригенъ получилъ, какъ самъ онъ говоритъ, отъ нѣкоей Юліаны, а она, по его словамъ, наслѣдовала ихъ отъ самого Симмаха. Такимъ образомъ, сообщеніе о путешествіи Оригена къ

1) *Historia Lausiaca*, 147.

2) *Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, S. XII—XIII.

3) Ср. *K. I. Newmann*, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, I, S. 228, Anm. 4.

4) *Ц. И.* VI, 27. 28.

Фирмилиану въ Каппадокію, послѣдующее затѣмъ изложеніе исторіи гоненія Максимиана и упоминаніе о Юліанѣ, которыя, по сообщенію Палладія, была христіанская дѣвственница въ Кесаріи Каппадокійской, у которой Оригенъ пробылъ два года во время гоненія Максимиана, по мнѣнію П. Кѣчау, и дали основаніе для возникновенія предположенія, что Оригенъ во время гоненія Максимиана бѣжалъ въ Каппадокію. Между тѣмъ какъ самъ Евсевій ничего не знаетъ объ этомъ бѣгствѣ Оригена и ни однимъ словомъ не намекаетъ на него даже тогда, когда пишетъ, что Оригенъ время этого гоненія означилъ въ 22-й книгѣ своихъ комментаріевъ на Евангеліе Іоанна. По мнѣнію П. Кѣчау, ни у Оригена, ни гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ Евсевій не нашелъ указаній относительно бѣгства Оригена въ Каппадонію. Однако *Ад. Гарнакъ* соглашаясь, что предположеніе о двухлѣтнемъ пребываніи Оригена въ Кесаріи Каппадокійской основывается только на сообщеніи Палладія, не рѣшается отнести это извѣстіе просто къ баснямъ ¹⁾, а профессоръ *В. В. Болотовъ* принимаетъ его безъ всякихъ колебаній ²⁾.

Но для нашей цѣли въ данномъ случаѣ такое или иное рѣшеніе этого вопроса не имѣетъ значенія. Здѣсь безусловно важно отмѣтить, что во-1-хъ, св. Григорій въ своей благодарственной рѣчи рѣшительно не говоритъ о какомъ-нибудь значительномъ перерывѣ въ занятіяхъ съ Оригеномъ, что несомнѣнно было бы отмѣчено, если бы такой перерывъ былъ и если бы онъ продолжался, какъ въ данномъ случаѣ, около двухъ лѣтъ. Но если бы даже Оригенъ, а съ нимъ и св. Григорій, во время гоненія оставались въ Кесаріи Палестинской, то и въ такомъ случаѣ Григорій въ своей рѣчи изобразилъ бы общія страданія или

¹⁾ *Ad. Harnack*, Chronologie, II, §. 95; ср. 33, Anm. 5.

²⁾ Лекціи по исторіи древней церкви, Вып. II, стр. 115: „Гоненіе Максимиана замѣчательно тѣмъ, что отъ него пришлось спастись бѣгствомъ знаменитому Оригену, который особенно подвергался въ это время опасности въ виду своей близости ко двору Александра Севера, вслѣдствіе сношеній съ его матерью“.

опасенія,—по крайней мѣрѣ, оно такъ или иначе отразилось бы въ ней ¹⁾).

Слѣдовательно, независимо отъ того, уходилъ ли Оригенъ во время гоненія Максимиана въ Кесарію Каппадокійскую, или нѣтъ, для насъ получается тотъ, можно сказать, несомнѣнный выводъ, что пребываніе св. Григорія въ Кесаріи Палестинской падаетъ не на это время,—его должно полагать или до гоненія, или послѣ него,—только безъ перерыва.

Остается теперь вопросъ о томъ противорѣчіи, какое наблюдаютъ между сообщеніемъ Евсевія, что св. Григорій пробылъ въ Кесаріи у Оригена *цѣлыхъ пять лѣтъ*, и словами самого св. Григорія, что онъ уже *восемь лѣтъ* не выступалъ съ рѣчами предъ собраніемъ. По этому поводу можно привести такія соображенія: прежде всего, самъ св. Григорій въ словахъ его рѣчи, которыя имѣются здѣсь въ виду (§ 3), не устанавливаетъ связи между пребываніемъ въ школѣ Оригена и отсутствіемъ у него навыка произносить публичныя рѣчи,—онъ говоритъ только о времени, когда онъ пересталъ заниматься риторикой. Изъ той же рѣчи св. Григорія видно, что до прибытія въ Кесарію онъ уже нѣкоторое время усиленно занимался изученіемъ римскаго права, при чемъ особенно подчеркиваетъ трудность для него изученія латинскаго языка и римскихъ законовъ (§ 7), что совершенно естественно, въ особенности для понтійца. Понятно, что въ это время онъ не могъ уже заниматься риторикой. Изученіе законовъ должно было быть сравнительно продолжительнымъ, такъ какъ ко времени своего путешествія въ Кесарію онъ уже закончилъ юридическое образованіе: въ Виритъ онъ намѣренъ былъ отправиться не потому, что была настоятельная необходимость въ этомъ, такъ какъ, и не попавши въ городъ, гдѣ была высшая римская юридическая школа, онъ послѣ пяти лѣтъ чисто философско-богословскихъ занятій, по возвращеніи на родину, какъ показываетъ заключеніе его благодарственной рѣчи (§ 192), намѣренъ былъ

¹⁾ *Ad. Harnack, Chronologie II, S. 95.*

тотчасъ же заняться юридической практикой ¹⁾. Кромѣ того, нѣкоторое время необходимо отчислить на путешествіе и пребываніе въ Кесаріи до вступленія въ число учениковъ (Оригена. Въ виду этого нѣтъ основаній подвергать сомнѣнію точное указаніе Евсевія, тѣмъ болѣе, что другой способъ согласованія яко бы противорѣчащихъ другъ другу указаній не можетъ быть признанъ состоятельнымъ.

Такимъ образомъ, св. Григорій пробылъ въ школѣ (Оригена) пять лѣтъ, каковой срокъ былъ обычнымъ и въ философскихъ школахъ.

Для рѣшенія вопроса о томъ, къ какимъ годамъ должно отнести пребываніе св. Григорія у Оригена, необходимо еще выяснитъ, когда Оригенъ поселился въ Кесарію и какъ скоро послѣ этого прибылъ туда Григорій.

По первому вопросу есть довольно опредѣленное извѣстіе Евсевія, который пишетъ: „былъ десятый годъ упомяну- таго царствованія (т. е. Александра Севера), въ которомъ Оригенъ совершилъ переселеніе изъ Александріи въ Кесарію, оставивъ тамъшнее огласительное училище Ираклу; не много послѣ него скончался и епископъ александрійской церкви Димитрій, проходившій служеніе цѣлыхъ сорокъ три года“ (ἐτος δὲ ἦν τοῦτο δέκατον τῆς δηλουμένης ἡγεμονίας, καὶ' ὁ τὴν ἀπ' Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισάρειαν ὁ Ὀριγῆνης ποιησάμενος Ἡρακλᾶ τὸ τῆς κατηχήσεως τῶν αὐτόθι διδασκαλοῦτον καταλείπει· οὐκ εἰς μακρόν δὲ καὶ Δημήτριος ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐπίσκοπος τελευτᾷ, ἐφ' ὅλοις ἔτεσι τρισὶ καὶ τεσσαράκοντα τῇ λειτουργίᾳ διαρκέσας) ²⁾. Если эти точныя данныя Евсевій извлекъ изъ сочиненій Оригена, что весьма вѣроятно, въ такомъ случаѣ

¹⁾ P. Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. XI—XII.

²⁾ Ц. И. VI, 26. Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ и даже въ лучшемъ cod. Mazarinaens виѣсто δέκατον читается δωδέκατον, и такимъ образомъ переселеніе Оригена въ Кесарію полагается въ 12-мъ году Александра Севера, или въ 231½ г. Однако не только рукописныя данныя, но и историческія соображенія (прежде всего время смерти Димитрія Александрійскаго) заставляютъ признать правильнымъ δέκατον, которое принято и въ новѣйшемъ изданіи Церковной исторіи Евсевія Ed. Schwartz'a.

и годъ долженъ опредѣляться здѣсь съ александрійской точки зрѣнія, а въ Александріи 10-й годъ Александра Севера закончился 29 августа 231 года. 10 октября 231 года умеръ Димитрій Александрійскій, дѣйствительно не надолго (οὐκ εἰς μακρόν) переживъ 10-й годъ Александра Севера. „Очень неправдоподобно, что переселеніе Оригена состоялось въ самые первые дни 10-го года. Если бы Евсевій дѣйствительно вычиталъ у Оригена хронологическую дату, столь поразительно точную, вѣроятно, это было бы сказано *explicite*, напр. ἀρρομένου δ' ἔτους δεκάτου—εὐθέως τὴν μετανάστασιν. А если бы смерть Димитрія послѣдовала въ томъ же самомъ году, въ которомъ и переселеніе Оригена, то Евсевій, вѣроятно, выразился бы такъ же, какъ и въ IV, 1; V, 21, 1, т. е. вмѣсто οὐκ εἰς μακρόν дѣ просто поставилъ бы ἐν ᾧ или ἐν τοῦτῳ. Самъ Оригенъ въ in Joh. t. 6, 1 говоритъ, что и послѣ того, какъ онъ „спасся изъ Египта“, „врагъ“ оскорбилъ его въ „новомъ посланіи“ и „поднялъ противъ него все вѣтры злобы египетской“. На все это потребовалось болѣе 40 дней ¹⁾ (разумѣется, отъ 29 августа до 10 октября 231 года).

Такимъ образомъ, на основаніи текста сообщенія Евсевія можно сказать, что переселеніе Оригена въ Кесарію Палестинскую было около половины 231 года. Совершилось ли это переселеніе сразу и окончательно, или же Оригенъ нѣкоторое время еще оставался вблизи Александріи, а по смерти Димитрія, въ епископство своего бывшего ученика и сотрудника Иракла, пытался возвратиться въ Александрію, мы не знаемъ ²⁾ и потому считаемъ необходимымъ оставаться при опредѣленной датѣ, указанной Евсевіемъ.

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ, Изъ исторіи сиро-персидской церкви. Спб. 1901, стр. 121 и прим. 65.

²⁾ Имѣемъ въ виду смутное извѣстіе, сохранившееся у патр. Фотія и основанное, можетъ быть, на смѣшеніи именъ, что Иракль отлучилъ Оригена отъ церкви и изгналъ изъ Александріи, а затѣмъ низложилъ епископа тмуйскаго Аммонія, который позволилъ зашедшему къ нему Оригену, по пути въ Сирію, сказать учительное слово въ своей церкви (у А. И. Покровскаго, Соборы древней церкви эпохи первыхъ трехъ вѣковъ. Сергіевъ Посадъ 1915, стр. 325—326; *Ad. Harnack, Chronologie*, II. S. 33, Anm. 2 и S. 25).

Изъ словъ благодарственной рѣчи св. Григорія: „а этого священнаго мужа другія дѣла какъ бы навстрѣчу мнѣ влекли и привели въ эту страну изъ Египта, изъ города Александріи, гдѣ онъ жилъ раньше“ (§ 63), заключаютъ, что св. Григорій прибылъ въ Кесарію почти одновременно съ Оригеномъ и что начало обученія у Оригена нужно считать съ 231 г.¹⁾; почему обученіе св. Григорія въ Кесарію обнимаетъ годы съ 231 по 238 (съ перерывомъ во время гоненія Максимиана), или съ 233 по 238 (П. Кечау). Но слова св. Григорія въ принятомъ пониманіи ихъ не исключаютъ предположенія, что Оригенъ уже извѣстное время жилъ въ Кесаріи, когда прибылъ туда Григорій: его переселеніе было „событіемъ“ и не могло затушеваться даже по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ²⁾. Кроме того, необходимо имѣть въ виду, что св. Григорій прибылъ въ Кесарію собственно къ своимъ родственникамъ; затѣмъ должно положить нѣкоторое время на предварительное ознакомленіе его съ Кесаріей, попытки завести сношенія съ тамошними философами, знакомство съ Оригеномъ, стремленіе освободиться отъ начинающагося вліянія его, о чемъ, говоритъ самъ св. Григорій.

Но, по нашему мнѣнію, приведенныя слова св. Григорія вовсе не заключаютъ въ себѣ хронологическаго соотношенія между переселеніемъ Оригена въ Кесарію и прибытіемъ туда св. Григорія. Въ этой части своей рѣчи св. Григорій съ глубокой вѣрой въ Промыслъ изображаетъ, какъ онъ совершенно неожиданно для себя самого приведенъ былъ въ Кесарію, куда другія обстоятельства, тоже, очевидно, по дѣйствію божественнаго Промысла, какъ бы навстрѣчу ему влекли и привели Оригена. Ясно, что въ такой связи „какъ бы навстрѣчу“ теряетъ всякій хронологическій отпечатокъ и могло быть употреблено св. Григоріемъ независимо отъ числа протекшихъ лѣтъ. Св. Григорій несомнѣнно зналъ, какія дѣла заставили Оригена уйти изъ Александріи (§ 63),

¹⁾ *P. Koetschau*, *Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, S. IX; однако вмѣсто 231 года онъ безъ всякихъ основаній ставитъ 233 годъ.

²⁾ *Ad. Harnack*, *Chronologic*, II, S. 94.

зналъ также и то, что Оригенъ училъ въ Александріи около 30-ти лѣтъ, и въ виду этого долгаго пребыванія Оригена въ Александріи, въ живой рѣчи, сжато представляющей всю прошедшую жизнь оратора съ точки зрѣнія проявившагося въ ней высшаго руководства, періодъ въ нѣсколько лѣтъ уже не имѣлъ значенія.

Если принять во вниманіе всѣ высказанныя соображенія, то можно полагать, что св. Григорій прибылъ въ Кесарію, или, по крайней мѣрѣ, уроки его у Оригена начались уже тогда, когда затихло гоненіе Максимиана, и Оригенъ спокойно занимался своимъ дѣломъ. Это могло быть въ 236—237 гг. Отодвигать начало занятій св. Григорія дальше не представляется возможнымъ въ виду того, что на царствованіе Гордіана (238—244 гг.) падаетъ продолжительное путешествіе Оригена въ Аѳины и Никомидію, въ теченіе котораго онъ окончилъ толкованіе на Іезекиіля и написалъ пять книгъ толкованія на Пѣснь Пѣсней. Поэтому окончаніе пятилѣтняго пребыванія св. Григорія у Оригена нельзя относить дальше 242 г.,—можетъ быть, предположенное путешествіе Оригена было отчасти поводомъ для окончанія занятій Григорія, хотя самъ онъ, должно сказать, ничего не говоритъ объ этомъ. Такимъ образомъ, благодарственная рѣчь была произнесена св. Григоріемъ между 240 и 242 г., а письмо Оригена съ св. Григорію написано,—можетъ быть, изъ Никомидіи,—послѣ этого, неизвѣстно скоро ли послѣ разлуки, но во всякомъ случаѣ до посвященія св. Григорія въ санъ епископа ¹⁾).

1) *P. Koetschau* для доказательства того, что письмо Оригена написано не позднѣе 238 г. и что, слѣдовательно, пребываніе Григорія въ Кесаріи началось не позднѣе 233 г. ссылается на параллель между благодарственной рѣчью и комментариемъ Оригена на Евангеліе Іоанна (tom. 32, с. 6). Св. Григорій смѣлый образъ: ἐπεβαλινεν τοῖς ἀνέτοις τοῖς καὶ (τοῦτο δὲ τὸ τοῦ λόγου) ἀκοαῖς κτλ, очевидно, заимствовалъ отъ Оригена, который въ указанномъ мѣстѣ выражается такъ: καὶ καθάρως τοῖς πᾶσι ἐπιβαλινεν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, и скоро потомъ (с. 7) говоритъ о σωφιστικοί и αἰσθητοὶ πόδες τῶν ἀδελφῶν. *P. Koetschau* кажется, что изъ этого можно вывести то заключеніе, что св. Григорій употребилъ свое сравненіе подъ живымъ впечатлѣніемъ указан-

Св. Григорій въ своей благодарственной рѣчи Оригену ясно говорить, что по совѣту своего учителя въ юридическихъ наукахъ онъ предполагалъ закончить свои занятія римскимъ правомъ въ юридической школѣ Вирита или даже въ Римѣ, но своего намѣренія не привелъ въ исполненіе и остался въ Кесаріи Палестинской, откуда отправился прямо на родину. Однако Іеронимъ категорически утверждаетъ, что Теодоръ, который потомъ былъ названъ Григоріемъ, епископъ понтійскаго города Неокесаріи, будучи еще очень молодымъ, для изученія греческихъ и латинскихъ наукъ отправился изъ Каппадокіи въ Виритъ, а оттуда въ Кесарію Палестинскую, взявъ съ собою брата своего Аѳинодора²⁾. Іеронима пересказываетъ Свидѣ³⁾, который пользовался греческимъ переводомъ сочиненія блаж. Іеронима. Историкъ Сократъ еще болѣе уклоняется отъ свидѣтельства св. Григорія: онъ пишетъ⁴⁾, что Григорій Неокесарійскій, вы-

наго сравненія Оригена. Но если,—продолжаетъ Р. Koetschau,—по Евсевію (Ц. И. VI, 24) и Оригену (in Joh., том 6, с. 1) томы 1—5 комментарія на Евангеліе Іоанна написаны еще въ Александріи, томы 6—22 въ 233—235/6 (Евсев. Ц. И. VI, 28) въ Кесаріи, то томы 23—32 при правильномъ продолженіи работы, весьма вѣроятно, возникли въ 236—238 г., такъ что пользованіе недавно передъ тѣмъ составленнымъ комментариемъ въ благодарственной рѣчи является, естественнымъ, если она составлена не позднѣе 238 г. (Р. Koetschau, Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. XII—XIV). Однако, прежде всего представляется спорной литературная зависимость въ данномъ случаѣ: образъ могъ быть взятъ изъ рѣчей Оригена; а затѣмъ, томъ 32 могъ быть написанъ и въ 240—242 г.; кромѣ того, если бы даже онъ былъ написанъ въ 236—238 г., то св. Григорій могъ воспользоваться употребленнымъ въ немъ образомъ и послѣ 238 г. (ср. *Ad. Harnack*, *Chronologie* II, S. 95, Anm. 2). Наконецъ, прибавка τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου (ср. § 74: Πάντα καὶ τὸ τοῦ λόγου, κινῶν) ясно показываетъ что здѣсь рѣчь идетъ о поговоркѣ (Carl Weyman въ „*Philologus*“, *Zeitschrift für das classische Altertum*, B. 45, H. 1 [N. F. B. 9, H. 1], 1896, S. 463—464); почему изъ такого совпаденія въ пользованіи поговоркой нельзя дѣлать никакихъ выводовъ.

²⁾ De virv. ill. c. 65.

³⁾ Migne, PGr., t. 117, col. 1267.

⁴⁾ Ц. И. IV, 27.

шедши изъ аѳинскихъ училищъ, изучалъ законы въ Виритѣ, но узнавъ, что въ Кесаріи Оригенъ истолковываетъ св. Писаніе, немедленно отправился въ Кесарію; слушая здѣсь высокое изъясненіе Свящ. Писанія, Григорій распрошался съ римскими законами и уже не отходилъ отъ Оригена.

Въ виду явнаго противорѣчія этихъ сообщеній о путешествіи и занятіяхъ св. Григорія въ Виритѣ и даже въ Аѳинахъ съ опредѣленнымъ изложеніемъ теченія своей жизни и обученія самимъ св. Григоріемъ, нѣтъ нужды и останавливаться на разборѣ ихъ,—источникъ ихъ, несомнѣнно, заключается въ неправильномъ пониманіи рѣчи Григорія (у блаж. Іеронима) и явныхъ прикрасахъ, не считающихся съ историческими фактами (у Сократа). Однако І. Дрэзке находитъ возможнымъ использовать эти сообщенія для своего предположенія о дѣйствительной связи св. Григорія съ Виритомъ¹⁾. Онъ находитъ вѣроятнымъ и вполне понятнымъ, что Григорій во время своего пятилѣтняго пребыванія въ Кесаріи неоднократно находилъ досугъ и по морскому пути скорые и удобные способы посѣтить городъ, на который ему указывалъ за нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ его учитель, совѣтовавшій отправиться въ Виритъ для дальнѣйшаго усовершенствованія въ юридическихъ познаніяхъ; конечно, онъ оставался въ Виритѣ не долго, но онъ имѣлъ достаточно возможности, какъ это естественно для столь преданнаго наукъ юноши, познакомиться съ тамошними учителями. Для этого предположенія І. Дрэзке находитъ основаніе и въ самой благодарственной рѣчи св. Григорія: здѣсь онъ говоритъ о современныхъ философахъ, о которыхъ онъ или лично узналъ, или слышалъ отъ другихъ (§ 127),—эти философы, о которыхъ онъ самъ узналъ, должны быть философы, которыхъ онъ слышалъ въ другомъ мѣстѣ. По соображенію всѣхъ обстоятельствъ, это можетъ быть только Виритъ. Но такое предположеніе І. Дрэзке и остается только предположеніемъ, ни на чемъ не основан-

1) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 44 (1901), S. 95 ff.

нымъ, такъ какъ философъ св. Григорій могъ знать и въ Неокесаріи, и въ Кесаріи Палестинской, а о поѣздкахъ его въ Виритъ, кромѣ явно невѣрныхъ сообщеній Іеронима и Сократа, нѣтъ достовѣрныхъ извѣстій,—главное же: самъ св. Григорій не упоминаетъ объ этомъ, хотя по роду рѣчи, послѣ указанія на неисполненіе первоначальнаго намѣренія о путешествіи въ этотъ городъ, онъ имѣлъ всѣ основанія сказать о знакомствѣ съ нимъ и съ тамошними учеными. Кромѣ того, Іеронимъ и Сократъ ставятъ Виритъ до Кесаріи Палестинской.

Св. Григорій возвратился въ родную Неокесарію совершенно инымъ человѣкомъ, чѣмъ какимъ онъ выѣзжалъ изъ нея нѣсколько лѣтъ назадъ. Тогда, воспитанный въ языческой обстановкѣ и получившій образованіе въ современномъ ему духѣ, онъ не помышлялъ даже, о возможности радикальной перемѣны въ его духовной жизни; теперь онъ чрезъ философію приведенъ былъ къ познанію христіанской истины. Можетъ быть, въ Кесаріи Палестинской онъ принялъ и самое крещеніе,—о мѣстѣ и времени совершенія этого священнаго и важнаго въ жизни св. Григорія акта въ древнихъ извѣстіяхъ мы не находимъ никакихъ указаній. Въ отеческій домъ св. Григорій явился возрожденнымъ. Но, какъ показываетъ конецъ его благодарственной рѣчи, онъ въ это время еще имѣлъ намѣреніе окунуться въ водоворотъ общественной жизни и уже мысленно представлялъ себѣ всю противоположность ея суеты тихой и безмятежной жизни въ Кесаріи Палестинской. Оригенъ слушалъ эти предположенія, слушалъ и собственное изложеніе св. Григоріемъ своего міровоззрѣнія, которому онъ далъ широкое мѣсто въ своей рѣчи, и въ душу его, вѣвѣроятно, закрадывалась тревога относительно будущности его даровитаго ученика. Правда, онъ уходилъ отъ своего учителя съ твердымъ намѣреніемъ сохранить посѣянные имъ сѣмена христіанскаго ученія и принести плоды (§ 202); но уже здѣсь самъ св. Григорій опасался, что они будутъ несовершенные, а какіе посильны при его гражданскихъ занятіяхъ. Кромѣ того, Оригенъ, очевидно, принималъ во

вниманіе и пылкость натуры своего ученика, а также и еще недостаточно глубокое проникновеніе его въ сущность христіанскаго ученія: въ немъ остался господствующимъ тотъ философскій интересъ, который послужилъ основой для воздѣйствія на него Оригена, но, съ другой стороны, даже во время разлуки выражался еще въ односторонней оцѣнкѣ христіанства—только съ философской точки зрѣнія, преимущественно какъ *καλή φιλοσοφία*,—богословское ученіе, преподанное ему Оригеномъ, еще не сдѣлалось его самостоятельнымъ убѣжденіемъ. Все это, вмѣстѣ взятое, заставляло Оригена опасаться, чтобы его ученикъ, на котораго онъ возлагалъ большія надежды, не увлекся окончательно общественной дѣятельностью, или, что еще хуже, чтобы не сталъ на путь „эллинской изобрѣтательности“ и не пошелъ по пути еретическихъ измышленій. Волнуемый такими опасеніями, а можетъ быть и имѣя какія-нибудь извѣстія объ энергичной общественной дѣятельности св. Григорія, онъ вѣроятно, въ сравнительно непродолжительномъ времени, послѣ разлуки, посылаетъ ученику письмо, въ которомъ убѣждаетъ принести все свое дарованіе и знанія на служеніе христіанству и заняться внимательнымъ изученіемъ Свящ. Писанія, молитвенно испросивъ у Бога постиженія сокрытыхъ отъ многихъ его мыслей.

Со времени возвращенія св. Григорія въ Неокесарію мы лишаемся для изображенія его дальнѣйшей жизни такого цѣннаго руководства, какимъ доселѣ для насъ была благодарственная рѣчь св. Григорія. Свѣдѣнія о послѣдующей его жизни и дѣятельности заключаются въ похвальномъ словѣ св. Григорія Нисскаго, которое, хотя и имѣетъ историческую цѣнность, но, какъ сказано было, не отличается историческою отчетливостью и обстоятельностью. На отсутствіе такой опредѣленности въ извѣстіяхъ мы наталкиваемся въ рѣшеніи перваго же естественно представляющагося вопроса, именно о томъ, какое поприще жизни избралъ св. Григорій по возвращеніи въ Неокесарію. Обычно утверждаютъ, что св. Григорій первоначально посвятилъ себя юридической дѣятельности; но должно сказать, что это ут-

верженіе основывается исключительно на тѣхъ намѣреніяхъ, какія высказалъ св. Григорій въ благодарственной рѣчи, и не имѣетъ для себя основаній въ источникахъ.

Григорій Нисскій пишетъ, что въ своемъ отечествѣ, св. Григорій, когда весь народъ обратилъ на него свое вниманіе, и всѣ ожидали, что онъ обнаружитъ свою ученость всенародно въ общихъ собраніяхъ, дабы въ похвалахъ и извѣстности получить какой-нибудь плодъ долговременныхъ трудовъ своихъ, зная, съ чего должны начинать проповѣдывать истинную философію тщательно усвоившіе ее, чтобы не уязвить души своей страстію любочестія, выказываетъ свою мудрость молчаніемъ, показывая находящееся въ немъ сокровище дѣломъ, а не словами: удалившись отъ шума площадей и отъ всей вообще городской жизни, въ уединеніи пребывалъ самъ съ собою и черезъ себя съ Богомъ, мало заботясь о всемъ мірѣ и дѣлахъ его, не любопытствуя о дѣлахъ государственныхъ, не спрашивая о начальникахъ, не слушая рассказовъ, какъ идутъ общественныя дѣла, но заботясь о томъ, какъ довести до совершенства душу путемъ добродѣтели¹⁾. Сирійское житіе (§ 2)²⁾ также изображаетъ его отшельникомъ, который находилъ радость свою въ пустынѣ горъ: душа его всецѣло предавалась этой блаженной радости и стремилась къ совершенному образу жизни, и слава о немъ распространялась во многихъ городахъ. Мы не имѣемъ основаній не довѣрять этимъ сообщеніямъ, такъ какъ наклонность Григорія къ отчужденію отъ міра ясно обнаружилась уже въ благодарственной рѣчи его Оригену. Горы Понта представляли удобное мѣсто для уединенія. Въ окрестностяхъ Неокесаріи впослѣдствіи подвизались и св. Василій Вел. съ Григоріемъ Богословомъ, находя это мѣсто по пустынному безмолвію удобнымъ для любомудрія. Но эти извѣстія говорятъ собственно о позднѣйшей стадіи духовнаго развитія св. Григорія, не опредѣляя, какимъ образомъ онъ пришелъ къ отреченію отъ своихъ

1) Migne. PGr. t. 46, col. 908; русск. пер. ч. 8, стр. 141-142.

2) Русск. перев. стр. 1.

намѣреній посвятить себя общественной дѣятельности, хотя и заключавшихъ въ себя уже необходимыя данныя для изображеннаго у Григорія Нисскаго и въ сирійскомъ житіи направленія его жизни. Поэтому психологически послѣдовательно, хотя,—повторяемъ,—для это нѣтъ положительныхъ извѣстій, допускать, что св. Григорій по возвращеніи на родину занялся и домашними дѣлами и выступилъ на юридическомъ поприщѣ, но не могъ отдаться практической дѣятельности безраздѣльно: слишкомъ сильно овладѣло имъ то настроеніе, которое господствовало въ школѣ Оригена и которое онъ такъ ярко изобразилъ въ своей рѣчи,—оно влекло его къ инымъ идеаламъ, къ иному служенію. Письмо Оригена должно было произвести на него сильное впечатлѣніе: оно оживило въ немъ образъ „истиннаго отца“, всѣ его наставленія, всю обстановку жизни въ Кесаріи Палестинской,—и суета жизни общественной должна была выступить предъ нимъ во всей своей неприглядности. Такъ, можно думать, сложилось у св. Григорія рѣшеніе „удалиться отъ шума площадей и отъ всей городской жизни и въ уединеніи пребывать съ собою и чрезъ себя съ Богомъ“.

Сколько времени посвящено было той и другой жизни, мы не знаемъ. Во всякомъ случаѣ едва ли возможно допустить здѣсь особенно быструю смѣну.

Послѣ Максимиана Тиракиянина наступило правленіе сначала Гордіана (238-244 г.г.), а затѣмъ Филиппа Аравитянина (244—249 г.г.), когда христіанство мирно существовало и распространялось. Въ такое время и обращеніе въ христіанство св. Григорія могло сдѣлаться общеизвѣстнымъ фактомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно было обратить на себя вниманіе и въ силу того, что св. Григорій принадлежалъ къ высшему кругу Неокесарійскаго общества и получилъ хорошее образованіе. Послѣдовавшее затѣмъ его удаленіе отъ общественной дѣятельности, можно думать, казалось непонятнымъ для людей міра; но для ревнителей христіанства оно представляло фактическое и рѣшительное подтвержденіе того, что въ жизни Григорія дѣйствительно произошелъ благодѣтельный переворотъ. Это обстоятельство не ускользнуло отъ

взора амасійскаго епископа Федима. О немъ, къ сожалѣнію, не сохранилось никакихъ извѣстій; но можно думать, онъ преданъ былъ дѣлу распространенія христіанства и, вѣроятно, занятъ былъ мыслью объ организаціи церковной жизни въ такомъ важномъ пунктѣ, какъ Неокесарія. „До того времени, говоритъ Григорій Нисскій, этотъ городъ былъ одержимъ идольскимъ заблужденіемъ, такъ что изъ безчисленнаго множества жителей, населяющихъ самый городъ и его окрестности, находилось не болѣе семнадцати человѣкъ принявшихъ вѣру“. ¹⁾ Въ концѣ своего похвального слова Григорій Нисскій говоритъ, что, предузнавъ свою кончину, св. Григорій тщательно разслѣдовалъ по всей окрестности, желая знать, не остался ли еще кто либо чуждымъ вѣрѣ, и узналъ, что оставшихся въ старомъ заблужденіи не болѣе семнадцати человѣкъ ²⁾. Это же утвержденіе, что къ началу дѣятельности св. Григорія въ Неокесаріи было только семнадцать христіанъ, а къ концу ея осталось только семнадцать язычниковъ, авторъ сирійскаго житія (§ 15) влагаетъ въ уста самого св. Григорія. О семнадцати христіанахъ въ Неокесаріи до епископства тамъ св. Григорія говоритъ и св. Василій Великій. Очевидно число „семнадцать“ въ мѣстномъ преданіи было очень устойчиво, имѣя для себя историческую основу, по крайней мѣрѣ, въ первой своей части, какъ это находимъ у св. Василія Великаго. ³⁾

Но Федимъ Амасійскій признавалъ возможнымъ и въ миссіонерскихъ цѣляхъ необходимымъ дать неокесарійской общинѣ полную церковную организацію и при столь незначительномъ количествѣ христіанъ. Результаты вполне оправдали основательность его предположеній.

Федимъ рѣшилъ поставить во главѣ неокесарійской церкви св. Григорія. Совершенно естественно предполагать, что Федимъ хорошо зналъ его. Можно съ увѣренностью

¹⁾ Migne PGr., t. 46, col. 903; русск. пер., ч. 8, стр. 143-144.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 953; русск. пер., ч. 8, стр. 193.

³⁾ О Святомъ Духѣ къ Амфилохію, гл. 29, § 74: Migne, PGr., t. 32 col. 205; русск. перев., ч. 3, стр. 281.

сказать, что св. Григорій, возвратившись изъ Кесаріи Палестинской христіаниномъ, сразу же вошелъ въ общеніе съ христіанами Неокесаріи и сосѣднихъ мѣстностей, въ томъ числѣ и съ амасійскимъ епископомъ. Послѣдній и самъ могъ обратить особенное вниманіе на знатнаго и образованнаго неокесарійца. Вѣроятно, Федимъ оказалъ вліяніе на Григорія и въ вопросъ объ измѣненіи имъ направленія своей жизни. Когда же Григорій отказался отъ общественной жизни и удалился въ уединеніе, тогда связь между нимъ и Федимомъ могла усилиться еще больше. Такимъ образомъ, Федимъ, несомнѣнно, имѣлъ достаточныя основанія для своего рѣшенія. Но св. Григорій хотѣлъ рѣшительно уклониться отъ столь отвѣтственнаго служенія. Уроженецъ Неокесаріи, онъ хорошо зналъ тѣ трудности, какія предстояли ему при осуществленіи возлагаемой на него Федимомъ задачи; кромѣ того, епископское служеніе естественно отвлекало его отъ уединенія и возвращало въ водоворотъ общественной дѣятельности. Но и Федимъ зналъ, кого хотѣлъ ставить, зналъ, какую пользу принесетъ поставленіе его въ епископа именно въ Неокесаріи. Для полуварварской страны было необычнымъ, чтобы сынъ одной изъ знатнѣйшихъ фамилій, получившій блестящее образованіе, отдалъ себя на служеніе Церкви. Въ миссіонерскихъ цѣляхъ, въ связи съ личными достоинствами св. Григорія, и это обстоятельство имѣло важное значеніе. Все это дѣлаетъ понятной настойчивость Федима поставить на свѣщницѣ неокесарійской церкви молодого лѣтами, но зрѣлаго духовно св. Григорія. Григорій Нисскій такъ описываетъ усилія Федима добиться поставленія Григорія въ епископа Неокесаріи. „Когда Федимъ, который въ то время былъ предстоятелемъ амасійской церкви и имѣлъ свыше отъ Святаго Духа силу прозрѣнія въ будущее, употреблялъ все стараніе, завладѣвши великимъ Григоріемъ, дать ему начальствованіе въ церкви, чтобы онъ такую добрую жизнь не проводилъ праздно и бесполезно, то онъ, узнавъ о намѣреніи святителя, задумалъ скрыться, переходя изъ одной пустыни въ другую. Славный Федимъ испытывалъ всѣ средства,

употреблялъ все искусство и стараніе, но не могъ привести къ священству этого мужа, принимавшаго всѣ предосторожности, чтобы не быть взятымъ рукою святителя; и тотъ и другой препирались въ своихъ усиліяхъ, одинъ—желая поймать, другой—избѣжать преслѣдующаго, ибо одинъ зналъ, что принесетъ Богу священный даръ, а другой боялся, чтобы присоединенныя къ жизни заботы священства, какъ нѣкоторое бремя, не послужили ему препятствіемъ въ любомудріи. Послѣ сего Федимъ, объятый нѣкоторымъ божественнымъ порывомъ къ предположенной цѣли, нисколько не обращая вниманія на разстояніе, отдѣляющее его отъ Григорія (ибо онъ находился отъ него на разстояніи трехъ дней пути),—но возрѣвъ къ Богу и сказавши, что Богъ въ часъ сей равно видитъ и его самого и того, вмѣсто руки налагаетъ на Григорія слово, посвятивъ его Богу, хотя онъ не присутствовалъ тѣломъ, назначаетъ ему оный городъ, который до того времени былъ одержимъ идольскимъ заблужденіемъ.“¹⁾ Въ сущности сходно съ этимъ и повѣствованіе сирійскаго житія.²⁾

Такимъ чрезвычайнымъ образомъ св. Григорій поставленъ былъ на епископскую кафедру. Св. Григорій полагалъ, что онъ не можетъ противиться этому назначенію, хотя и произведенному столь необычнымъ способомъ. Григорій Нисскій говоритъ, что послѣ этого надъ нимъ совершенно было все узаконенное (πάντων μετὰ ταῦτα τῶν νομίμων ἐπ' αὐτῷ τελεσθέντων), т. е., несомнѣнно, все, что требовалось для посвященія въ епископа.³⁾

Въ какомъ году св. Григорій былъ поставленъ во епископа, точно неизвѣстно,—по этому вопросу можно высказать только нѣкоторыя соображенія. Евсевій сообщаетъ,⁴⁾ что оба брата, Григорій и Асинадоръ, еще въ юныхъ лѣтахъ

¹⁾ Migne, PGr. t. 46, col. 908-909; русск. пер., ч. 8, стр. 142-144.

²⁾ Русск. перев., стр. 2-3. О разностяхъ двухъ житійныхъ сказаний см. выше, стр. 77-82.

³⁾ Migne, PGr. t. 46, col. 909; русск. пер., ч. 8, стр. 144.

⁴⁾ Ц. И. VI, 30.

признаны были достойными епископства надъ понтійскими церквами. Здѣсь, какъ видно, нѣтъ хронологической опредѣленности; изъ связи рѣчи можно только заключать, что поставленіе Григорія и Аѣинодора въ епископы нельзя отодвигать особенно далеко отъ пребыванія ихъ въ Кесаріи Палестинской. Съ другой стороны, во время гоненія Декія (249—251 г.г.) св. Григорій уже былъ епископомъ Неокесаріи, и дѣятельность его къ этому времени уже достигла значительныхъ результатовъ,¹⁾ — слѣдовательно, до начала царствованія Декія уже протекло нѣсколько лѣтъ епископства св. Григорія. Если имѣть въ виду, что св. Григорій возвратился въ Неокесарію между 241 и 242 годами, что на все, что произошло здѣсь между его возвращеніемъ на родину и поставленіемъ въ епископа, также потребно было нѣсколько лѣтъ, то начало епископскаго служенія св. Григорія необходимо положить около 245 года. Въ связи съ этимъ можно приблизительно указать и время его рожденія, для чего раньше у насъ не было обсужденныхъ данныхъ. "Ετι νέος Евсевія нельзя преувеличивать: св. Григорій поставленъ былъ во епископа не моложе 30 лѣтъ, а можетъ быть и старше,—это согласно съ практикой древней Церкви; въ такомъ случаѣ время его рожденія нужно полагать между 210—215 г.г.,—болѣе точное датированіе будетъ произвольнымъ, такъ какъ намъ неизвѣстны сроки его образованія и промежутки между разными стадіями его.

Принужденный взять на себя бремя епископскаго служенія, св. Григорій чувствовалъ сильное смущеніе. Онъ ясно видѣлъ, что философское пониманіе христіанства, усвоенное имъ, не совсѣмъ пригодно для его новаго служенія, когда онъ долженъ былъ выступить съ проповѣдью не предъ образованными только людьми, но преимущественно предъ простыми массами; и св. Григорій, по сообщеніямъ Григорія Нисскаго, „испросивъ у назначившаго ему священство малое время для уразумѣнія въ точности таинства (вѣры), болѣе не нашелъ нужнымъ обращаться, какъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col 944; русск. пер., ч. 8, стр. 180.

говорить апостоль (Гал. 1, 16), къ *плоти и крови*, но свыше просиль себѣ откровенія тайнъ и не прежде осмѣлился проповѣдывать слово, какъ нѣкоторымъ явленіемъ открыта была ему истина“. ¹⁾ Однако совершенно естественно, что св. Григорій о своемъ смущеніи и недоумѣніяхъ повѣдалъ Федиму, ²⁾ который подѣлился съ нимъ результатами своего миссіонерскаго опыта, бесѣдовалъ и по вопросамъ вѣры и изъ этихъ бесѣдъ, можетъ быть, особенно убѣдился въ необходимости для „точного уразумѣнія таинства вѣры“ божественной помощи. Самый фактъ, къ сообщенію котораго сейчасть приведенныя слова служатъ подготовкой, изображается у Григорія Нисскаго такъ.

„Однажды, когда онъ цѣлую ночь размышлялъ о предметѣ вѣры и волнуемъ былъ различными помыслами (ибо были и въ то время нѣкоторые люди, которые искажали благочестивое ученіе и вѣроподобными умствованіями часто представляли истину сомнительною даже для разумныхъ);— въ это время, когда онъ, озабоченный исканіемъ сей истины проводилъ ночь безъ сна, является на яву нѣкоторый мужъ въ человѣческомъ образѣ, по виду старецъ, свѣтолѣпный по устроенію одежды, какъ пріятностію лица, такъ и стройностію вида обнаруживающій признаки великой добродѣтели. Когда же онъ, утращенный видѣніемъ, боялся встать съ постели и спросить, кто онъ такой и зачѣмъ пришелъ, то онъ, кроткимъ гласомъ успокоивъ душевное смущеніе, сказалъ, что онъ явился ему, по божественному повелѣнію, для разрѣшенія его недоумѣній, чтобы открыть истину благочестивой вѣры. При этихъ словахъ мужество возвратилось къ нему, и онъ смотрѣлъ на него съ нѣкоторою радостію и изумленіемъ. Потомъ, когда тотъ протянулъ руку и прямо направленными перстами какъ бы указывалъ на стоящее въ сторонѣ явленіе, онъ, обративъ свой взоръ по направленію его руки,

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 909; русск. пер. ч. 8, стр. 144.

²⁾ Нельзя не пожалѣть, что о Федимѣ не сохранилось никакихъ извѣстій,—можетъ быть въ его богословскомъ направленіи и вліяніи на св. Григорія нужно искать разрѣшенія вопроса и о нѣкоторыхъ сторонахъ богословія св. Григорія.

увидѣлъ противъ лица явившагося другое видѣніе въ женскомъ образѣ, превосходнѣйшемъ человѣческаго,—и опять устранился до того, что склонилъ лице свое, приведенный въ замѣшательство видѣніемъ и не въ состояніи будучи вынести этого явленія очами; необычайность видѣнія состояла особенно въ томъ, что въ самую глубокую ночь такой свѣтъ окружалъ явившихся ему, какъ будто зажжена была нѣкая свѣтлая лампада. Итакъ, когда онъ не въ состояніи былъ выносить этого явленія глазами, услышалъ разговоръ между явившимися ему лицами, которыя вели рѣчь другъ съ другомъ о предметѣ его изысканій. Черезъ этотъ разговоръ онъ не только научился истинному познанію вѣры, но и узналъ явившихся по именамъ, потому что каждый называлъ другого собственнымъ его именемъ. Такъ, говорятъ, онъ услышалъ, что явившаяся въ женскомъ видѣ просила Евангелиста Іоанна открыть юному (епископу) тайну благочестія, а тотъ сказалъ, что готовъ и въ этомъ сдѣлать пріятное Матери Господа, поелику это Ей угодно. Такимъ образомъ, въ стройныхъ и краткихъ словахъ изрекши (эту тайну), они опять скрылись съ глазъ. Григорій же это божественное откровеніе тотчасъ заключилъ въ письмена, по нему послѣ проповѣдывалъ слово Божіе въ церкви и оставилъ это богодарованное ученіе, какъ нѣкое наслѣдіе потомкамъ; этимъ ученіемъ даже до нынѣ тайноводствуется народъ этого города, пребывъ неприкосновеннымъ отъ всякой еретической злобы“. Григорій Нисскій приводитъ и самый текстъ „тайноводственного ученія“ ¹⁾.

Получивъ чрезъ это откровеніе „нѣкоторое дерзновеніе и смѣлость“, св. Григорій „выступаетъ на подвигъ“: „ибо не инымъ чѣмъ,—говоритъ Григорій Нисскій,—какъ подвигами и борьбою должно назвать всю его жизнь въ священствѣ, во время которой онъ вѣрою подвизался противъ всѣхъ силъ противника“ ²⁾. Дѣйствительно, для напряженной дѣятельности открывалось самое широкое поле: въ это

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 909—913; русск. пер., ч. 8. стр. 144—147.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 913; русск. пер., ч. 8. стр. 148.

время „вся страна,—по свидѣтельству Григорія Нисскаго, была одержима бѣсовскою лестью; нигдѣ не устроено было храма истинному Богу; весь городъ и сосѣднія поселенія наполнены были жертвенниками, капищами и кумирами, такъ какъ весь народъ старался объ украшеніи храмовъ и капищъ идолѣскихъ и объ утвержденіи между людьми безумнаго идолослуженія, поддерживая его жертвами и обрядами и нечистыми жертвоприношеніями“ ¹⁾. Но, съ другой стороны, для начала дѣятельности св. Григорія были и весьма благопріятныя обстоятельства: во-первыхъ, царствованіе Гордіана и Филиппа Аравитянина было временемъ благосклоннаго отношенія къ христіанамъ и ослабленія народнаго фанатизма, а во-вторыхъ, и прежнее общественное положеніе св. Григорія, его извѣстность, какъ образованнаго человѣка, подававшего большія надежды, открывали широкій просторъ для его миссіонерскаго воздѣйствія, обезпечивая, при данныхъ условіяхъ, радушный пріемъ въ обществѣ, особенно высшемъ. Отраженіе этого отношенія къ св. Григорію можно видѣть въ повѣствованіи Григорія Нисскаго о торжественной встрѣчѣ, оказанной ему жителями Неокесаріи. Очевидно не имѣя уже собственности, онъ остановился здѣсь въ домѣ некоего Мусонія, извѣстнаго въ городѣ мужа, который „по роду, богатству и всему прочему, чѣмъ обладалъ, считался въ числѣ первыхъ“ ²⁾.

Евсевій не сообщаетъ ничего объ епископской дѣятельности св. Григорія. Можно думать, что св. Григорій сосредоточилъ свое вниманіе и силы ближайшимъ образомъ на умноженіи и организациі своей церкви и, какъ истинный и вѣрный пастырь, жилъ исключительно для блага ввѣреннаго ему стада. Чѣмъ напряженнѣе и ограниченнѣе по мѣсту была его дѣятельность, тѣмъ большаго успѣха она могла достигнуть. Григорій Нисскій говоритъ, что его дѣятельность сразу же привлекла къ нему массы народа: „слушавшихъ слово его сперва было малое число; но прежде чѣмъ окончился день

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 920—921; русск. пер., ч. 8, стр. 154—157.

и зашло солнце, столько присоединилось ихъ къ первому собранію, что множество увѣровавшихъ достаточно было, чтобы составить народъ. Утромъ опять появляется народъ у дверей, вмѣстѣ съ ними и жены, и дѣти, и преклонные лѣтами и страждущіе отъ демономъ или другого какого-либо недуга. И онъ, стоя въ срединѣ, удѣлялъ силою Святаго Духа каждому изъ собравшихся то, что соотвѣтствовало его нуждамъ: проповѣдывалъ, рассуждалъ, увѣщевалъ, училъ, исцѣлялъ. И тѣмъ особенно онъ привлекалъ многихъ къ своей проповѣди, что одинаково дѣйствовалъ и на зрѣніе и на слухъ, и чрезъ то и другое являлъ въ себѣ ясные признаки божественной силы, ибо слухъ поражало слово, а зрѣніе—чудеса, совершаемые надъ больными. Плачущій получалъ утѣшеніе, юноша—вразумленіе, старикъ наставляемъ приличными рѣчами, рабы, чтобы повиновались господамъ своимъ, владѣльцы, чтобы человѣколюбиво обращались съ подчиненными; бѣднаго училъ онъ, что единственное богатство есть добродѣтель, что это имущество можетъ пріобрѣсти каждый, кто ни захочетъ; напротивъ того, обладающаго богатствомъ вразумлялъ и училъ, что онъ только распорядитель своего имѣнія, а не господинъ. Женамъ подавалъ пристойныя, дѣтямъ соотвѣтственныя возрасту, отцамъ приличныя правила. „Всѣ жители какъ города, такъ и окрестностей его поражены были апостольскими чудесами и вѣрили, что все, что онъ ни говоритъ и дѣлаетъ, дѣлаетъ и говоритъ силою божественною. Въ спорныхъ житейскихъ дѣлахъ никакого другого судилища не знали выше его, но всякій споръ и всѣ неудоборазрѣшимыя и запутанныя дѣла разрѣшались его совѣтами. Отсюда чрезъ его благодатное вліяніе водворились въ городъ законная справедливость и миръ какъ для всѣхъ вообще, такъ и для cadaго въ частности; много прибыло добра, какъ въ частности, такъ и вообще, потому что никакое зло не нарушало взаимнаго согласія“ ¹⁾).

Въ этихъ словахъ, конечно, нужно видѣть обобщеніе

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 921—924; русск. пер., ч. 8, стр. 157—159.

результатовъ всей вообще дѣятельности св. Григорія въ Неокесаріи и ея окрестностяхъ. Св. Григорій Нисскій ясно сознавалъ, что такой чрезвычайный успѣхъ проповѣди св. Григорія можетъ показаться даже невѣроятнымъ, и однако онъ рѣшительно настаиваетъ на правильности своего сообщенія: „что касается до быстрого обращенія цѣлаго народа, — говоритъ онъ, — отъ эллинской суетности къ познанію истины, то пусть подивится тому каждый изъ читателей разсказа объ этомъ, но никто да не усумнится въ этомъ, имѣя въ виду пути Промысла, которыми совершилась такая перемѣна въ обратившихся отъ лжи къ истинѣ“¹⁾.

Григорій Нисскій мимоходомъ отмѣчаетъ, очевидно, на основаніи понтійскаго преданія, весьма характерную черту въ миссіонерской дѣятельности скромнаго, безраздѣльно преданнаго интересамъ своего просвѣтительнаго служенія святителя. Сообщая о томъ, что св. Григорія просили оградить жителей отъ бѣдствій, причиняемыхъ р. Ликомъ, Григорій Нисскій пишетъ: „итакъ, онъ пришелъ на (означенное) мѣсто, потому что лѣность никогда не служила ему препятствіемъ въ добрѣ, и онъ не нуждался ни въ колесницѣ, ни въ коняхъ, ни въ другомъ чемъ либо для своего проѣзда, но опираясь на одинъ жезлъ, совершилъ весь путь, любомудрствуя съ своими спутниками о чаемой горней жизни“²⁾.

Получивши всестороннее и глубокое образованіе, св. Григорій явился просвѣтителемъ не простого только народа, но и представителей интеллигентныхъ классовъ неокесарійскаго общества. На это указываетъ отчасти Григорій Нисскій, въ сейчасъ приведенныхъ словахъ отмѣчающій его любовь къ разсужденіямъ о возвышенныхъ предметахъ. Но особенно ясно свидѣтельствуютъ объ этомъ его творенія, въ которыхъ онъ даетъ отвѣты на вопросы въ христіанской вѣрѣ, представлявшіеся язычникамъ неудобопріемлемыми, — они показываютъ въ то же время, съ какими

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 956; русск. перев., ч. 8, стр. 193—194.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 929; русск. перев., ч. 8, стр. 166.

именно недоумѣніями ему приходилось имѣть дѣло. Такъ, въ утраченномъ разговорѣ съ Эліаномъ, по свидѣтельству св. Василія Великаго ¹⁾, онъ убѣждалъ язычниковъ по вопросу о Св. Троицѣ и въ немъ, не считая нужнымъ соблюдать точности въ реченіяхъ, уступалъ иногда обычаямъ представляемаго, чтобы не противорѣчилъ онъ въ главномъ. Въ трактатѣ къ Теопомпу онъ рассматриваетъ вопросъ о томъ, въ какомъ смыслѣ можно говорить о страданіяхъ Бога, и вѣрѣшеніи его долженъ былъ опровергать воззрѣнія эпикурейцевъ о безучастномъ отношеніи къ міру Божества, пребывающаго въ ненарушимомъ покоѣ. Можетъ быть, въ связи съ распространеніемъ эпикурейскихъ воззрѣній и идеаловъ въ окружающемъ св. Григорія обществѣ, не только языческомъ, но и христіанскомъ, стоитъ и его „Переложеніе Екклесіаста“. Въ трактатѣ къ Татіаму о душѣ онъ даетъ руководство къ защитѣ правильнаго ученія по этому весьма важному въ системѣ христіанскаго ученія пункту не на основаніи Св. Писанія, а посредствомъ раціональныхъ доводовъ, и въ письмѣ къ Евagriю рѣшаетъ существеннѣйшій вопросъ христіанскаго исповѣданія—объ отношеніи единства божественнаго существа къ троичности Лицъ.

При такомъ разнообразіи способовъ миссіонерской дѣятельности, обнимающей всѣ слои общества, безспорно утрачиваетъ свою кажущуюся необычность успѣхъ этой дѣятельности, повѣствованіе о которой, по предположенію Григорія Нисскаго, могло вызывать въ его слушателяхъ граничающее съ недовѣріемъ недоумѣніе.

Вѣрующіе въ Неокесаріи, какъ и въ другихъ мѣстахъ, собирались для богослуженія и поученія въ частныхъ домахъ. Но когда число ихъ значительно умножилось, св. Григорій, пользуясь благопріятными обстоятельствами въ царствованіе Филиппа Аравитянина, рѣшилъ приступить къ сооруженію спеціального зданія для храма. По свидѣтельству Григорія Нисскаго, вѣрующіе содѣйствовали этому предпріятію трудами и деньгами. Онъ собственно положилъ начало по-

¹⁾ Migne, PG., t. 32, col. 776; русск. перев., ч. 7, стр. 84.

стройкѣ этого храма, а достойно украсилъ его одинъ изъ его преемниковъ. Храмъ этотъ существовалъ еще во время Григорія Нисскаго. Онъ былъ построенъ на самомъ видномъ мѣстѣ города, какъ бы нѣкоторое основаніе святительства св. Григорія. И въ сооруженіи этого храма проявилась нѣкоторая божественная сила, какъ засвидѣтельствовало послѣдующее время. Григорій Нисскій сообщаетъ что „во время случившагося однажды въ наши времена въ городѣ (Неокесаріи) сильнѣйшаго землетрясенія, когда всѣ зданія какъ частныя, такъ и общественныя разрушились и обратились въ развалины, одинъ сей храмъ остался цѣлымъ и невредимымъ“¹⁾.

Распространяя ученіе вѣры въ Неокесаріи и ея ближайшихъ окрестностяхъ, св. Григорій не могъ не обратить вниманія на центръ язычества въ его самой увлекательной для народа формѣ—на сосѣдній съ Неокесаріей городъ Понтійскія Команы, знаменитыя своимъ храмомъ богини Ма, съ огранизованнымъ и богато обставленнымъ развращающимъ культомъ. Для дальнѣйшихъ успѣховъ христіанства необходимо было нанести ударъ язычеству въ этомъ чувствительномъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 924; русск. пер., ч. 8, стр. 158—159. Византійскій хронографъ Теофанъ († ок. 817 г.) рассказываетъ (къ 344 г.), что при землетрясеніи, которое совершенно разрушило Неокесарію, только построенная Григоріемъ церковь стояла твердо и неподвижно (Theophanis Chronographia, recensuit C. de Boor, V. 1, Lipsiae 1883, p. 144). Θεόδωρὸς Τηγεῖς (ок. 525 г.) и Κεδρινός († 1057 г.) сообщаютъ, что это сохраненіе церкви Григорія при общемъ разрушеніи города землетрясеніемъ повторилось и въ царствованіе императора Анастасія въ 499 или 503 г., и къ этому они замѣчаютъ, что незадолго предъ этимъ вторымъ землетрясеніемъ солдаты видѣли двухъ мужей, идущихъ въ городъ, и третьяго за ними, который просилъ ихъ, чтобы они оставили неразрушеннымъ храмъ, гдѣ покоится тѣло Григорія и который еще носитъ его имя. Этотъ рассказъ въ нѣсколько измѣненномъ видѣ нашелъ доступъ въ сирійскую литературу. Въ Chronicon Syriacum Бар-Эбрея (edd. Bruns et Kirsch, p. 82) сказано: *exerit etiam Anastasius statum super columnam, quia statua Theodosii terrae motu dejecta erat, quo pariter Neocaesarea eversa erat, excepta aede S. Gregorii Thaumaturgi* (V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, S. 20).

для него пунктъ. Поэтому св. Григорій, видимо, приложилъ всѣ усилія для организаціи здѣсь церковной жизни. Св. Григорій Нисскій ¹⁾ и сирійское житіе ²⁾ подробно рассказываютъ о поставленіи имъ во епископа этого города угольщика Александра, который оказался достойнымъ той высокой задачи, для осуществленія которой онъ былъ призванъ ³⁾. Время учрежденія епископской каѳедры въ Понтійскихъ Команахъ неизвѣстно, но можно думать, что это было въ періодъ мира и свободы для христіанъ, которымъ они пользовались въ царствованіе Филиппа Аравитянина.

Черезъ нѣсколько лѣтъ епископства св. Григорія неожиданно разразилось гоненіе Декія, которое простерлось и на Понтъ. Къ этому времени миссіонерская дѣятельность св. Григорія достигла большихъ успѣховъ: казалось, что идолопоклонство совершенно уничтожено въ Неокесаріи и ея окрестностяхъ. „Божественная проповѣдь распространилась повсюду, и всѣ жители какъ города, такъ и окрестностей его были обращены къ благочестивому ученію вѣры, жертвенники, капища и кумиры въ нихъ были разрушены; жизнь человѣческая уже очистилась отъ идольскихъ сквернъ, и угасло нечистое куреніе жертвъ, жертвенная кровь и нечистоты отъ закланія животныхъ были смыты; всѣ на всякомъ мѣстѣ заботливо воздвигали молитвенные храмы во имя Христа. Ложные отеческіе обряды презрѣны, а христіанское таинственное ученіе умножалось, и церковь повсюду во вселенной распространялась, возрастая и увеличиваясь постоянно присоединяющимися къ этому ученію“ ⁴⁾.

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 933—940; русск. пер., ч. 8, стр. 169—176.

²⁾ Русск. перев., стр. 9—13.

³⁾ Онъ увѣнчалъ свой миссіонерскій подвигъ мученичествомъ. Что Александръ былъ первымъ епископомъ Понтійскихъ Команъ, это видно изъ сообщенія св. Григорія Нисскаго, который пишетъ: „посылается къ нему посольство изъ одного сосѣдняго города, чтобы онъ пришелъ къ нимъ и находящуюся у нихъ церковь *утвердилъ священствомъ*; имя этому городу Команъ“ (Migne, PGr., t. 46, col. 933; русск. перев., ч. 8, стр. 169—170). И дальше по всему ходу рѣчи видно, что раньше здѣсь не было епископа.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 944; русск. пер., ч. 8, стр. 180.

Въ Понтѣ, по сообщенію св. Григорія Нисскаго, правителемъ былъ такой человѣкъ, который не нуждался въ особомъ повелѣніи о преслѣдованіи христіанъ: онъ былъ отъ природы кровожаденъ и жестокъ и ненавидѣлъ увѣровавшихъ Слову. По полученіи указа, онъ объявилъ всенародно строгое приказаніе, что должны или отречься отъ вѣры или подвергнуться всякаго рода мученіямъ и смерти. Григорій Нисскій яркими чертами рисуетъ картину постигшаго христіанъ гоненія. Св. Григорій, зная слабость человѣческой природы, понималъ, что многіе изъ его юной паствы не въ состояніи будутъ вынести жестокихъ мученій, и въ предупрежденіе отпаденій совѣтуетъ всѣмъ на нѣкоторое время удалиться отъ этой страшной напасти, „считая для нихъ за лучшее бѣгствомъ спасти свою душу, чѣмъ стоя въ ряду сраженія оказаться бѣглецами вѣры“. Но не всѣ раздѣляли этотъ взглядъ,—были и такіе, которые считали опаснымъ для души спасать вѣру бѣгствомъ. Тогда св. Григорій разрѣшаетъ эти сомнѣнія собственнымъ примѣромъ, удалившись вмѣстѣ съ вѣрующими, какъ поступили въ то же гоненіе Діонисій Александрійскій и Кипріанъ Карфагенскій.

Между тѣмъ, какъ говоритъ Григорій Нисскій въ совершенномъ согласіи съ тѣмъ, что извѣстно о характерѣ гоненія Декія, въ первую очередь направленнаго противъ предстоятелей церквей, у начальниковъ особенною цѣлью было и то, чтобы чрезъ св. Григорія, какъ плѣнennaго вождя, разрушить весь строй вѣры, и по этой причинѣ враги старались захватить его въ свои руки. Изъ повѣствованія Григорія Нисскаго можно заключать, что св. Григорій удалился въ ближайшія горы; но власти не теряли надежды найти его и здѣсь и съ этою цѣлью отправляли на поиски надежныхъ людей, которые однако не имѣли успѣха. Св. Григорій Нисскій сообщаетъ и объ этихъ преслѣдованіяхъ, и о томъ, какъ онъ чудесно избавился отъ нихъ ¹⁾.

¹⁾—Migne, PGr. t. 46, col. 944 sq.; русск. пер., ч. 8, стр. 184 сл. См. выше, стр. 102—107.

Но съ св. Григоріемъ ушли не всѣ христіане неокесарійской церкви: нѣкоторые изъ нихъ пострадали не только до удаленія св. Григорія, но и послѣ этого, и между ними мученикъ Тroadій, имя котораго сохранилъ Григорій Нисскій, былъ замученъ посредствомъ огня, какъ сообщаетъ сирійское житіе ¹⁾).

Какъ ревностный пастырь, св. Григорій по прекращеніи гоненія, продолжительности котораго въ Понтѣ невозможно опредѣлить, успѣшилъ лично убѣдиться въ состояніи своей церкви послѣ постигшаго ее испытанія и обошелъ всю окрестную страну. Можно представить себѣ настроеніе вѣрующихъ, когда прошло вызванное гоненіемъ святое одушевленіе: несомнѣнно тяжело чувствовалась потеря многихъ членовъ, и необходимо было найти выходъ естественному чувству и ободрить на будущее время въ случаѣ всегда возможнаго повторенія гоненій. Св. Григорій „повсюду учредилъ нѣкоторое прибавленіе въ богослуженіи, узаконивъ (совершать) торжественные праздники въ честь пострадавшихъ за вѣру. Остатки мучениковъ были распределены по различнымъ мѣстамъ, и народъ, собираясь ежегодно въ опредѣленные времена, веселился, празднуя въ честь мучениковъ“ ²⁾).

Но св. Григорій не могъ не замѣтить, что недавно обращенные изъ язычества продолжали совершать и языческія праздества, которыя льстили ихъ чувственности, особенно, конечно, въ честь богини Ма. Поэтому онъ рѣшается на такую мѣру, которая показываетъ въ немъ предусмотрительнаго пастыря, понимающаго душу своей паствы. Григорій Нисскій пишетъ: „и то служить доказательствомъ его великой мудрости, что онъ, вдругъ переводя къ новой жизни современное себѣ поколѣніе и какъ бы нѣкій возница, приставленный къ (человѣческому) естеству, твердо держа ихъ уздою вѣры и богопознанія, послушнымъ попускалъ нѣсколько и поиграть веселіемъ подъ игомъ вѣры.

¹⁾ Русск. перев., стр. 6.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 953; русск. перев., ч. 8, стр. 191.

Замѣтивъ, что неразумное и невѣжественное большинство народа держится заблужденія идолопоклонства вслѣдствіе (соединенныхъ съ нимъ) плотскихъ увеселеній, чтобы достигнуть по отношенію къ нимъ успѣха преимущественно въ главномъ, т. е. чтобы они вмѣсто суетныхъ предметовъ своего благоговѣнія обратили взоры къ Богу, онъ позволилъ имъ веселиться въ дни памяти святыхъ мучениковъ, предаваться радости и ликованію, дабы съ теченіемъ времени сами собою они перешли къ жизни болѣе святой и строгой подъ руководствомъ вѣры, и это совершилось со многими уже: у нихъ всякое удовольствіе, утративъ (характеръ) тѣлеснаго увеселенія, приняло видъ духовной радости“ ¹⁾.

Не успѣла понтійская церковь оправиться отъ потрясенія, какое причинено было ей гоненіемъ, какъ новое еще болѣе тяжелое бѣдствіе постигло ее, именно Ворады и Готы (*Uoráðoi xai Góthoi*) послѣ завоеванія Трапезунда вторглись въ Понтъ и Визинію и опустошили ихъ самымъ страшнымъ образомъ. Указанія на это нашествіе и соединенное съ нимъ бѣдствіе находятся въ каноническомъ посланіи св. Григорія. Не смотря на свою краткость, посланіе, написанное непосредственно послѣ нашествія и подъ живымъ впечатлѣніемъ отъ него, даетъ возможность наглядно и ясно представить событія тогдашней страшной дѣйствительности. Жители въ ужасѣ бѣжали отъ враговъ, бросая жилища и все имущество; многіе были умерщвлены, а еще больше взято въ плѣнъ, гдѣ плѣнниковъ принуждали вкушать пищу вмѣстѣ съ варварами. Женщины подверглись насилію, а нѣкоторыя, повидимому, и добровольно предавались разврату. Имущество было разграблено, но вслѣдствіе ли поспѣшности, или же вслѣдствіе обилія и тяжести добычи, много было оставлено въ опустѣвшихъ домахъ, разбросано на пути. По-видимому, случалось и такъ, что варваръ уже съ добычею врывался въ домъ, находилъ здѣсь лучшее, поэтому оставлялъ прежде захваченное и бралъ новое. Скотъ, не взятый

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 944—952; русск. пер., ч. 8, стр. 189—192.

грабителями и оставшія безъ присмотра, бродилъ по полямъ. Къ сожалѣнію, бѣдствіе не ограничивалось этими вѣшними лишеніями: обнаружались весьма печальныя явленія во внутренней жизни самого христіанскаго населенія. И самымъ гибельнымъ послѣдствіемъ нашествія было то, что оно развязало низшіе инстинкты, раскрывъ весьма неприглядныя стороны, очевидно, не глубоко проникнутаго духомъ новой вѣры народа. Такъ, нѣкоторые, прежде захваченные въ плѣнъ, быстро одичали, забыли, что они—понтійцы и христіане, и вмѣстѣ съ врагами участвовали въ нападеніяхъ на своихъ единоплеменниковъ, убивали ихъ и грабили; они явились даже руководителями набѣга: въ горной странѣ Ворады и Готы не могли скоро оріентироваться и потому многого, можетъ быть, не замѣтили бы, вообще же не могли бы быстро двигаться впередъ въ неизвѣстной мѣстности; но эти измѣнники и предатели показывали имъ дорогу и въ незамѣченныя ими поселенія. Послѣ удаленія враговъ многіе хотѣли воспользоваться народнымъ бѣдствіемъ и общимъ смятеніемъ въ интересахъ самаго гнуснаго корыстолюбія: искали корысти отъ крови и гибели убѣжавшихъ или убитыхъ плѣнниковъ. Одни просто удерживали у себя найденную чужую собственность; другіе, по выраженію св. Григорія, сдѣлались для своихъ единоплеменниковъ Ворадами и Готами и наглымъ образомъ захватили чужое имущество на томъ основаніи, что во время нашествія они потеряли свое. Нѣкоторые дошли до такой „лютости и безчеловѣчія“, что насильно удерживали въ неволѣ спасшихся изъ плѣна своихъ единоплеменниковъ и согражданъ или въ качествѣ рабовъ, или, можетъ быть, съ цѣлью при случаѣ продать ихъ.

Въ „Каноническомъ посланіи“ варвары, вторгшіеся въ Понтъ, называются Ворадами и Готами; такъ какъ на первомъ мѣстѣ поставлены Ворады, то инициатива набѣга и руководство, повидимому, принадлежали имъ. Такое соединеніе племенъ даетъ основаніе отождествлять это нашествіе съ тѣмъ, о которомъ сообщаетъ историкъ Зосима (конца IV или начала V вѣка), выписывающій въ данномъ случаѣ

современника готскихъ набѣговъ на римскую имперію, историка Дексиппа. Зосима сообщаетъ (1, 31—34) ¹⁾, что Вораны, Готы, Карпы и Уругунды, племена, живущія по Истру, не оставили не опустошенною ни одной части Италіи и Иллирика и всѣмъ овладѣвали безъ всякаго противодѣйствія. Вораны пытались даже проникнуть на малоазійское побережье Чернаго моря и дѣйствительно скоро осуществили свое намѣреніе при помощи жителей Воспорскаго царства ²⁾, которые изъ страха предъ ними дали имъ свои суда и указывали путь при переѣздѣ чрезъ море. Пока у нихъ были цари, получавшіе власть по правильному порядку наслѣдованія отъ отца къ сыну, они, вслѣдствіе дружбы съ Римлянами, выгоды торговыхъ сношеній и ежегодно посылаемыхъ имъ императорами даровъ, постоянно удерживали Скиѳовъ,—что на языкѣ Зосимы равносильно—Готовъ. Когда же царскій родъ прекратился,—очевидно, Зосима хочетъ сказать, что вслѣдствіе возмущенія прежняя династія была низвергнута—и во главѣ управленія стали люди недостойные, то они, какъ сказано, изъ боязни предоставили врагамъ Рима проходить чрезъ Воспоръ въ Азію и даже перевозили ихъ на собственныхъ судахъ, которыя взяли обратно и возвратились домой ³⁾. Вораны и Готы такимъ образомъ

¹⁾ Zosimi comitis et exadvocati fisci Historia nova. Ed. Lud. Mendelssohn, Lipsiae 1887, p. 22—24.

²⁾ Воспоръ Киммерійскій — на Крымскомъ полуостровѣ и по берегамъ Мэотиды (Азовскаго моря). Объ этомъ царствѣ см. у академика В. В. Латышева, „Почтихъ. Изборникъ научныхъ и критическихъ статей по исторіи, археології, географіи и этнографікѣ Скиѳии, Кавказа и греческихъ колоній на побережьяхъ Чернаго моря“. Изд. Императ. Археологич. Коммисіи. Спб. 1909, стр. 50—128: „Краткій очеркъ исторіи Воспорскаго царства“. Здѣсь на стр. 69—70, примѣч. 2, указана важнѣйшая литература по исторіи Воспорскаго царства.

³⁾ Такъ какъ монеты Воспорскихъ царей непрерывно существуютъ за все третье столѣтіе и далѣе, то слова Зосимы объ истребленіи царскаго рода должно признать неточными, а только допустить внутреннія смуты и борьбу разныхъ претендентовъ, какъ это подтверждается существованіемъ монетъ съ именами двухъ разноименныхъ царей за одни и тѣ же годы въ пятомъ и шестомъ десятилѣтіяхъ

появились на восточномъ побережьи Чернаго моря, грабя и опустошая все на своемъ пути. Они достигли Питіунта (теперь Пицунда). Здѣсь они натолкнулись на сильное противодѣйствіе. Самый городъ былъ защищенъ крѣпкою стѣною, а во главѣ гарнизона стоялъ неустрашимый и опытный воинъ Сукцессіанъ, человѣкъ стараго римскаго склада. Всѣ нападенія враговъ были отбиты съ большимъ для нихъ урономъ. Варвары, опасаясь, чтобы не пришли на помощь гарнизоны другихъ крѣпостей, захватили суда и съ большою опасностью возвратились домой.

Спасенные, благодаря храбрости и предусмотрительности Сукцессіана, обитатели побережья Евксинскаго Понта питали надежду, что Скиѣы, уstraшенные поражениемъ при Питіунтѣ, не осмѣлятся снова сдѣлать нападеніе. Но императоръ Валеріанъ отозвалъ доблестнаго защитника Питіунта Сукцессіана въ Антиохію, назначилъ его praefectus praetorio и поручилъ возстановить и устроить Антиохію, разоренную Персами. Едва только извѣстіе объ этомъ дошло до Готовъ, они предприняли на воспорскихъ судахъ новый походъ; но на этотъ разъ они задержали суда и не позволили своимъ провожатымъ уплыть обратно. Послѣ напрасной попытки овладѣть храмомъ Артемиды въ Фазисѣ (близъ нынѣшняго Поти), богатства котораго сильно прельщали ихъ, они снова направились на своихъ судахъ къ Питіунту. На этотъ разъ они очень легко овладѣли укрѣплениемъ. Между тѣмъ наступило лѣто—самое благопріятное время для мореплаванія. Готы рѣшили продолжить свой набѣгъ. Для этого они имѣли достаточно судовъ, а изъ многочисленныхъ плѣнниковъ они выбрали самыхъ искусныхъ гребцами и поплыли къ Трапезунду, на каппадокійскомъ берегу Понта. Городъ былъ богатый и съ многочисленнымъ населениемъ; со времени Адріана онъ сдѣлался центромъ мѣстнаго управленія, имѣлъ хорошо устроенную гавань, былъ окруженъ двойнымъ

III вѣка: см. у В. Г. Васильевского, Житіе Іоанна Готскаго, въ „Трудахъ В. Г. Васильевского“. Т. II, вып. 2. Спб. 1912. Издан. Императ. Академіи Наукъ, стр. 352, а также у В. В. Латышева. Повѣсть, стр. 119.

кольцомъ стѣнъ и сильно укрѣпленъ. Онъ охранялся гарнизономъ, значительнымъ по числу, но крайне распущеннымъ и безпечнымъ. Жители окрестностей, напуганные приближеніемъ варваровъ, бѣжали въ крѣпость, захвативъ съ собою все цѣнное. Гарнизонъ, увѣренный въ несокрушимости стѣнъ, не допускалъ и мысли, чтобы варвары могли взять городъ, и обнаружилъ преступную небрежность, не установивъ даже надлежащаго наблюденія за осаждавшими. Пользуясь этимъ, враги ночью стащили къ стѣнамъ заготовленные раньше бревна, взошли на беззащитныя стѣны и незамѣтно небольшими отрядами проникли въ городъ. Гарнизонъ былъ объятъ ужасомъ; часть его бѣжала въ противоположныя ворота, прочіе были избиты. Тяжелая участь постигла и многочисленное населеніе города. Множество плѣнныхъ и всякаго рода сокровища достались въ добычу варварамъ. Храмы и другія богатые зданія были разрушены, и ихъ развалины долго напоминали о страшномъ нашествіи. Не встрѣчая сопротивленія, варвары прошли почти весь Понтъ, грабя, умерщвляя и опустошая. Можно думать, что главный потокъ этого разрушительнаго нашествія направлялся по красивымъ, плодороднымъ и густо населеннымъ долинамъ рѣки Лика. До Неокесаріи, какъ можно заключить изъ посланія св. Григорія, враги не дошли. Затѣмъ, они такъ же быстро, какъ и появились, возвратились на своихъ корабляхъ домой, увозя громадное число плѣнниковъ и богатую добычу.

Таковы подробности нашествія варваровъ на Понтъ. Съ нимъ обычно и отождествляютъ то нашествіе Ворадовъ и Готовъ, которое послужило поводомъ для „Каноническаго посланія“ св. Григорія. Должно, впрочемъ, оговориться, что это нашествіе не было единственнымъ: есть данныя, что и позднѣе—въ 264 г. — Готы были въ Каппадокіи, захватили города и оттуда направили свой путь въ Виѣинію ¹⁾. Однако подробности нашествія, изображеннаго св. Григоріемъ, соединеніе Ворадовъ и Готовъ и вообще большая опредѣленность

¹⁾ См. у В. Г. Васильевского, Житіе Іоанна Готскаго, стр. 256.

въ изложенномъ повѣствованіи Зосимы о набѣгѣ Ворановъ и Готовъ склоняють къ признанію, что именно оно было тѣмъ нашествіемъ, отъ котораго пострадали руководимыя св. Григоріемъ понтійскія церкви. Когда же было это нашествіе?

Дрѣзекъ, на основаніи анализа извѣстій Зосимы о нападѣніяхъ готскихъ племенъ на римскую имперію, настойчиво доказываетъ, что первый—неудачный походъ Ворановъ и Готовъ на восточное побережье Чернаго моря былъ въ 253 г., а слѣдующій, закончившійся взятіемъ Трапезунда и разграбленіемъ Понта, лѣтомъ 254 г.¹⁾ Но другіе изслѣдователи, пользующіеся той же исторіей Зосимы, относятъ послѣдній набѣгъ къ 256²⁾, 257³⁾ и, наконецъ, къ 258 году⁴⁾. Это объясняется тѣмъ, что у Зосимы нѣтъ точныхъ хронологическихъ датъ, и относительно набѣговъ Ворановъ и Готовъ, о которыхъ онъ рассказываетъ, можно только утверждать, что они происходили въ царствованіе Валеріана и его сына и соправителя Галліена. Другихъ основаній для хронологическихъ вычисленій, внѣ исторіи Зосимы, пока не найдено. Поэтому, если вѣрно обычное мнѣніе, что посланіе св. Григорія вызвано послѣдствіями того набѣга Ворановъ и Готовъ, о которомъ сообщается въ исторіи Зосимы, то относительно времени этого нашествия можно только сказать, что оно было въ царствованіе Валеріана (253—260 г.), но не раньше 254 г., такъ какъ за годъ

¹⁾ Der Brief an Diognetos. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocaesarea. Leipzig 1881. S. 186 ff.

²⁾ В. Г. Васильевскій, Житіе Іоанна Готскаго, стрн. 354. Происхожденіе посланія В. Г. Васильевскій относитъ къ 264 г. (стрн. 365).

³⁾ Напр.. Joh. Oberdieck, Die Römerfeindlichen Bewegungen im Orient während der letzten Hälfte des 3 Jahrhunderts nach Christus (254—274), Berlin 1869, и въ зависимости отъ него проф. Ф. Брунъ въ статьѣ: Черноморскіе готы и слѣды ихъ долгаго пребыванія въ Южной Россіи (Записки Императорской Академіи Наукъ. Т. 24, кн. 1. Спб. 1874, стр. 4).

⁴⁾ V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig 1880, S. 15—16.

до нашествія на Понтъ они совершили неудачный набѣгъ на Питіунтъ¹⁾.

Такимъ образомъ, св. Григорію предстояло выполнить трудную пастырскую задачу—осудить и покарать допустившихъ такія тяжкія нарушенія требованій не только христіанской любви и милосердія, но и самаго обычнаго челоувѣколюбія, съ другой же стороны и не оттолкнуть совершенно отъ церкви еще мало культурныхъ понтійцевъ. Епископы понтійскихъ церквей испытывали большое затрудненіе и, какъ показываетъ посланіе, одинъ изъ нихъ (а можетъ быть и нѣсколько) обратился къ основателю понтійской церкви и авторитетному руководителю и истолкователю церковныхъ установленій, св. Григорію Неокесарійскому съ просьбою дать разъясненія и указанія. Св. Григорій отвѣтилъ посланіемъ, которое отправилъ съ Евфросиномъ, можно думать, неокесарійскимъ пресвитеромъ; послѣдній долженъ былъ не только доставить посланіе, но и установить всюду практику неокесарійской церкви и разсудить, отъ кого должно принимать обвиненія и кого отлучать отъ молитвы.

Изъ послѣдующей жизни св. Григорія извѣстенъ фактъ участія его на первомъ антиохійскомъ соборѣ противъ Павла Самосатскаго, бывшемъ въ 264 г.

Евсевій сообщаетъ, что на этотъ соборъ былъ приглашенъ и Діонисій Александрійскій, но, извиняясь старостью и тѣлесною слабостью, онъ отказался отъ личнаго присутствованія и мнѣніе свое объ этомъ вопросѣ представилъ

¹⁾ *Br. Rappoport* (Die Einfälle der Goten in das römische Reich bis auf Constantin, Leipzig 1899, 50—51) устанавливаетъ хронологію вторженія Готовъ по времени перваго взятія Антиохіи Сапоромъ. По свидѣтельству Іоанна Малалы, оно падаетъ между 1 октября 255 и 30 сентября 256 года; если принять во вниманіе упомянутыя при этомъ олимпійскія игры, то завоеваніе Антиохіи было лѣтомъ 256 года. Въ виду этого событія Валеріанъ отправился на востокъ; послѣ возвращенія Антиохіи, которое нужно полагать весною 257 года, онъ призвалъ Сукцессіана изъ Питіунта. По этому расчисленію первое нападеніе Готовъ на Питіунтъ падаетъ на 256 годъ, а второе—на лѣто 257 года. Въ такомъ случаѣ и посланіе св. Григорія должно быть написано въ томъ же 257 году.

письменно. „Прочіе же пастыри церквей со всѣхъ сторонъ устремились на Павла и поспѣшно собрались въ Антиохіи. Изъ нихъ наиболѣе знамениты были: епископъ Кесаріи Каппадокійской Фирмиліанъ, *пастыри понтійскихъ епархій—братья Григорій и Аѳинодоръ*, потомъ тарсійской епархіи Еленъ и иконійской—Никомась“ и т. д.¹⁾ Блаж. Теодоритъ ставитъ св. Григорія на первомъ мѣстѣ: „изъ собравшихся,—пишетъ онъ,—первенствовали—*Григорій великій*, знаменитый, совершившій ради обитающей въ немъ благодати Духа всѣми воспѣваемыя чудотворенія, и Аѳинодоръ, братъ его, и Фирмиліанъ, епископъ Кесаріи Каппадокійской, мужъ славный, обладающій тѣмъ и другимъ знаніемъ—и вѣшнимъ и божественнымъ“ и т. д.²⁾

Ясно, что на этомъ соборѣ св. Григорій занималъ видное мѣсто, и, можно думать, это обусловливалось и высокимъ образованіемъ его, и широко извѣстною плодотворною дѣятельностью, и положеніемъ въ качествѣ митрополита церквей своего округа. Но для насъ было бы весьма важно выяснитъ, чѣмъ вызвано было его присутствіе на этомъ соборѣ, направленномъ противъ еретика Павла Самосатскаго? Естественнѣе всего было бы предположить, что понтійскіе пастыри поспѣшили въ Антиохію потому, что ересь успѣла проникнуть и въ Понтъ; однако мы не можемъ утверждать этого по совершенному отсутствію какихъ либо данныхъ. Не исключена, конечно, возможность, что опасное религиозное движеніе въ Антиохіи нашло отзвукъ и въ Понтѣ. Но св. Григорій могъ быть освѣдомленъ о немъ тѣмъ же способомъ, какъ и Діонисій Александрійскій, Фирмиліанъ Кесаріе-Каппадокійскій и др., и, постигая сущность новой ереси, а также ясно представляя пагубныя для подлинно-христіанскаго религиознаго сознанія послѣдствія ея распространенія, поспѣшилъ на этотъ соборъ, который, впрочемъ, не вынесъ опредѣленнаго осужденія Павлу Самосат-

¹⁾ Церк. ист. VII. 28.

²⁾ Haereticarum fabularum compendium, II, 8; Migne, PGr., t. 83, col. 393—396.

скому¹⁾; однако изъ общенія съ виднѣйшими епископами, собравшимися въ Антиохіи, онъ, несомнѣнно, еще болѣе точно узналъ сущность этой ереси и ея отношеніе къ православному исповѣданію. Присутствіе св. Григорія на антиохійскомъ соборѣ, не давая матеріала для сужденія о состояніи его церкви, вноситъ новую черту въ характеристику неокесарійскаго святителя: онъ чутко прислушивался ко всякимъ религіознымъ движеніямъ и живо откликался на нихъ, какъ ради огражденія чистоты обще-церковнаго ученія, такъ и соблюденія въ ней своихъ пасомыхъ. И св. Василій, очевидно, въ этой сторонѣ дѣятельности св. Григорія имѣлъ основаніе, когда писалъ къ неокесарійской церкви: „васъ не касалось обуреваніе еретическихъ вѣтровъ, которое доводило измѣнчивыя души до крушенія и потопленія. И да не коснется оно васъ когда либо, о Владыко всяческихъ, на самое долгое время даровавшій благодать безмятежія служителю Твоему Григорію, который первоначально водрузилъ основаніе этой церкви“²⁾.

Въ 268 г. былъ „послѣдній“ антиохійскій соборъ по дѣлу Павла Самосатскаго. Евсевій не перечисляетъ участниковъ этого собора, но за то даетъ списокъ епископовъ, подписавшихъ соборное посланіе³⁾. Среди нихъ нѣтъ имени св. Григорія Неокесарійскаго. Допускать, что здѣсь онъ разумѣется подъ именемъ Θεодора,⁴⁾ нѣтъ основаній, такъ какъ, во первыхъ, у того же Евсевія онъ раньше названъ Григоріемъ, и непонятно, почему здѣсь ему было бы усвоено другое имя; во вторыхъ, вопреки прежнему причисленію св. Григорія къ знаменитымъ, въ числѣ епископовъ, подписавшихъ посланіе, Θεодоръ названъ на послѣднемъ мѣстѣ. Но изъ того, что св. Григорій не былъ на соборѣ, не слѣдуетъ, что онъ умеръ до этого собора. Этотъ обычный вы-

1) Подробности объ антиохійскихъ соборахъ см. у. *А. И. Покровскаго*, *Соборы древней церкви эпохи первыхъ трехъ вѣковъ. Историко-каноническое изслѣдованіе*. Сергіевъ Посадъ 1915, стр. 651—694.

2) *Ис.* 28: Migne, PG., t. 32, col. 305; русск. перев., ч. 6, стр. 71.

3) *Церк. ист.* VII, 30.

4) *V. Ryssel*, *Gregorius Thaumaturgus*, S. 17.

водъ, повидимому, имѣть свое основаніе въ томъ, что другой знаменитый участникъ перваго антиохійскаго собора Фирмилианъ, епископъ Кесаріи Каппадокійской, не присутствовалъ на послѣднемъ соборѣ дѣйствительно потому, что умеръ въ Тарсѣ, по пути въ Антиохію ¹⁾. Однако по отношенію къ св. Григорію возможность такого заключенія, не имѣющаго за себя документальныхъ доказательствъ, осложняется еще тѣмъ, что на послѣднемъ соборѣ не присутствовали и братъ св. Григорія—Аѣинодоръ. Нужно ли предполагать смерть обоихъ братьевъ въ промежуткѣ между соборами 264 и 268 гг.? Можетъ быть, какія нибудь мѣстныя дѣла задержали ихъ обоихъ въ Понтѣ.

Свидѣла полагаетъ смерть Григорія въ царствованіе Аврелиана, и хотя его сообщеніе не можетъ имѣть важнаго значенія, такъ какъ онъ въ извѣстіи о св. Григоріи вообще не самостоятеленъ, однако и нѣтъ основаній оспаривать это извѣстіе. Можно, такимъ образомъ, думать, что св. Григорій умеръ не раньше 270 г.: но, повторяемъ, ничѣмъ не оправдывается определенное датированіе его смерти 270 годомъ. Если рожденіе св. Григорія относится ко времени между 210—215 г., то онъ умеръ въ возрастѣ около 60 лѣтъ.

Св. Григорій, по свидѣтельству Григорія Нисскаго, предугадывалъ свою кончину. Онъ захотѣлъ тщательно изслѣдовать по всей окрестности, не остался ли еще кто либо чуждымъ вѣры, и узналъ, что осталось въ заблужденіи не болѣе семнадцати человекъ. Возведя взоры свои къ Богу, онъ выразилъ скорбь по поводу того, что несовершенна полнота спасаемыхъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и воздалъ благодарность, что онъ оставляетъ своему преемнику по управленію неокесарійскою церковью столько же язычниковъ, сколько самъ нашелъ здѣсь христіанъ. Помолившись, чтобы уже увѣровавшіе преуспѣвали въ совершенствѣ, а не вѣровавшіе обратились, онъ отошелъ отъ жизни человѣческой къ Богу. Св. Григорій завѣщалъ близкимъ къ нему лицамъ не покупать особаго мѣста для его погребенія, потому что, не имѣя

¹⁾ *Евсевій*, Церк. ист. VII, 30.

никакой собственности и проводя жизнь въ чужихъ домахъ, онъ хотѣлъ и послѣ смерти быть „присельникомъ“ чужой могилы ¹⁾).

Руфинъ называетъ св. Григорія мученикомъ (martyr); то же можно выводить и изъ свидѣтельства пято-шестого собора; но ни Григорій Нисскій, ни св. Василій Великій не говорятъ объ его мученичествѣ. Поэтому можно полагать, что онъ, какъ и его старшій современникъ—св. Діонисій Александрійскій, почилъ въ мирѣ.

Лучшую оцѣнку жизни и дѣятельности св. Григорія находимъ у св. Василия Великаго, который и по воспоминаніямъ дѣтства ²⁾, и по своимъ семейнымъ преданіямъ, является наиболѣе достовѣрнымъ свидѣтелемъ. Онъ пишетъ: „гдѣ дадимъ мѣсто Григорію великому и словамъ его? Не съ апостолами ли и пророками? Говорю о мужѣ, который ходилъ въ единомъ съ ними Духѣ, во все время жизни шествовалъ по слѣдамъ святыхъ, во всѣ дни свои тщательно преусиѣвалъ въ евангельскомъ жительствѣ. Такъ о немъ говорю; иначе преобидимъ истину, не сопричисливъ къ приснымъ Божиимъ сію душу, сего мужа, который, подобно какому то свѣтозарному великому свѣтилу, озарялъ Церковь Божію, который при содѣйствіи Духа имѣлъ надъ демонами страшную для нихъ силу, и такую *пріялъ благодать* слова *въ послушаніе вѣры во языцехъ* (Рим. I, 5), что тамъ, гдѣ до него было только семнадцать человѣкъ христіанъ, весь народъ въ городахъ и селахъ научивъ боговѣдѣнію, привелъ Богу. Онъ и рѣчной потокъ, повелѣвъ ему великимъ именемъ Христовымъ, обратилъ назадъ; онъ изсушилъ и озеро, которое любостяжательнымъ братьямъ служило поводомъ къ войнѣ. А предсказанія его о будущемъ таковы, что ничѣмъ не ниже онъ прочихъ пророковъ. И, конечно, долго было бы пересказывать всѣ чудеса сего мужа, котораго, по преизбытку дарованій, какія въ немъ явлены по дѣйствію Духа во всякой силѣ въ знаменіяхъ и

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 956; русск. пер., ч. 8, стр. 192—193.

²⁾ Письмо къ неокесарійцамъ, 202 (al. 210): Migne, PGr., t. 32, col. 305; русск. перев., ч. 7, стр. 79—80.

чудесахъ, и сами враги истины называли вторымъ Моисеемъ. Такъ у него во всякомъ словѣ и дѣлѣ, какъ совершавшихся по благодати, просіявалъ какой-то свѣтъ—знакъ небесной силы, невидимо ему сопутствующей. И до нынѣ еще велико къ нему удивленіе туземныхъ жителей, нова и всегда свѣжа въ церквахъ твердо укорененная память о немъ, не увядающая и отъ самаго времени. Поэтому въ тамошней церкви не прибавляли ни дѣйствій, ни слова, ни таинственнаго какого либо знака, сверхъ тѣхъ, какіе онъ оставилъ, а оттого многое изъ совершаемаго у нихъ, при давности своего установленія, кажется недостаточнымъ, потому что преимущественно домостроительствовавшіе въ тѣхъ церквахъ не соглашались принять въ дополненіе что либо изъ пріисканнаго послѣ него¹⁾.

Характеризуя личныя качества, св. Григорія св. Василиій пишетъ неокесарійскимъ клирикамъ²⁾: „эта чистая душа и достойная общенія Духа Святаго избѣгала клятвъ, довольствуясь реченіями: ей и ни по заповѣди Господа, сказавшаго: *Азъ же глаголю вамъ: не клятися всяко* (Матѣ. V, 34). Не позволялъ онъ брату своему сказать: *урода*, боясь угрозы Господней (ст. 22). Ярость, гнѣвъ и горестъ (Ефес. IV, 31) не выходили изъ устъ его; ненавидѣлъ онъ злословія, которое не вводитъ въ царство небесное; зависть, превозношеніе были изгнаны изъ этой нелъстивой души. Не представлялъ онъ къ жертвеннику, не примирившись прежде съ братомъ. Словомъ лживымъ и хитрымъ и придуманнымъ къ чьему либо оклеветанію гнушался онъ, какъ знающій, что ложь отъ діавола, и что погубить Господь вся, глаголющія лжу“ (Псал. 5, 7).

Данныя о личности и жизни св. Григорія, заключающіяся въ благодарственной его рѣчи, въ словѣ св. Григорія Нисскаго и въ приведенныхъ свидѣтельствахъ св. Ва-

¹⁾ О Святомъ Духѣ къ Амфилохію гл. 29, § 74: Migne, PGr., t. 32, col. 206; русск. пер., ч. 3, стр. 281—282.

²⁾ Письмо 199 (al. 207): Migne, PGr., t. 32, col. 765; русск. перев., ч. 7, стр. 76.

силія Великаго, позволяютъ хотя въ нѣкоторой степени начертать живой образъ святаго мужа.

Отъ природы мягкій, склонный съ готовностью подчиняться руководительству другихъ, онъ въ дѣтствѣ находится подъ безраздѣльнымъ вліяніемъ отца и всей обстановки языческаго семейства. По смерти отца, онъ подчиняется желанію матери сдѣлать изъ него ритора, а затѣмъ, подъ вліяніемъ учителя латинскаго языка, обращается къ изученію римскихъ законовъ не столько по убѣжденію въ пользѣ его и по личному расположенію къ этой области знаній, сколько изъ желанія сдѣлать пріятное учителю, и утверждаетъ въ мысли направиться въ Виритъ для усовершенствованія въ юриспруденціи. Обстоятельства сложились такъ, что онъ съ братомъ своимъ Аеннодоромъ оказался въ Кесаріи Палестинской. Здѣсь сразу привлекла его къ себѣ личность Оригена. Онъ чувствовалъ, что здѣсь должны рушиться всѣ его планы относительно дальнѣйшаго характера его образованія; онъ пытается бороться противъ этого, — является даже мысль бѣжать изъ Кесаріи Палестинской; однако вліяніе великаго учителя пересиливаетъ его собственныя желанія и стремленія, и онъ остается въ теченіе пяти лѣтъ подъ его образовательнымъ и воспитательнымъ воздѣйствіемъ: узы дружбы и любви, благоговѣйнаго почитанія высокой нравственной личности Оригена и преклоненія передъ его научнымъ авторитетомъ привязали его настолько, что св. Григорій не могъ и представить себѣ жизни безъ общенія съ Оригеномъ и внѣ той обстановки и настроенія, какія имъ созданы были въ тѣсномъ кругу его учениковъ. Поэтому весь тонъ его прощальной рѣчи, всѣ тѣ выраженія его любви и благоговѣнія къ учителю, вся скорбь при мысли о предстоящей разлукѣ являются непосредственнымъ отображеніемъ переживаемаго имъ тогда состоянія. Здѣсь же въ Кесаріи, къ концу его пребыванія у Оригена, для него вся его предшествующая жизнь, со всѣми ея какъ будто неожиданными поворотами, озарилась яснымъ свѣтомъ съ точки зрѣнія полного убѣжденія въ томъ, что все произошло по волѣ Провидѣнія, направляющаго его къ опредѣленной

цѣли и даваго ему въ руководители святаго ангела, па-сущаго его отъ юности ¹⁾.

То направленіе отъ земного и чувственнаго къ высшему и идеальному, какое воспитывалось Оригеномъ въ своихъ ученикахъ, нашло благопріятную для своего развитія почву въ мягкой, воспріимчивой душѣ св. Григорія и обнаружилось въ немъ на родинѣ, гдѣ онъ, по выраженію Григорія Нисскаго, заботясь о томъ, какъ довести до совершенства душу путемъ добродѣтели, къ этому направилъ всѣ попеченія въ своей жизни и распростился со всѣмъ въ мірѣ, удалился отъ шума площадей и отъ всей вообще городской жизни, въ уединеніи пребывалъ самъ съ собою и чрезъ себя съ Богомъ. Этому новому образу жизни онъ отдается съ такимъ усердіемъ и увлеченіемъ, что энергично противодѣйствуетъ стремленію Федима „дать ему начальствованіе въ церкви“, боясь, „чтобы присоединенныя къ жизни заботы священства, какъ нѣкоторое бремя, не послужили ему препятствіемъ въ любомудріи“. Эта наклонность къ любомудрію сохранялась имъ и въ епископскомъ служеніи. Св. Григорій Нисскій говоритъ, что св. Григорій, призванный для избавленія отъ бѣдствія, причиняемаго рѣкою Ликъ, „опираясь на одинъ жезлъ, совершилъ весь путь, любомудрствуя съ своими спутниками о чаемой горней жизни, чѣмъ всегда по преимуществу занимаясь, прочія дѣла считалъ посторонними въ сравненіи съ этимъ превосходнѣйшимъ занятіемъ“ ²⁾. Объ этой любви св. Григорія къ бесѣдамъ на богословско-философскія темы свидѣтельствуется его трактатъ „Къ Θεопомпу о томъ, подлежитъ ли Богъ страданію, или не подлежитъ“, его „разговоръ съ Эліаномъ“, его посланіе къ Евагрію о Божествѣ и, наконецъ, его „Переложеніе Екклесіаста“, который такъ отвѣчалъ его настроенію въ отношеніи къ міру со всѣми его удовольствіями и славой.

Понтійское преданіе, надежнымъ путемъ дошедшее до св. Василия Великаго, изображаетъ его святителемъ крот-

¹⁾ Благодарств. рѣчь, §§ 40—47.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 929; русск. пер., ч. 8, стр. 166.

кимъ, чуждымъ превозношенія, гнѣва, стремящимся прежде всего въ личной жизни и въ личныхъ отношеніяхъ осуществить заповѣди Христовы. Отсюда естественно вытекало его глубокое нравственное вліяніе на всѣ стороны жизни паствы. Какъ сообщаетъ Григорій Нисскій, „въ спорныхъ житейскихъ дѣлахъ никакого другого судилища не знали выше его, но всякій споръ и всѣ неудоборазрѣшимыя и запутанныя дѣла разрѣшались его совѣтами; отсюда чрезъ его благодатное вліяніе водворились въ городѣ законная справедливость и миръ какъ для всѣхъ вообще, такъ и для cadaго въ частности; много прибыло добра какъ въ частности, такъ и вообще, потому что никакое зло не нарушало взаимнаго согласія“ ¹⁾). Проникнутое любовью сердце умѣло понять и опасность, угрожавшую паствѣ во время жестокаго гоненія, и трудность для многихъ рѣшительно порвать со всѣми своими привычками въ частности въ религіозныхъ обычаяхъ; оно же подсказало и настоящій тонъ обращенія къ ней послѣ обнаружившагося нравственнаго паденія многихъ во время варварскаго нашествія. Тою же снисходительностью проникнуты были и его отношенія къ невѣрующимъ еще язычникамъ, соблазнявшимся нѣкоторыми положеніями христіанскаго ученія: онъ готовъ былъ въ несущественномъ приспособляться къ пониманію и установившимся взглядамъ своихъ оппонентовъ, лишь бы достигнуть согласія въ главномъ.

Миссіонерская дѣятельность св. Григорія увѣнчалась весьма существенными и очевидными результатами. Мы не имѣемъ данныхъ для того, чтобы указать точные предѣлы распространенія христіанства въ Понтѣ при св. Григоріи Чудотворцѣ; но изъ послѣдующихъ отрывочныхъ извѣстій можно заключать, что Полемоновъ Понтъ, по крайней мѣрѣ въ своей западной части, въ отношеніи къ просвѣщенію христіанствомъ сталъ рядомъ съ прежде христіанизированными областями Малоі Азіи; проложенъ былъ путь для проникновенія христіанства и дальше вглубь этой удален-

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 924; русск. пер., ч. 8, стр. 159.

ной отъ культурныхъ центровъ, полудикой страны. Въ 315 г. (или около этого времени) состоялся большой соборъ въ самой Неокесаріи, митрополіи основанной св. Григоріемъ понтіійской церкви, подъ предсѣдательствомъ неокесарійскаго епископа Лонгина. Что къ концу первой четверти IV вѣка христіанство здѣсь было сильно распространено, на это указываетъ и особенная энергія гоненія на христіанъ, воздвигнутаго Ликиніемъ въ частности и въ этой области Понта ¹⁾).

Но успѣхъ просвѣтительной дѣятельности св. Григорія выражался не только въ приобрѣтеніи для христіанства новыхъ массъ и новыхъ областей, а и въ утвержденіи дисциплины и нравственнаго порядка въ странѣ съ столь сильнымъ вліяніемъ лстящаго чувственности и нравственно разлагающаго языческаго культа.

Основатель Неокесарійской церкви, апостолъ понтіійской страны, наложилъ свою печать на всѣ стороны жизни понтіійскихъ христіанъ, которые живо сохраняли твердую память о своемъ просвѣтителѣ еще и во второй половинѣ IV вѣка; данный имъ символъ хранился у нихъ въ собственноручномъ начертаніи,—тайповодствуемая заключеннымъ въ немъ ученіемъ неокесарійская паства пребывала неприкосновенною отъ всякой еретической злобы ²⁾). Въ богослужебной практикѣ, какъ свидѣтельствуешь св. Василій Великій въ вышеприведенныхъ словахъ, неокесарійцы подъ руководствомъ преемствовавшихъ св. Григорію епископовъ, до второй половины IV вѣка „не прибавляли ни дѣйствія, ни слова, ни таинственнаго какого-либо знака сверхъ тѣхъ, какіе онъ оставилъ“, такъ что многія установленія неокесарійской церкви, по сравненію съ другими церквами, являлись устарѣвшими. Чтобы по достоинству оцѣнить все значеніе

¹⁾ Евсевій, Церковн. ист. X, 8.15; Vita Constantini, II, 1.2.

²⁾ Св. Григорій Нисскій въ „Словѣ о жизни св. Григорія Чудотворца“: Migne, PGr., t. 46, col. 912—913; русск. пер., ч. 8, стр. 146—147.

достигнутых св. Григоріемъ результатовъ и затраченную на это энергію, необходимо всегда помнить тѣ культурныя и религіозно-нравственныя условія, среди которыхъ ему приходилось дѣйствовать и которыя такъ рельефно обнаружались при первомъ же подходящемъ случаѣ—нашествіи Ворадовъ и Готовъ.

Источникъ этого успѣха и неотразимаго вліянія св. Григорія, оставившаго столь глубокой слѣдъ въ жизни неокесарійскихъ христіанъ, заключался въ одушевлявшей его вѣрѣ, проникавшей всю его жизнь и дѣятельность, для которой нѣтъ ничего невозможнаго, такъ какъ для нея представляется естественнымъ все то, что съ обычной человѣческой точки зрѣнія кажется превышающимъ данное въ удѣлъ человѣку. Онъ такъ свободно препобѣждалъ всѣ препятствія, встрѣчавшіяся на его миссіонерскомъ поприщѣ, что всѣ соприкасавшіеся съ нимъ видѣли въ немъ постоянного и неизмѣннаго обладателя божественной власти: „такъ у него во всякомъ словѣ и дѣлѣ, какъ совершавшихся по благодати, просіявалъ какой то свѣтъ—знакъ небесной силы, невидимо ему сопутствующей“. Его рѣчи отпечатлѣны были вдохновеніемъ древнихъ пророковъ. Естественно поэтому, что повѣствованія о жизни св. Григорія скоро превратились по преимуществу въ повѣствованія о преизбыткѣ дарованій, „какія явлены въ немъ по дѣйствию Духа во всякой силѣ въ знаменіяхъ и чудесахъ“, и что ему рано усвоено наименование „Чудотворца“ (Θαυματοποιός ¹⁾), которое вмѣстѣ съ

1) Наименованіе св. Григорія Чудотворцемъ—Θαυματοποιός не употребляется ни у Евсевія, ни у Іеронима; нѣтъ его и въ текстѣ похвальнаго слова св. Григорія Нисскаго, гдѣ онъ называется ὁ μέγας, ὁ πᾶντο, ὁ θαυμαστός; но здѣсь уже встрѣчается ἐν τῷ κατὰ τῆς θαυματοποιίας. Въ заглавіи похвальнаго слова уже стоитъ Θαυματοποιός, но заглавіе, конечно, позднѣйшаго происхожденія. У Созомена (Церк. ист. VII, 27) св. Григорій уже называется Чудотворцемъ, какъ обычнымъ для него наименованіемъ; тоже у діакона Либерата, у Факунда Герміанскаго, у Леонтія Византійскаго, въ дѣяніяхъ пято-шестого собора и т. д. Словомъ, можно сказать, что съ V вѣка это наименованіе св. Григорія оказывается распространеннымъ и утвердившимся.

постоянно прилагаемымъ къ нему эпитетомъ „великаго“ (у св. Василя Великаго, Григорія Нисскаго, бл. Теодорита Кирскаго и др., а также въ надписаніяхъ его твореній на сирійскомъ языкѣ) свидѣтельствуютъ о той славѣ, какою увѣнчана была его личность и дѣятельность.

www.tezauriliturgic.ro
Часть Вторая.

Творенія св. Григорія Чудотворца.

www.tezauruliturgic.ro

Общія замѣчанія о литературной дѣятельности св. Григорія
Чудотворца.

Св. Василиій Великій въ посланіи къ неокесарійцамъ, указывая, что въ вѣрѣ онъ наставленъ своею бабкою Макиной, говоритъ, что отъ нея онъ „заучилъ изреченія блаженнѣйшаго Григорія, сохранявшіяся до нея по преемству“ памяти¹⁾. Здѣсь св. Василиій отмѣчаетъ въ дѣятельности св. Григорія ту существенную черту, на которую обратилъ вниманіе и историкъ Сократъ²⁾, свидѣтельствующій, что онъ „словами, а еще больше дѣлами приводилъ къ истинной вѣрѣ язычниковъ“: св. Григорій устно излагалъ свои наставленія, подтверждаемые дѣлами, которыя производили столь сильное впечатлѣніе, что вѣрно сохранялись въ памяти его слушателей и передавались послѣдующимъ поколѣніямъ, и когда необходимо было сослаться на его авторитетъ, то представлялась возможность указать на такія именно, устно сохраняющіяся изреченія. Но это не значитъ, что св. Василиій Великій вовсе не зналъ литературныхъ произведеній св. Григорія: въ одномъ изъ посланій въ Неокесарію онъ упоминаетъ³⁾ объ одномъ его произведеніи—разговорѣ съ Эліаномъ, которое неокесарійскіе савелліане использовали въ интересахъ пропаганды своего ученія. Вообще же должно сказать, что въ вопросѣ о литературной дѣятельности св. Григорія мы наталкиваемся на такое явленіе: съ одной

¹⁾ Письмо 196 (204): Migne, PGr., t. 32, col. 752—753; русск. перев., ч. 7 стр. 67.

²⁾ Церк. ист. IV, 27.

³⁾ Письмо 202 (210): Migne, PGr. t. 32, col. 776; русск. перев., ч. 7, стр. 84.

стороны, его имя и отдѣльныя выраженія изъ его произведеній часто встрѣчаются у позднѣйшихъ писателей, чѣмъ создается впечатлѣнiе, что св. Григорiй относится къ числу тѣхъ отцевъ Церкви, произведенiя которыхъ много читались въ послѣдующее время, и самъ онъ почитался авторитетнымъ свидѣтелемъ церковнаго ученiя; съ другой стороны, мы напрасно бы искали въ древнихъ памятникахъ извѣстiй о широкой литературной дѣятельности св. Григорiя. Евсевiй совершенно не упоминаетъ о ней. Св. Григорiй Нисскiй говоритъ только о символѣ, собственноручный списокъ котораго, сдѣланный св. Григорiемъ, сохранялся въ неокесарiйской церкви ¹⁾. Блаж. Иеронимъ первый даетъ болѣе подробныя свѣдѣнiя о литературныхъ произведенiяхъ св. Григорiя: онъ называетъ благодарственную рѣчь Оригену, переложенiе Екклесiаста и „другiя посланiя“ ²⁾. Руфинъ, дополняя Евсевiя, уже опредѣленно удостовѣряетъ, что св. Григорiй оставилъ *въ маломъ* величайшiе памятники ума и называетъ при этомъ великолѣпно написанное переложенiе Екклесiаста и краткое изложенiе каѳолической вѣры. Позднѣйшiе писатели, а также рукописи, усвоившiе св. Григорiю и безспорно не принадлежащiя ему произведенiя, все таки не могли дать ему сколько нибудь значительнаго литературнаго наслѣдiя. Очевидно, что и въ дѣйствительности литературная дѣятельность св. Григорiя не была обширной,—иначе она нашла бы отраженiе, по крайней мѣрѣ, въ свидѣтельствахъ древнихъ памятниковъ, какъ это случилось съ другими церковными писателями II и III вѣковъ, отъ которыхъ сохранились только немногiя произведенiя.

Обычно незначительный объемъ литературной дѣятельности св. Григорiя объясняютъ тѣмъ, что онъ не питалъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 913; русск. перев., ч. 8. стр. 147.

²⁾ De vir. ill., c. 65: e quibus (т. е. изъ двухъ братьевъ) Theodorus proficiscens Panegyricum *εὐχαριστίας* scripsit Origeni, et convocata grandi frequentia ipso quoque praesente Origene recitavit; qui usque hodie extat. Scripsit et metaphrasin in ecclesiasten, brevem quidem, sed ualde utilem; et aliae hujus vulgo feruntur epistolae (Carl. Alb. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, S. 40—41.

склонности къ литературнымъ трудамъ, и что уже его благодарственная рѣчь Оригену въ нѣсколькихъ мѣстахъ и особенно тамъ, гдѣ онъ прославляетъ Оригена за то, что онъ самымъ важнымъ считалъ проведеніе правильно познаннаго въ жизнь и самъ въ этомъ подавалъ образецъ (§ 126 сл.), показываетъ въ немъ мужа практики, а не ученаго¹⁾. Однако такой взглядъ едва ли можно назвать правильнымъ. Если св. Григорій хвалитъ Оригена за то, что у него наставленія сопровождались, подкрѣплялись и даже предварялись осуществленіемъ ихъ въ жизни самого учителя, то это вызывалось вовсе не склонностями мужа практики, а какъ видно изъ контекста благодарственной рѣчи, тѣмъ, что Оригенъ въ этомъ отношеніи представлялъ прямую противоположность языческимъ философамъ, которые „въ своей философіи не поднимались выше простыхъ рѣчей“ (§ 134; ср. §§ 115—149). Изъ той же благодарственной рѣчи видно, что онъ вовсе не чувствовалъ въ себѣ наклонностей мужа практики: онъ говоритъ, что Оригенъ былъ для него „поистинѣ расмъ, воспроизведеніемъ того великаго рая Божія, въ которомъ не нужно было обрабатывать эту низменную землю и, огрубѣвши, питать тѣло, но только съ радостью и наслажденіемъ умножать стяжанія души, какъ бы цвѣтущія растенія“ (§ 183); онъ скорбитъ о томъ, что его ожидаетъ шумъ и смятеніе вмѣсто мира, и вмѣсто спокойной и благоустроенной жизни—безпорядочная, площади, суды, толпы; что онъ уже не будетъ произносить божественныхъ изреченій, а будетъ говорить о дѣлахъ человѣческихъ (§ 192—193). „О, если бы,—воскликаетъ онъ,—и теперь я могъ пребывать въ спокойствіи и молча учиться“ (§ 186)! Едва-ли это рѣчи мужа практики. И, по прибытіи на родину, онъ скоро оставляетъ практическую дѣятельность и ищетъ уединенія, изъ котораго епископъ Федимъ вывелъ его съ большимъ трудомъ. Кромѣ того, и сохранившіяся его произведенія (напр., переложеніе Экклесіаста и трактатъ къ Теоному)

¹⁾ *P. Koetschau*, Des. Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. XXI.

не говорятъ о томъ, чтобы онъ придавалъ мало значенія, литературнымъ произведеніямъ и не имѣлъ расположенія къ этого рода дѣятельности; а первый его опытъ—рѣчь предъ собраніемъ въ Кесаріи Палестинской—давалъ основаніе ожидать отъ него широкой литературной производительности.

Въ виду этого причину ограниченной литературной дѣятельности св. Григорія необходимо искать въ другомъ—именно въ условіяхъ и обстановкѣ его служенія въ санѣ епископа. Первый епископъ Неокесаріи и просвѣтитель Полемонова Понта долженъ былъ всецѣло отдаться своему миссіонерскому дѣлу, всюду лично насаждать вѣру Христову и организовать въ цѣлой области церковную жизнь; здѣсь настояла необходимость вкоренить и напечатлѣть въ сердцахъ новопросвѣщенныхъ прежде всего основы христіанскаго ученія въ самой сжатой и удобной для запоминанія формѣ, какъ сумму всего того, что преподавалось устно,—отсюда—естественная потребность въ краткомъ изложеніи вѣры, который и данъ былъ св. Григоріемъ. „Обуреваніе еретическихъ вѣтровъ“, видимо, не касалось неокесарійской церкви¹⁾, и съ этой стороны стражу ея не представлялось особенный нужды выступать съ разъясненіями, предостереженіями и опроверженіями. Возможны были и дѣйствительно возникали недоумѣнные вопросы какъ со стороны увѣровавшихъ, особенно по вопросу о св. Троицѣ, такъ и со стороны язычниковъ, для которыхъ проповѣдь о Христѣ распятомъ—Божіей Премудрости и Силѣ—продолжала оставаться безуміемъ. На этотъ случай даровитый ученикъ Оригена располагалъ необходимыми данными изъ области какъ эллинской мудрости, такъ и христіанской науки для разсѣянія сомнѣній (посланіе къ Евагрію, трактатъ къ Теопомпу, къ Татіану о душѣ). Но при всемъ томъ главная задача заключалась въ назиданіи, и если среди благовѣстническихъ трудовъ у понтійскаго апостола оставался досугъ, то онъ посвящалъ или бесѣдамъ съ друзьями о горнемъ, или же письменному освѣщенію вопросовъ христіанской жизни—изображенію идеала

¹⁾ *Св. Василій Великій* въ письмѣ къ неокесарійской церкви (28-е): Migne, PGr., t. 32, col. 305; русск. перев., ч. 6, стр. 71.

христiанскаго мудреца, установившаго правильное отноше-
нiе къ благамъ мiра сего вопреки господствующимъ взгля-
дамъ, имѣющимъ корень въ дiаметрально противополож-
ныхъ воззрѣнiяхъ языческихъ философовъ (переложенiе
Екклесiаста), или же изъясненiю соотвѣтственныхъ мѣстъ
св. Писанiя примѣнительно къ недочетамъ, наблюдаемымъ
въ жизни новообращенныхъ (эксегетическiе фрагменты).
Можно думать, что мужъ, вышедшiй изъ школы Оригена,
такъ много труда отдаваемаго изученiю св. Писанiя, самъ
восхищенный глубокими и вдохновенными толкованiями
своего учителя¹⁾ и получившiй отъ него нарочитое увѣ-
щанiе къ внимательному чтенiю божественныхъ Писанiй,
много удѣлялъ времени чтенiю и изъясненiю св. Писанiя,—
часть этихъ комментарiевъ съ назидательными выводами
была записана, о чемъ свидѣлствуютъ сохранившiеся от-
рывки ихъ. Повседневная жизнь представляла не мало по-
водовъ для наставленiй—въ цѣлыхъ ли бесѣдахъ, или въ
отдѣльныхъ наставленiяхъ, которыя приходилось повторять
часто и которыя отливались въ форму нравственныхъ сенте-
цiй и въ такомъ видѣ запоминались слушателями. Были
и чрезвычайныя обстоятельства въ жизни паствы, которыя
побуждали къ немедленному не только личному воздѣй-
ствию, но и къ письменному закрѣпленiю подлежащихъ авто-
ритетныхъ распоряженiй (каноническое посланiе). Словомъ,
даже среди напряженныхъ и неустанныхъ благовѣстниче-
скихъ трудовъ жизнь предъявляла къ просвѣщенному епи-
скопу требованiе браться за трость.

Такимъ образомъ, обстоятельства, характеръ и условiя
епископской дѣятельности св. Григорiя заключали въ себѣ
извѣстныя побудительныя причины для появленiя его лите-
ратурныхъ трудовъ, и въ то же время естественно ограни-
чивали широкое развитiе ихъ, отвлекая вниманiе къ живой
личной дѣятельности не только въ самой Неокесарiи, но и
во всей прилегающей къ ней области.

Но и самъ св. Григорiй не собиралъ своихъ произве-

¹⁾ Благодарств. рѣчь Оригену, §§ 173—182.

дений, и никто послѣ его смерти не составилъ сборника ихъ, почему они сохранились до нашего времени совершенно случайно, разсѣянные среди твореній другихъ писателей, и при томъ не на оригинальномъ только языкѣ, но и въ переводахъ на другіе языки (сирійскій и армянскій). При такомъ случайномъ характерѣ преданія твореній св. Григорія вполне возможно, что даже несомнѣнно подлинныя его произведенія въ рукописяхъ усвоены другимъ авторамъ и до настоящаго времени еще не возвращены ихъ дѣйстви- тельному собственнику.

Не исключена возможность, что менѣе значительныя произведенія св. Григорія и особенно такія, которыя разсматривали вопросы догматическаго характера, но безъ той точности въ выраженіяхъ, какая требовалась по истеченіи всего полувѣка послѣ его кончины, просто не отвѣчали уже потребностямъ времени и скоро преданы были забвенію; та- ково было, напр., произведеніе, обращенное къ язычнику Эліану, о которомъ упоминаетъ св. Василій Великій, но кото- раго не знаютъ уже Іеронимъ и Руфинъ. Выясненіе подлин- наго объема литературнаго наслѣдія св. Григорія еще не за- кончено, какъ это и фактически подтверждается опубликова- ніями новыхъ произведеній съ его именемъ во второй поло- винѣ XIX вѣка. Этому въ значительной степени препят- ствуетъ и отсутствіе въ древнихъ памятникахъ подробнаго перечисленія всего написаннаго св. Григоріемъ, какъ это, напр., сдѣлано Евсевіемъ относительно произведеній Мели- тона, епископа сардскаго, или св. Іустина Философа. Въ ре- зультатъ получилось, что литературная дѣятельность св. Гри- горія Чудотворца постепенно дѣлалась, такъ сказать, неосы- заемой и сводилась къ чрезвычайно ограниченнымъ размѣ- рамъ, когда уже въ VI вѣкѣ утверждали, неправильно ссы- лаясь на свидѣтельство Григорія Нисскаго, что неизвѣстно ни одного произведенія св. Григорія, кромѣ исповѣданія вѣры, которое онъ получилъ въ видѣніи ¹⁾.

Съ другой стороны, были причины, которыя создавали

¹⁾ Въ сочиненіи (Леонтія Византійскаго?) *De sectis*, Act. VIII, 14: Migne, PGr., t. 86, col. 1256.

возможность появления подъ именемъ св. Григорія произведений, ему не принадлежащихъ. При томъ высокомъ уваженіи и благоговѣйномъ почитаніи, съ какими относились къ личности и дѣятельности великаго понтійскаго святителя, съ точки зрѣнія древнихъ естественно было предполагать, что и литературная дѣятельность его была такъ же широка и цѣнна по своему значенію. То глубокое почитаніе, какое воздавали св. Григорію великіе каппадокійскіе отцы IV вѣка — свв. Василій Великій, Григорій Нисскій и Григорій Богословъ, изъ которыхъ первыхъ два стояли въ особенно близкихъ отношеніяхъ къ св. Григорію и по своему происхожденію изъ Неокесаріи, и по своей связи съ бабкой Макриной, ученицей св. Григорія, еще болѣе возвысило значеніе личности св. Григорія въ послѣдующихъ поколѣніяхъ: въ немъ видѣли опору православія для своего времени, а въ его литературныхъ произведеніяхъ — источникъ, изъ котораго почерпали свое чистое ученіе даже такіе столпы православія, какъ каппадокійскіе отцы. Отсюда естественно, что во всѣхъ случаяхъ, гдѣ требовалось сослаться на авторитетныхъ свидѣтелей прежняго времени, часто стали упоминать и имя св. Григорія Чудотворца. Однако это уваженіе сопровождалось и неблагоприятными слѣдствіями. Св. Василій Великій, жаловался на неокесарійскихъ савелліанъ, которые ссылались на слова изъ произведенія св. Григорія и его авторитетомъ хотѣли прикрыть свои заблужденія. Но случилось и еще худшее: еретики распространили подъ именемъ св. Григорія произведеніе, которое должно было сохранить и провести въ массы ихъ собственныя воззрѣнія; этой поддѣлки нѣкоторое время не могли раскрыть даже и православные писатели, введенные въ заблужденіе его надписаніемъ, и видѣли въ немъ произведеніе авторитетнаго учителя Церкви до-никейской эпохи. Удивительнѣе всего то, что въ послѣдующее время встрѣчается особенно много ссылокъ именно на подложныя произведенія.

Въ настоящее время съ именемъ св. Григорія Чудотворца извѣстны слѣдующія творенія: а) Благодарственная

рѣчь его Оригену, б) Краткое изложеніе вѣры, в) Каноническое посланіе, г) Переложеніе Екклесіаста, д) Къ Теопмпу о возможности и невозможности страданій для Бога, е) Къ Филагрію о единосущи (къ Евагрію монаху о Божествѣ), ж) Къ Татіану краткое слово о душѣ, з) Двѣнадцать главъ о вѣрѣ, и) Ἡ κατὰ μέρος πίστις, і) одиннадцать бесѣдъ: 1—3) на Благовѣщеніе Пресвятой Дѣвы Маріи, 4) на Богоявленіе, 5) на всѣхъ святыхъ, 6) на Рождество Христово, 7) Слово о воплощеніи Бога Слова, 8) Похвала Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи, 9) Похвальное слово Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи, 10) Похвальное слово въ честь первомученика и діакона Стефана, 11) Бесѣда въ честь Пресвятой Богородицы Приснодѣвы; к) рядъ фрагментовъ его твореній, л) и заклиательныя молитвы.

Какъ сказано было, нѣтъ рукописныхъ сборниковъ твореній св. Григорія; поэтому и въ разновременно выходящія печатныя изданія его твореній попадало только то, что въ данное время извѣстно было подъ его именемъ. Первымъ изданіемъ твореній св. Григорія было Gerh. Vossii, S. Gregorii, episcopi Neocaesarensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia. Moguntiae 1604. 4^o. Здѣсь помѣщены сначала elogia et testimonia о св. Григоріи (р. 1—10), затѣмъ—изложеніе вѣры (р. 11—14), ἡ κατὰ μέρος πίστις—только въ латинскомъ переводѣ—(р. 15—28), двѣнадцать главъ о вѣрѣ (р. 29—45), первыя четыре бесѣды (р. 50—117), каноническое посланіе (р. 118—134), къ Татіану о душѣ (р. 135—148), переложеніе Екклесіаста—только въ латинскомъ переводѣ—(р. 149—158), благодарственная рѣчь Оригену (р. 169—233), житіе Св. Григорія, написанное Григоріемъ Нисскимъ (р. 284—327); за текстомъ cadaго произведенія помѣщаются пояснительныя примѣчанія. Слѣдующее, улучшенное изданіе представляетъ Frontonis Ducaeи, SS. PP. Gregorii Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii Seleuciaе Isauriae episcopi opera omnia graeco-latina. Paris 1622 in folio. Здѣсь напечатаны: изложеніе вѣры (р. 1), двѣнадцать главъ о вѣрѣ (р. 2—9), четыре бесѣды (р. 9—37), каноническое посланіе (р. 37—41), трактатъ о душѣ (р. 42—47), благодар-

ственная рѣчь Оригену (р. 48—77), переложение Екклесиаста (р. 77—96), ἡ κατὰ μέρος πίστις—только въ латинскомъ переводѣ—(р. 97—102); въ приложеніи присоединены: примѣчанія Gerh. Vossii (р. 103—129), Iacobi Billii scholia in Metaphrasin (р. 119—121), Frontonis Ducaeî notae (р. 121—124). Въ изданіи P. Gallandii, Bibliotheca Veterum Patrum, Venet. 1766—1767. Т. III, напечатаны только тѣ творения, которыя признавались подлинными, а именно: изложение вѣры (р. 385—386), переложение Екклесиаста (р. 387—400), каноническое посланіе съ комментаріями Зонары и Вальсамона (р. 401—412), благодарственная рѣчь Оригену (р. 413—435) и въ связи съ нею письмо Оригена къ св. Григорію (р. 436—438) и, наконецъ, житіе св. Григорія, написанное Григоріемъ Нисскимъ (р. 439—469).

Изданіе P. Gallandii положено въ основу изданія Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. X, col. 963—1232. Вначалѣ здѣсь перепечатаны изъ P. Gallandii—Notitia historico-critica (col. 963—972), затѣмъ приведены veterum testimonia (col. 973—982), далѣе слѣдуютъ: изложение вѣры (изъ изд. Gallandii)—col. 983—988, переложение Екклесиаста (изъ изд. Gallandii)—col. 987—1018, каноническое посланіе (изъ изд. Gallandii)—col. 1019—1048, благодарственная рѣчь Оригену (изъ изд. Gallandii)—col. 1049—1104, ἡ κατὰ μέρος πίστις (греческій текстъ изъ Mai, Script. vet. t. VII; латинскій переводъ изъ изданія Gerh. Vossii)—col. 1103—1124, фрагментъ изъ того же произведенія (взятый изъ того же изданія Mai)—col. 1123—1124, фрагментъ изъ бесѣды св. Григорія о Троицѣ (взятъ изъ изд. Mai, Spicilegium Romanum, t. III)—col. 1124—1126, двѣнадцать главъ о вѣрѣ (изъ Opera Gretseri, t. XV)—col. 1127—1136, трактатъ о душѣ (изъ изд. Gerh. Vossii)—col. 1137—1146, четыре бесѣды—три на Благовѣщеніе и одна на Богоявленіе (изъ изд. Gerh. Vossii)—col. 1145—1189, фрагментъ изъ комментарія на Евангеліе Матѳея (изъ издан. Gallandii)—col. 1189—1190, бесѣда на всѣхъ святыхъ (изъ издан. Al. Mingarelli)—col. 1191—1206; наконецъ, сюда же внесена относящаяся къ св. Григорію Чудотворцу часть изъ Leonis

Allatii Diatriba de Theodori et eorum scriptis (взято у А. Mai, Bibliotheca nova, t. VI)—col. 1205—1232.

Открытыя во второй половинѣ XIX вѣка произведенія и фрагменты св. Григорія въ сирійскомъ и армянскомъ переводахъ и отчасти въ греческомъ оригиналѣ напечатаны у Joh. Bapt. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, t. 3, p. 589—595,—здѣсь помѣщены фрагменты—на Іов. III (p. 589—591) и на Іерем. IX, 8—26 (p. 591—595), и t. 4, p. 81—169 (сирійскій и армянскій тексты) и 345—412 (латинскій переводъ); здѣсь помѣщены: символъ (p. 345—346), ἡ χριστιανική πίστις (p. 346—356), двѣнадцать главъ о вѣрѣ (p. 357—360), къ Филагрію о единосущи (p. 360—363), къ Θεοπομπῳ (p. 363—376), фрагменты изъ трактата о воскресеніи (p. 376—377) и десять бесѣдъ, отчасти извѣстныхъ въ греческомъ оригиналѣ, отчасти напечатанныхъ здѣсь въ первый разъ.

По возможности все напечатанное подъ именемъ св. Григорія собрано въ переводѣ на русскій языкъ въ изданіи: „Творенія святаго Григорія Чудотворца“. Перевелъ профессоръ Николай Сагарда. Петроградъ 1916. Стр. V+211.

Неопредѣленность и невыясненность объема литературнаго наслѣдія св. Григорія Чудотворца ставитъ предъ изслѣдователемъ его твореній задачу возможно тщательнѣе разсмотрѣть каждое изъ произведеній, носящихъ его имя, чтобы опредѣлить дѣйствительный составъ того, что было написано неокесарійскимъ святителемъ.

Благодарственная рѣчь Оригену.

Св. Григорій, закончивши свое образованіе у Оригена и намѣреваясь отправиться на родину, при прощаніи съ своимъ учителемъ, въ большомъ собраніи друзей и учениковъ Оригена и въ присутствіи его самого, произнесъ торжественную рѣчь, которая имѣетъ чрезвычайную историческую цѣнность. Блаж. Іеронимъ, который даетъ первое извѣстное намъ свидѣтельство объ этой рѣчи, говоритъ, что Теодоръ (т. е. св. Григорій) написалъ Оригену „панегирикъ благодарности“ (панегυricum εὐχαριστίας), который сохранился до его времени ¹⁾; а историкъ Сократъ указываетъ и тотъ путь, какимъ она дошла до насъ,—онъ пишетъ, что о св. Григоріи упоминаетъ и мученикъ Памфилъ въ книгахъ, написанныхъ имъ въ защиту Оригена, гдѣ приложена также прощальная рѣчь Григорія съ Оригеномъ ²⁾. Рѣчь св. Григорія предназначена была исключительно для Оригена, и потому можно думать, что св. Григорій, по произнесеніи ея, оригиналъ ея вручилъ своему учителю, самъ не принимая мѣръ къ ея обнародованію. Она и сохранялась среди рукописей Оригена. Когда Памфилъ и Евсевій писали въ защиту Оригена отъ тѣхъ обвиненій его въ неправославіи, какія

¹⁾ De vir. ill. c. 65.

²⁾ Церк. ист. IV, 27: μέμνηται δὲ αὐτοῦ (т. е. Γρηγορίου) καὶ Πάμφιλος ὁ μάρτυρ ἐν τοῖς περὶ Ὁριγένους πονηθείσιν αὐτῷ βιβλίοις, ἐν οἷς καὶ συστατικὸς λόγος Γρηγορίου εἰς Ὁριγένην παράκειται.

раздавались изъ Александріи еще при его жизни и не переставали распространяться и послѣ его смерти, то они не могли не воспользоваться для своей цѣли и найденною у Оригена рѣчью св. Григорія, преданнаго его ученика, православіе котораго стояло внѣ всякаго сомнѣнія: св. Григорій говорилъ въ пользу Оригена и своею одушевленною рѣчью, въ которой онъ называлъ Оригена „священнымъ мужемъ“ (§ 63), который по общему мнѣнію — человѣкъ, но для тѣхъ, кто можетъ своимъ взоромъ проникать въ глубины его внутреннихъ качествъ, уже надѣленъ высшими преимуществами, которыя приближаютъ его къ Божеству (§ 10), котораго Самъ Богъ, вѣщавшій чрезъ пророковъ, почтилъ какъ друга и поставилъ истолкователемъ ихъ вѣщаній, который и изъяснялъ св. Писаніе не иначе, какъ въ общеніи съ Божественнымъ Духомъ (§§ 174—181), и своею личностью, вышедши изъ школы Оригена не только не еретикомъ, но великимъ основателемъ церкви въ Понтѣ и хранителемъ православія. Благодарственная рѣчь Оригену, произнесенная такимъ мужемъ и именно уже въ то время, когда онъ былъ осужденъ въ Александріи, должна была служить лучшей апологіей Оригена и свидѣтельствомъ объ его вѣрности правому ученію вѣры. Греческій текстъ апологіи почти совершенно утраченъ, а рѣчь св. Григорія сохранилась, служа защитой для слѣдовавшихъ за нею произведеній Оригена и прежде всего восьми книгъ его противъ Цельса. Отсюда естественно, что текстъ благодарственной рѣчи св. Григорія сохранился въ тѣхъ же рукописяхъ, въ какихъ дошли до насъ и книги противъ Цельса. Эти рукописи изслѣдованы Р. Koetschau въ „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Litteratur“, В. VI, Н. 1, который въ своемъ изданіи благодарственной рѣчи дѣлаетъ изъ этого изслѣдованія специальное примѣненіе къ ея тексту.

Благодарственная рѣчь сохранилась въ слѣдующихъ шести рукописяхъ: 1) Codex Vaticanus, gr. № 396 bombycin., saec. XIII fol. 1a—12b; 2) Codex Parisinus, s. gr. № 616, membrac., a. 1339, fol. 2a—18 b; 3) Codex Venetus Marcianus, gr. № 44, chartac., saec. XV, fol. 1 a—13 b; 4) Codex Pala-

tino—Vaticanus, gr. № 309, chartac., a. 1545, fol. 1 a—18 b—этотъ списокъ положенъ былъ D. Höschel'емъ въ основу изданія имъ благодарственной рѣчи; 5) Codex Oxoniensis Novi Collegii, gr. № 146, chartac., saec. XIV fol. 1 a—13 b; 6) Codex Venetus Marcianus, gr. № 45, chartac., saec. XIV—начало рукописи повреждено, и на fol. 1 a—5 b онъ содержитъ только вторую половину рѣчи, начиная съ § 106 τοῦτο καὶ οὐκ ἀναγκαῖον μάθῃς. Седьмая рукопись, которую Gerh. Vossins положилъ въ основу своего изданія, утрачена. П. Кѣчау удостовѣряетъ, что она не можетъ быть выведена ни отъ одной изъ рукописей, названныхъ подъ №№ 2—6, и полагаетъ, что она, вѣроятно, представляетъ приготовленный для печати списокъ cod. Vaticanus № 386: текстъ editio princeps во всякомъ случаѣ указываетъ на эту именно рукопись, а многочисленныя ошибки и неточности ея нужно отнести на счетъ бѣглой переписки. П. Кѣчау доказываетъ, что №№ 4 и 5 представляютъ списки № 3, а №№ 2 и 3 являются списками № 1. Такимъ образомъ, для текста благодарственной рѣчи св. Григорія (какъ и для текста книгъ противъ Цельса) основною остается единственная рукопись—Codex Vaticanus № 386, который, какъ прототипъ всѣхъ наличныхъ списковъ и положенъ П. Кѣчау въ основу его изданія благодарственной рѣчи¹⁾.

Кромѣ названныхъ уже изданій, въ которыхъ напечатаны всѣ творенія св. Григорія, благодарственная рѣчь печаталась и отдѣльно отъ нихъ, большею частью вмѣстѣ съ произведеніями Оригена. Таковы изданія: 1) D. Hoeschel'я въ качествѣ приложенія къ editio princeps книгъ противъ Цельса (Ausburg 1605), перепечатано въ Антверпенѣ въ 1613 г., 2) превосходное изданіе J. A. Bengel'я (Stuttgart 1722), которое содержитъ лучший текстъ, перепечатанный затѣмъ у Gallandi и Migne,—особенно цѣнною считается въ немъ разстановка знаковъ препинанія; 3) въ приложеніи къ „Origenis opera omnia“, vol. IV, Parisiis 1759, изд. de la Rue;

¹⁾ Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. XXXI—XXXV.

4) перепечатка предыдущаго изданія у Lomatzsch'a въ „Origenis opera omnia“, tom XXV, Berolini 1848 и 5) *P. Koettchau*, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos (въ Sammlung ausgewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellschriften, herausgeb. von Prof G. Krüger, H. 2, Freiburg in Br. und Leipzig 1894. Текстъ въ немъ основывается на cod. Vaticanus, № 386, къ которому П. Кёчау, по его собственнымъ словамъ, примыкаетъ насколько возможно тѣсно и безъ принудительныхъ основаній не измѣняетъ его даже въ мелочахъ. По практическимъ соображеніямъ счетъ главъ онъ удержалъ тотъ, какой принять у Мипя, а счетъ параграфовъ взялъ у Бенгеля, причемъ раздѣлилъ текстъ на многочисленныя отдѣлы (абзацы); по примѣру Бенгеля на разстановку знаковъ препинанія обращено возможно большее вниманіе; для облегченія пониманія длинныхъ періодовъ введены круглыя скобы. Въ аппаратѣ приведены даже малѣйшія уклоненія отъ текста Codicis Vaticani ¹⁾. Не смотря на рѣзкую критику *A. Brinkmann'a* ²⁾, изданіе П. Кёчау признается лучшимъ изъ существующихъ.

Рѣчь св. Григорія обычно называется: Τὸ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ εἰς ὀριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος. Это заглавіе несомнѣнно не первоначальнаго происхожденія. Во всякомъ случаѣ обозначеніе рѣчи чрезъ πανηγυρικὸς не засвидѣтельствовано рукописями и появляется въ первый разъ только въ изданіи Gerh. Vossii, который, вѣроятно, самъ и ввелъ его или на основаніи самой рѣчи (§ 3 πανηγυρικὸς λόγους) или же, скорѣе, на основаніи словъ блаж. Іеронима: *panegyricum εὐχαριστίας scripit Origeni* ³⁾. Самъ св. Григорій называетъ свою рѣчь λόγος χαριστήριος (§§ 31 и 40); почему и мы называемъ ее „благодарственной рѣчью“. Рукописное заглавіе рѣчи—λόγος προσφωνητικὸς. Въ дѣйствительности

¹⁾ Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, S. XXXI—XXXV.

²⁾ Въ „Rheinisches Museum für Philologie“, Bd. 65 (1901), H. 1 S. 60—76.

³⁾ De vir. ill. c. 65.

рѣчь св. Григорія не можетъ быть названа панегирикомъ: она является только выраженіемъ искренней благодарности глубоко признательнаго ученика за полученное наученіе. Въ ней нѣтъ преувеличенныхъ похвалъ и чрезмѣрнаго прославленія Оригена,—она даетъ только истинное изображеніе того, что переживалъ и чувствовалъ св. Григорій. Въ этомъ отношеніи весьма характерными являются слѣдующія слова св. Григорія: „онъ (т. е. Оригенъ) старался явить себя такимъ, какимъ въ своихъ рѣчахъ изображалъ того, кто намѣренъ жить надлежащимъ образомъ, и предлагалъ,—я охотно сказалъ бы,—образецъ мудраго. Но такъ какъ моя рѣчь въ началѣ обѣщала истину, а не прикрасы, то я еще не называю его образцомъ мудреца; хотя, если бы я захотѣлъ сказать, что онъ мудрецъ, то это было бы истиннымъ; но теперь я оставляю это. Такимъ образомъ (я хочу назвать его) не образцомъ въ точномъ смыслѣ слова, но мужемъ, который въ высшей степени желаетъ сдѣлаться подобнымъ ему и стремится къ этому со всѣмъ усердіемъ и готовностью и, если можно сказать, выше силъ человѣческихъ“ (§§ 135—136). Правда нѣкоторыя выраженія могутъ показаться слишкомъ сильными, но они несомнѣнно объясняются тѣмъ глубокимъ почитаніемъ и восхищеніемъ, какое вызвалъ въ преданномъ ученикѣ знаменитый учитель, слова котораго разносились почти по всему современному христіанскому міру. Наконецъ, не слѣдуетъ упускать изъ вида и того, что рѣчь св. Григорія—ораторское произведеніе, составленное согласно съ научными требованіями ораторскаго искусства.

Содержаніе благодарственной рѣчи св. Григорія въ значительной степени использовано нами въ первой части (гл. III); здѣсь мы считаемъ необходимымъ обратить преимущественное вниманіе на ея построеніе.

Во введеніи св. Григорій говоритъ, что онъ собственно долженъ былъ бы молчать, во-первыхъ, потому, что онъ, можетъ быть, и отъ природы слишкомъ мало способенъ заниматься прекрасными рѣчами—этимъ пріятнымъ и поистинѣ эллинскимъ дѣломъ; во-вторыхъ, онъ не навукъ и неиску-

сенъ въ рѣчахъ, составленныхъ по стройному плану, льющихся какъ бы въ неудержимомъ потокѣ, изъ со вкусомъ выбранныхъ, превосходныхъ выраженій; тѣмъ болѣе, что уже восемь лѣтъ онъ и самъ не произносилъ рѣчей и не слышалъ другихъ ораторовъ,—тѣ мужи, съ которыми онъ имѣлъ общеніе и которые съ любовію занимались прекрасной философіей, прилагали мало заботы къ красотѣ рѣчи, полагая, что благозвучіе должно стоять на второмъ мѣстѣ, а что прежде всего необходимо съ точностью изслѣдовать и выразить самую сущность вещей. Если размышленію и изслѣдованію благопріятствуетъ и содѣйствуетъ молчаніе, то краснорѣчія и благозвучія въ словѣ можно достигнуть только рѣчами и непрерывнымъ упражненіемъ въ нихъ. Его занятіямъ ораторскимъ искусствомъ мѣшало и изученіе законовъ, по которымъ направляются дѣла всѣхъ состоящихъ подъ властью римлянъ и которые не могутъ быть изучены безъ тяжелаго труда: сами по себѣ мудрые, точные и достойные удивленія, они написаны на языкѣ римлянъ, который величественъ и сообразенъ съ царскою властью, но для св. Григорія представлялъ и свои трудности.

Сильные въ словѣ ораторы, подобно опытнымъ живописцамъ, располагающимъ богатствомъ красокъ, могутъ писать разнообразныя и красивыя картины, „но я, — говоритъ св. Григорій,—подобно бѣдняку, не располагаю такими разнообразными красками, потому ли, что я никогда и не обладалъ ими, или, можетъ быть, потому, что потерялъ ихъ; [поэтому] по мѣрѣ моихъ силъ я нарисую первообразы чувствъ моей души какъ бы углями только или черепками, т. е. привычными для меня и общеупотребительными словами и изреченіями, изображая ихъ въ выраженіяхъ, которыми я свободно владѣю, и попытаюсь представить начертанія образовъ моей души, если даже и не ясныя и не раскрашенныя, то, по крайней мѣрѣ, въ наброскахъ углемъ“. Однако, онъ не отказывается отъ изящества рѣчи, но обѣщаетъ съ удовольствіемъ принять, если ему встрѣтится чтонибудь благообразное и благозвучное, и даже искать такихъ выраженій (§§ 1—8).

Третье обстоятельство, которое удерживаетъ св. Григорія отъ свободной рѣчи и даже предписываетъ ему молчаніе—это самый предметъ, о которомъ онъ намѣренъ говорить: онъ имѣетъ въ виду мужа, который по внѣшнему виду и по общему мнѣнію—человѣкъ, но для тѣхъ, кто можетъ проникать въ глубины его внутреннихъ качествъ, онъ надѣленъ высшими преимуществами, которыя приближаютъ его къ Божеству (§§ 9—10).

Св. Григорій не намѣренъ восхвалять происхожденія и воспитанія, тѣлесной силы и красоты Оригена,—все это предметы, не имѣющіе продолжительнаго и устойчиваго значенія,—и держать рѣчь о нихъ было бы безцѣльно и легкомысленно. Впрочемъ, если бы ему пришлось говорить о такихъ предметахъ, то онъ безъ замѣшательства сказалъ бы соотвѣтственно съ ихъ достоинствомъ. Но теперь онъ хочетъ напомнить только о томъ, что у Оригена самое богородное, и что въ немъ родственно съ Богомъ, и принести благодареніе Богу за то, что ему даровано встрѣтиться съ столь великимъ мужемъ вопреки всякому человѣческому ожиданію, какъ другихъ, такъ и его собственному (§§ 11—13).

Въ виду такой цѣли благоразумно и безопасно было бы уклониться и молчать, чтобы подъ предлогомъ благодарности не сказать о возвышенныхъ и священныхъ предметахъ чего нибудь недостойнаго и не нанести ущерба истинѣ у тѣхъ, кто повѣритъ, что такъ и въ дѣйствительности, какъ изображаетъ его слабое слово. Однако достоинства Оригена не могутъ быть ни умалены, ни поруганы, а тѣмъ болѣе не можетъ потерпѣть ущерба отъ его недостойныхъ словъ то божественное въ Оригенѣ, которое пребываетъ непоколебимымъ (§§ 14—15). Можетъ получиться впечатлѣніе дерзости, что онъ съ ничтожнымъ умомъ и средствами, берется говорить о великихъ и во всякомъ случаѣ превосходящихъ его силы дѣлахъ,—въ другомъ мѣстѣ и предъ другими слушателями иначе нельзя было бы и назвать его поступка, какъ дерзкимъ и безразсудно смѣлымъ; но св. Григорій не допустилъ бы дерзости въ присутствіи Оригена.

Онъ рѣшается исполнить мѣру безразсудства и осмѣливается войти неумытыми ногами въ уши, навывкшія слушать божественные и чистые звуки. Онъ хотѣлъ бы, по крайней мѣрѣ, теперь начать быть благоразумнымъ и далѣе не продолжать рѣчи; однако, разъ уже началъ, то онъ проситъ позволенія прежде всего указать причину, которая побудила его придти въ собраніе, — можетъ быть ради нея ему оказано будетъ и снисхожденіе за эту смѣлость (§§ 16—20).

Св. Григорію представляется ужаснымъ и нравственно заторнымъ, получивши благодареніе, даже не попытаться воздать, по крайней мѣрѣ, благодарностью въ словахъ. Если кто не помнитъ благодарній и не приноситъ благодарности виновнику добраго, тотъ — человекъ негодный, неблагодарный и нечестивый, занимаетъ ли онъ высокое положеніе, или низкое: кто занимаетъ высокое положеніе и обладаетъ превосходными душевными силами, тотъ сообразно съ этимъ и благодарность долженъ воздавать большую; но и бѣднымъ людямъ не слѣдуетъ быть безпечными и падать духомъ на томъ основаніи, будто они не могутъ сдѣлать ничего достойнаго, — за мѣрку нужно принимать силу не почитаемаго, а свою собственную, и соотвѣтственно съ своими силами оказывать почести, которыя, можетъ быть будутъ угодны почитаемому, если ихъ принесутъ съ готовностью и съ всецѣло преданнымъ настроеніемъ. Св. Григорій напоминаетъ о бѣдной женщинѣ, которая, по евангельскому повѣствованію, одновременно съ богатыми и сильными людьми, отъ своего богатства жертвовавшими большіе и многоцѣнные дары, принесла самый ничтожный даръ, который однако составлялъ все, что у нея было, и получила удостовѣреніе, что она дала больше всѣхъ. Поэтому и св. Григорій не намѣренъ отступать изъ боязни, что его благодарность не будетъ вполне соотвѣтствовать благодареніямъ, — онъ долженъ отважиться и попытаться оказать почести, если и не надлежащія, то, по крайней мѣрѣ, посильныя для него (§§ 21—30). Итакъ, слово св. Григорія будетъ благодарственнымъ.

Послѣ этого значительнаго введенія, св. Григорій воздаетъ благодареніе прежде всего Богу, Владыкѣ вселенной, отъ Котораго—для насъ всѣ начала благъ. Однако, восхвалить по достоинству Правителя и Виночника вселенной не можетъ ни каждый въ отдѣльности, ни всѣ вмѣстѣ,—даже, если бы и все чистое, собранное въ единомъ духѣ и въ единомъ согласномъ порывѣ, устремилось къ Нему (§§ 31—34). Поэтому ораторъ обращаетъ свои хвалы и пѣсни къ Царю и Хранителю вселенной, къ неисчерпаемому Источнику всяческихъ благъ, который и въ настоящемъ случаѣ восполнить недостающее, Предстателю душъ нашихъ и Спасителю, Перворожденному Его Слову, Создателю и Управителю вселенной. Онъ одинъ только можетъ возсылать постоянныя благодаренія Отцу какъ за Себя Самого, такъ и за всѣхъ. Онъ—истина, сила и мудрость Самого Отца всего, Онъ—въ Немъ и съ Нимъ соединенъ совершенно,—поэтому Онъ одинъ можетъ совершеннѣйшимъ образомъ исполнить всю надлежащую мѣру приличествующей Ему хвалы, а всѣ прочіе могутъ благодарить Отца чрезъ Него—Его Единороднаго, сущаго въ Немъ Бога Слова (§§ 35—39).

Св. Григорій переходитъ къ благодаренію своему ангелу, которому поручено съ дѣтства руководить имъ, воспитывать и опекать: святой ангелъ Божій былъ для св. Григорія добрымъ воспитателемъ и попечителемъ; онъ же, кромѣ всего прочаго, устроилъ такъ, что св. Григорій пришелъ въ соприкосновеніе съ Оригеномъ, который не былъ ни родственникомъ его, ни сосѣдомъ, ни даже единоплеменнымъ: онъ съ истинно божественною и мудрою предусмотрительностью привелъ въ одно мѣсто незнакомыхъ, взаимно чуждыхъ, раздѣленныхъ народами, горами и рѣками, и устроилъ эту спасительную для св. Григорія встрѣчу,—и это онъ предусмотрѣлъ, по данному указанію свыше, отъ самаго его рожденія и дѣтства (§§ 40—47). Вслѣдъ за этимъ св. Григорій сообщаетъ уже раньше изложенныя нами цѣнныя свѣдѣнія о самомъ себѣ, начиная съ дѣтства и до встрѣчи съ Оригеномъ; онъ подчеркиваетъ, какъ за видимою стороною событій изъ его жизни скрыва-

лись истинныя причины, которыя, безъ его вѣдома и участія, направляли его жизненное теченіе къ опредѣленной цѣли—къ общенію съ Оригеномъ и истинному наученію чрезъ Него о Словѣ, которое служило къ его спасенію. Божественный ангелъ, приведши св. Григорія къ Оригену, ввѣрилъ ему дальнѣйшее промышленіе и попеченіе о немъ (§§ 48—72).

Наконецъ, св. Григорій выражаетъ благодарность Оригену, который сумѣлъ возбудить въ немъ любовь къ наукѣ и къ самому учителю. Въ связи съ этимъ онъ подробно изображаетъ, какими способами Оригенъ располагалъ сердца учениковъ къ изученію философіи (§§ 73—92), какъ онъ сократическимъ методомъ испытывалъ наличныя знанія ихъ и подготавлиалъ почву для дальнѣйшаго образованія соотвѣтственно съ своими знаніями (§§ 93—99), чтобы затѣмъ ввести ихъ въ различныя области современной науки. Начиная логикой и діалектикой, онъ переходилъ къ физикѣ въ античномъ смыслѣ слова, со включеніемъ математики и астрономіи (§§ 100—114). Эти науки должны были отчасти служить формальному дисциплинированію ума, отчасти же должны были дать учащимся ясныя свѣдѣнія о важнѣйшихъ предметахъ неба и земли. Все это были подготовительныя науки, за которыми слѣдовали важнѣйшія, составлявшія главную цѣль наученія, и прежде всего этика. Этическое наученіе не ограничивалось только впечатлѣніемъ въ умѣ учениковъ теоретическихъ положеній, но сосредоточивалось преимущественно на практическомъ преобразованіи характера: этика не только должна устранять болѣзни души, но и прививать добродѣтель, и Оригенъ самъ своею жизнью служилъ руководителемъ и примѣромъ къ правильному поведенію, въ противоположность философамъ, которые только предписывали, но сами не выполняли (§§ 115—149). За этикой слѣдовало богословіе, которое состояло, съ одной стороны, въ ознакомленіи съ ученіями древнихъ мыслителей и поэтовъ,—за единственнымъ исключеніемъ безбожниковъ, т. е. главнымъ образомъ эпикурейцевъ, съ другой стороны, въ изъясненіи Св. Писанія (§§ 150—183).

Окидывая взоромъ все время, проведенное въ общеніи съ Оригеномъ, и полученныя отъ этого общенія блага, св. Григорій говоритъ, что здѣсь для него былъ истинный рай наслажденія, истинное веселіе и блаженство. Время было не малое, но оно кажется краткимъ, когда оно приходитъ къ концу. Св. Григорій скорбитъ, что онъ, какъ второй Адамъ, изгоняется изъ этого рая. Въмѣсто того, чтобы теперь говорить рѣчь, когда учитель является слушателемъ, онъ хотѣлъ бы пребывать въ спокойствіи и молча учиться. Онъ возвращается въ землю, изъ которой взять, возвращается къ дольному родству и въ домъ отца, оставляя добрую землю, гдѣ было для него доброе отечество, покидая и домъ истиннаго отца, который остается здѣсь съ истинными своими сыновьями (§§ 184—189). Св. Григорій сравниваетъ себя съ блуднымъ сыномъ,—но, въ противоположность ему, онъ не взялъ даже всего приходящагося на его долю наслѣдства. Его ожидаетъ все печальное: шумъ и смятеніе вмѣсто мира и спокойствія, площади, суды, толпы и роскошь; онъ не будетъ уже произносить божественныхъ изреченій, а станетъ говорить о дѣлахъ человѣческихъ и при томъ о дѣлахъ дурныхъ людей. Въмѣсто отечества его ожидаетъ вражеская страна, въ которой невозможно будетъ воспѣвать священную пѣснь,—напротивъ, остается плакать и стенать, вспоминая то, что было здѣсь (§§ 190—194). Св. Григорій сравниваетъ себя съ іудеями, отведенными въ плѣнъ вавилонскій,—и онъ изгоняется изъ этого города и ведется въ чужую землю; но онъ уходитъ не противъ воли, какъ плѣненный, но даже добровольно, когда можно было бы и остаться. На своемъ пути онъ, можетъ быть, впадетъ въ разбойники и будетъ плѣненъ ими, обнаженъ, покрытъ ранами и брошенъ еле живымъ.

Но зачѣмъ такъ плакать?—спрашиваетъ себя св. Григорій. У него есть Спаситель всѣхъ, Заступникъ и Врачъ всѣхъ впавшихъ въ разбойники,—Слово, неусыпный Хранитель всѣхъ людей. Есть у него и сѣмена, открытыя въ немъ Оригеномъ и полученныя отъ него,—эти сѣмена онъ уноситъ съ собою. Можетъ быть, онъ и вернется къ Ори-

гену и принесть изъ этихъ сѣмянъ плоды и снопы, правда, не совершенные, но какіе посильны будутъ для него при его гражданскихъ занятіяхъ (§§ 195—202).

Въ заключеніи св. Григорій снова обращается къ своей рѣчи и говоритъ, что она была чреамѣрно смѣлою въ присутствіи мужа, предъ которымъ всего менѣе слѣдовало произносить ее; но она была одушевлена наилучшими желаніями и дала нѣкоторое выраженіе его благодарности, и если онъ не сказалъ ничего достойнаго, то, по крайней мѣрѣ, и не промолчалъ совершенно. Она была соединена и со слезами, какъ обычно у расстающихся съ друзьями; но въ ней не было ничего лицемѣрнаго: она во всемъ истинна, съ честнымъ настроеніемъ и чистымъ и искреннимъ намѣреніемъ. Обращаясь къ Оригену, св. Григорій проситъ помолиться и отпустить его. „Пока я былъ здѣсь, ты сохранялъ меня твоими священными наставленіями, и по отшествіи отсюда сохраняй своими молитвами“. Пусть Оригенъ ввѣритъ его Богу, Который и привелъ его къ нему, чтобы Онъ руководилъ его и въ будущемъ. „Помолись за меня,—заканчиваетъ св. Григорій свою рѣчь,—чтобы я получилъ отъ Него и какое нибудь утѣшеніе въ разлукѣ съ тобою, чтобы Онъ послалъ мнѣ добраго провожатаго—сопутствующаго ангела. Проси же и о томъ, чтобы Онъ возвратилъ и снова привелъ къ тебѣ, и это одно только болѣе всего утѣшитъ меня“ (§§ 203—207).

Благодарственная рѣчь св. Григорія, не смотря на заявленіе скромнаго оратора о своей неопытности въ составленіи и произнесеніи рѣчей,—если это не былъ простой ораторскій приѣмъ,—построена по всѣмъ правиламъ ораторскаго искусства и представляетъ выдающееся ораторское произведеніе. Какъ видно изъ обзора содержанія рѣчи, за введеніемъ у св. Григорія слѣдуетъ благодарность, потомъ обоснованіе этой благодарности въ формѣ хвалы (ἑπαινος), которая здѣсь, соотвѣтственно съ обстоятельствами, развивается въ видѣ подробнаго изображенія дѣятельности Оригена, какъ учителя. Образъ рая, подъ которымъ въ заключеніи этой главной части представлена жизнь въ школѣ

Оригена, удачно переводить ко второй, болѣе краткой части, дающей изображеніе того, что ожидаетъ оратора, съ сильнымъ противопоставленіемъ того, что онъ долженъ оставить, и боязливымъ взглядомъ на будущее, при чемъ только воспоминаніе о прошломъ и надежда на возвращеніе и свиданіе можетъ доставить утѣшеніе. Наконецъ, рѣчь переходитъ въ мольбу—*εὐχή*. Этотъ планъ и характеръ рѣчи св. Григорія показываетъ, что она относится къ разряду ораторскихъ произведеній, которыя по теоріи риторики носятъ наименованіе *λόγος συντακτικός* или *συντακτήριος*, т. е. прощальной рѣчи. Сократъ, очевидно, ошибочно называетъ рѣчь св. Григорія *συστατικός λόγος*, такъ какъ возможно только *συστατική ἐπιστολή*—рекомендательное письмо, но не рѣчь,—такое сочетаніе было бы непонятно. Все таки у Сократа можно видѣть отголосокъ правильнаго квалифицированія рѣчи св. Григорія.

Что же касается рукописнаго наименованія *λόγος προσηνητικός*, то подъ этимъ названіемъ какъ риторическая теорія, такъ и практика (Аристиды, Ливанія, Имерія) разумѣютъ исключительно привѣтственную рѣчь и именно обычно рѣчь при полученіи высшей власти или высокой должности ¹⁾. Рѣчь же св. Григорія обнаруживаетъ поразительное согласіе въ существенномъ съ тѣмъ, что риторской теоріей требуется отъ прощальныхъ рѣчей. Интересно сопоставить планъ рѣчи св. Григорія съ тѣмъ построеніемъ прощальной рѣчи, какое рекомендуетъ ритотъ Менандръ (второй половины III вѣка по Р. Хр.) въ параграфѣ *περί συντακτικῶν*. Онъ беретъ для примѣра прощанье съ городомъ. Ораторъ долженъ произнести благодарность городу, изъ котораго онъ уѣзжаетъ, затѣмъ восхвалять его, показывая, что онъ скорбитъ при разлукѣ; послѣ этой первой части онъ долженъ перейти ко второй, въ которой долженъ вспомнить о тѣхъ мѣстахъ, въ которыя онъ отправляется, съ выраженіемъ тревоги о томъ, какъ его примутъ тамъ, и съ увѣреніемъ,

¹⁾ *A. Brinkmann*. Gregors des Thaumaturgos Panegyricus auf Origenes въ „*Rheinisches Museum für Philologie*“, B. 56, H. 1, 1901, S. 59.

что онъ никогда не забудетъ города и остающихся въ немъ друзей; въ заключеніе онъ долженъ молитвенно испросить себѣ добраго пути и благополучнаго возвращенія ¹⁾). Уклоненія отъ этого плана въ рѣчи св. Григорія сами собою вытекаютъ изъ особенностей положенія, къ которому ораторъ съ полнымъ пониманіемъ дѣла сумѣлъ приспособить общія предписанія. Точное знаніе правилъ риторики св. Григорій обнаруживаетъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ полемизируетъ противъ неразумнаго примѣненія риторскихъ шаблоновъ: „я не намѣренъ восхвалять происхожденія и тѣлеснаго воспитанія,—я не рѣшаюсь на это и удерживаюсь вслѣдствіе чрезвычайнаго благоговѣнія предъ нимъ (т. е. Оригеномъ); не буду также восхвалять тѣлесной силы и красоты,—это предметы похвальныхъ рѣчей для юношей, у которыхъ мало заботы о томъ, говорятъ ли о нихъ по достоинству, или нѣтъ,—ибо было бы безцѣльно и легкомысленно о предметахъ, не имѣющихъ продолжительнаго и устойчиваго бытія, но многоразличнымъ образомъ и скоро преходящихъ, держать рѣчь въ возвышенномъ и торжественномъ тонѣ уже въ самомъ вступленіи къ ней (§§ 11—12). „Я не изобрѣтаю себѣ изреченій и словъ и художественныхъ оборотовъ. Даже когда, будучи мальчикомъ, я учился у ритора искусству произнесенія публичныхъ рѣчей, я добровольно не позволялъ себѣ прославлять кого либо и приносить о комъ либо похвальные рѣчи, если это въ чемъ либо не было согласно съ истиной. Поэтому даже и теперь, когда я предположилъ [произнести] похвальную рѣчь, я не думаю, что слѣдуетъ возвышать его просто порицаніемъ другихъ“ (§§ 130—131).

Что св. Григорій занимался ораторскимъ искусствомъ, объ этомъ онъ самъ упоминаетъ нѣсколько разъ (§ 56 и § 130). И независимо отъ этихъ свѣдѣній, рѣчь св. Григорія обнаруживаетъ сильный риторическій колоритъ. Этотъ характеръ рѣчи для нашего вкуса выступаетъ иногда даже

¹⁾ *Rhetores graeci ex recognitione Leon Spenge Lipsiae 1856, p. 430—432.*

слишкомъ сильно; ясно видно, какъ авторъ усердно старается слѣдовать правиламъ своего прежняго учителя краспорѣчія и дать своимъ мыслямъ возможно блестящее выраженіе. Самъ св. Григорій не отрицаетъ того, что онъ старался воспользоваться всѣми украшеніями, какія предоставляла въ его распоряженіе риторика: „если при этомъ,—пишетъ онъ,—мнѣ встрѣтится что нибудь благообразное и благозвучное, я съ удовольствіемъ приму, а если нѣтъ, то поищу такихъ выраженій“ (§ 8).

Въ рѣчи находятся многочисленныя сравненія, заимствованныя частію изъ природы и человѣческой жизни, частію изъ Библии; къ первымъ относятся: болото (§ 166), лѣсъ (§ 167), лабиринтъ (§ 168), земледѣлецъ (§ 93), садовникъ (§ 94), зеркало (§§ 119 и 142), скоть (§ 76), неразумныя животныя (§ 109), звѣри, рыбы, птицы (§ 73), лошади (§ 97), стрѣла (§ 78), искра (§ 83), насажденія (§ 115), шерсть (§ 154), свѣдущій человѣкъ (§ 171), живописцы (§ 8); ко вторымъ: Адамъ (§§ 185 и 187), блудный сынъ (§ 190), вавилонскій плѣнъ (§ 195), Давидъ и Іонаанъ (§ 85), бѣдная вдовица (§ 28), рай (§§ 183 и 184). Одни изъ этихъ сравненій раскрыты подробно, другія—приведены только вскользь, но всѣ выбраны и примѣнены удачно. Къ этому еще нужно присоединить буквальныя и не-буквальныя цитаты изъ Библии (§§ 28, 41, 42, 85, 96, 180, 183, 184, 188, 190, 193, 194, 195, 199), пословицы (напр., въ §§ 18, 74, 159), поэтическія мѣста и выраженія (§ 81: жало дружбы; § 148: золотое лицо добродѣтели).

Рѣчь произнесена св. Григоріемъ непосредственно по окончаніи образованія у Оригена, въ общеніи съ которымъ онъ пробылъ цѣлыхъ пять лѣтъ и который производилъ на него неотразимо сильное впечатлѣніе. Естественнo поэтому, что произведеніе ученика носитъ отпечатокъ духа и образа мыслей учителя. Свящ. Писаніе онъ изъясняетъ и примѣняетъ совершенно въ томъ же духѣ и по тѣмъ же пріемамъ, какъ и Оригенъ. Можно отмѣтить и прямое соприкосновеніе между сужденіями св. Григорія и мыслями Оригена, которыя, очевидно, первый почерпнулъ изъ бесѣдъ съ послѣд-

нимъ. Для примѣра можно привести слѣдующее сравненіе. Св. Григорій пишетъ (§§ 162—163): въ такомъ „родѣ занимались философіей наши превосходные, ученѣйшіе и искуснѣйшіе въ изслѣдованіи эллины, когда каждый утверждалъ о томъ, съ чѣмъ сначала встрѣтился, побуждаемый нѣкоторою силою, что оно одно истинно, и что, напротивъ, все прочее у другихъ философовъ—обманъ и пустословіе. Самъ не будучи въ состояніи ни въ чемъ обосновать свою точку зрѣнія лучше, чѣмъ это сдѣлано другими, каждый борется за свои собственные взгляды, чтобы вслѣдствіе принужденія или убѣжденія не оказаться въ необходимости перейти къ другой школѣ и измѣнить свои взгляды. При этомъ онъ не имѣетъ,—если сказать правду,—никакого другого основанія, кромѣ безотчетнаго влеченія къ названнымъ философскимъ ученіямъ, и не имѣетъ другого основанія для оцѣнки того, что считаетъ истиннымъ,—да не покажутся мои слова странными,—кромѣ безотчетнаго случая. Каждый любитъ то, съ чѣмъ онъ случайно встрѣтился въ началѣ, и, какъ бы связанный имъ, уже не въ состояніи внимать чему либо иному“ и т. д. Оригенъ въ сочиненіи „Противъ Цельса“ (кн. I, § 10), настаивая на необходимости простой, безотчетной вѣры для тѣхъ, кто не имѣетъ возможности заняться изслѣдованіемъ ученія, говорить: „да и тѣ, которые держатся противоположнаго ученія, въ дѣйствительности поступаютъ точно такъ же. Если кто, напр., увлекается философіей и случайно останавливается на опредѣленной философской школѣ, то развѣ этотъ человѣкъ при выборѣ такого то учителя руководится чѣмъ нибудь инымъ, а не простой только вѣрой въ то, что именно эта школа есть самая лучшая? Онъ не выжидаетъ, пока придется ему услышать ученія всѣхъ философовъ и, въ виду различія въ ихъ направленіи, узнать возраженія прстивъ однихъ и доказательства въ пользу другихъ школъ, чтобы затѣмъ прбизвести свой выборъ и рѣшиться на то, сдѣлаться ли ему стоикомъ, платоникомъ, перипатетикомъ, — словомъ послѣдователемъ какой угодно философской школы. Напротивъ, уступая какому-то безотчетному стремленію, даже при всемъ нежеланіи сознаться

въ этомъ, онъ обращается, напр., къ занятіямъ въ духъ стоическаго ученія и оставляетъ безъ вниманія всѣ прочія школы“ ¹⁾ и т. д. Очевидно, эта тема часто была предметомъ бесѣдъ Оригена съ учениками, и раскрытое здѣсь положеніе составляло одинъ изъ сильныхъ доводовъ знаменитаго учителя въ борьбѣ съ современнымъ ему направлениемъ въ философскомъ образованіи. На основаніи приведеннаго примѣра можно судить, насколько вѣрно св. Григорій воспроизводилъ въ своей рѣчи мысли своего учителя.

Написанная подъ живымъ впечатлѣніемъ научныхъ уроковъ Оригена, бесѣда съ нимъ и съ окружавшими его учениками и друзьями, а также чтенія произведеній философовъ, рѣчь изобилуетъ терминами, взятыми у классиковъ и преимущественно у Платона, имѣвшаго столь сильное вліяніе и на самого Оригена. Св. Григорій и самъ два раза указываетъ на согласіе излагаемыхъ имъ мыслей съ ученіемъ „древнихъ философовъ“ (§§ 139 и 142), т. е. Платона и его школы. Знакомъ онъ и съ ученіемъ „новѣйшихъ“ философовъ (§§ 124 и 160), т. е. стоиковъ: стоическимъ нужно признать лежащее въ основѣ его разсужденій (въ §§ 50—53) ученіе, что развитіе λόγος или ἡγεμονικόν въ чловѣкѣ достигаетъ своего завершенія съ 14-мъ годомъ жизни. Конечно, теперь невозможно опредѣлить, что заимствовано св. Григоріемъ изъ первоисточниковъ и что должно отнести на счетъ вліянія Оригена,—вѣроятно, и самъ св. Григорій не могъ бы съ точностью установить границу между взятымъ изъ книгъ и пріобрѣтеннымъ изъ личнаго общенія съ Оригеномъ: философовъ и поэтовъ онъ читалъ вмѣстѣ съ учителемъ, разборъ ихъ ученія производился имъ же; на философскія темы постоянно велись бесѣды,—при такихъ условіяхъ атмосфера кесарійской школы была, такъ сказать, насыщена философскими мыслями и выраженіями; кромѣ того, и самъ Оригенъ облакалъ свои наставленія въ ту же

¹⁾ *Origenes Werke.* 1 Band. Die Schrift von Martyrium. Buch. 1—IV gegen Celsus. Herausgeb. v. P. Koetschau. Leipzig 1899, p. 62—63; русскій переводъ проф. Л. И. Писарева, ч. 1, Казань, 1912, стр. 21—22.

философскую терминологию. Поэтому можно сказать, что на лексиконъ св. Григорія больше всего оказалъ вліянія именно Оригенъ, которому онъ подражалъ ненамѣренно.

Стиль рѣчи св. Григорія въ общемъ нѣсколько тяжелый, и этотъ недостатокъ является у него обычнымъ, если принять во вниманіе и другія его произведенія, особенно трактатъ къ Теопомпу и посланіе къ Евагрію. Св. Григорій любилъ строить растянутые и сложные періоды, мысль которыхъ иногда трудно схватить вслѣдствіе длинныхъ вводныхъ предложеній, эллипсисовъ, анаколутеовъ, нагроможденія синонимовъ. Причины этого, конечно, не приходится искать ни въ продолжительномъ изученіи богатаго періодами латинскаго языка, къ которому св. Григорій, повидимому, не питалъ склонности, ни въ долготѣнномъ перерывѣ его занятій риторикой, которыя уже были имъ закончены и результаты которыхъ съ такимъ успѣхомъ были примѣнены въ той же рѣчи,—очевидно, это было просто особенностью литературнаго стиля св. Григорія. Вообще же онъ пишетъ хорошимъ для его времени и плавнымъ греческимъ языкомъ.

Какъ уже было отмѣчено, важное значеніе рѣчи св. Григорія заключается прежде всего въ томъ, что она является главнымъ и самымъ надежнымъ источникомъ для жизнеописанія самого автора ея: св. Григорій сообщаетъ въ ней о юношескомъ періодѣ своей жизни до встрѣчи съ Оригеномъ и здѣсь даетъ такія свѣдѣнія, которыхъ нельзя найти въ другихъ источникахъ. Кромѣ того, какъ отдѣльныя мѣста рѣчи, такъ и все содержаніе ея представляютъ много цѣнныхъ данныхъ для характеристики личности св. Григорія въ столь важную пору его жизни, постепеннаго хода его образованія, выработки взглядовъ, пройденнаго имъ труднаго пути, незамѣтно для него самого приведшаго къ христіанству, а также и степени достигнутаго имъ проникновенія въ христіанскую истину,—того запаса на жизненный путь, съ какимъ онъ оставилъ Кесарію Палестинскую и направился въ свой родной Понтъ.

Важно значеніе рѣчи св. Григорія и въ томъ отношеніи, что она даетъ очень интересныя и цѣнныя свѣдѣнія о мето-

дахъ преподаванія Оригена въ кесарійской школѣ. Св. Григорій весьма живо, наглядно и обстоятельно изображаетъ, съ какимъ глубокимъ психологическимъ пониманіемъ, съ какимъ широкимъ взглядомъ и полнымъ любви усердіемъ, съ какою основательностью и всесторонностью, съ какимъ педагогическимъ тактомъ Оригенъ умѣлъ приковать къ себѣ учениковъ и возбудить въ нихъ высокое уваженіе и горячую любовь къ своей личности и къ занятіямъ „философіей“. Св. Григорій слушалъ Оригена въ Кесаріи Палестинской, гдѣ онъ поселился послѣ вынужденнаго удаленія изъ Александріи. У Оригена не было основаній измѣнять въ Кесаріи свои педагогическіе приемы, выработанные долготнѣй практикой въ александрійской школѣ; поэтому вполне основательно тѣ свѣдѣнія, какія св. Григорій сообщаетъ о преподаваніи Оригена въ Кесаріи, переносятъ и на дѣятельность его въ александрійской школѣ; а въ такомъ случаѣ на основаніи ихъ можно прослѣдить, какъ подъ его руководствомъ александрійское училище развилось въ христіанскую философскую школу въ полномъ смыслѣ слова.

Таково первое литературное произведеніе св. Григорія. Оно несомнѣнно давало основаніе надѣяться, что при извѣстныхъ условіяхъ онъ могъ занять почетное мѣсто среди выдающихся церковныхъ писателей. Если этого не случилось, то причина этого,—повторяемъ,—заключается не въ недостаткѣ у него склонности къ литературнымъ трудамъ, а исключительно въ задачахъ и условіяхъ его пастырской дѣятельности.

Изложение вѣры.

„Изложение вѣры“ или символъ св. Григорія и по содержанію, и по формѣ представляетъ исключительное явленіе среди древнихъ символовъ. Первая и существенная его особенность заключается въ содержаніи, именно въ томъ, что въ немъ нашло выраженіе только ученіе о Св. Троицѣ. тогда какъ въ другихъ символахъ непремѣнно дается краткое или даже довольно подробное изложение ученія о воплощеніи Сына Божія, а также присоединяется упоминаніе о Церкви, крещеніи, о второмъ пришествіи Господнемъ и о будущей жизни. По своей формѣ онъ при большой полнотѣ заключающагося въ немъ триадологическаго ученія, является краткимъ и точнымъ, въ высшей степени соразмѣрнымъ въ своихъ частяхъ и законченнымъ въ цѣломъ. Самый тонъ его весьма торжественный и отражаетъ въ себѣ то чисто пророческое прозрѣніе въ тайну Св. Троицы, какимъ запечатлѣно все содержаніе этого замѣчательнаго символа: авторъ его какъ бы въ экстатическомъ состояніи созерцаетъ неизслѣдимыя глубины божественной жизни и созерцаемое непосредственно выражаетъ въ словахъ символа.

Символь св. Григорія сохранился прежде всего въ спискахъ похвальнаго слова о жизни св. Григорія, составленнаго Григоріемъ Нисскимъ, а также и отдѣльно въ многочисленныхъ греческихъ рукописяхъ съ надписаніемъ: "Εὐθεὺς τῆς πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρίας, или ἡ θεία μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ и т. п.,—въ позднѣйшихъ произведеніяхъ цитируется подъ со-

кращеннымъ названіемъ 'Αποκάλυψις Γρηγορίου; затѣмъ, въ двухъ латинскихъ переводахъ, въ сирійскомъ ¹⁾, славянскомъ. Текстъ символа св. Григорія въ общемъ устанавливается довольно твердо. Мы даемъ его въ греческомъ оригиналѣ съ параллельнымъ русскимъ переводомъ, въ двухъ латинскихъ переводахъ и въ славянскомъ ²⁾.

Εἰς θεός, πατήρ λόγου ζώντος, σοφίας ὑπεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος αἰδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατήρ υἱοῦ μονογενοῦς.

Единъ Богъ, Отецъ Слова живаго, Премудрости ипостасной и Силы и Начертанія вѣчнаго, совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына едиnorodнаго.

¹⁾ См. у *Ad. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I, 1, Leipzig 1893, S. 429. *C. P. Caspari*, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und Glaubensregel. Christiana 1879, S. 5—7 и Anm. 10, S. 34—36, Anm. 2.

²⁾ Въ виду того, что вопросъ о принадлежности къ первоначальному тексту символа выражений, заключенныхъ въ скобы: *δηλαστῇ τοῖς ἀνθρώποις* и *πρὸς τὴν ἀγίαν* рѣшается на основаніи не только свидѣтельства рукописей, но и послѣдовательности въ развитіи мыслей изложенія вѣры, мы считаемъ болѣе удобнымъ, во избѣжаніе повторенія, разсмотрѣніе его отнести къ третьей части изслѣдованія. Что касается другихъ уклоненій въ текстѣ по рукописному преданію, то такъ какъ они не имѣютъ существеннаго значенія и такъ какъ мы сами не располагали новыми данными для критической обработки текста, то мы и не приводимъ здѣсь критическаго аппарата, за которымъ отсылаемъ къ *C. P. Caspari*, (Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 10—17 и 34—36 Anm.), который для своего изданія использовалъ не только извѣстные въ печати тексты символа, но и вновь найденныя имъ рукописи. Греческій текстъ и второй латинскій переводъ нами даны по изданію *C. P. Caspari*, принятому и у *Aug. Hahn'a*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3 Auflage von Ludw. Hahn. Breslau 1897, S. 252—255. Текстъ перевода Руфина взятъ изъ новѣйшаго критическаго изданія его Церковной, исторіи въ „Eusebius Werke. Zweiter Band. Die Kirchengeschichte. herausgeb. v. E. D. Schwartz. Die lateinische Uebersetzung des Rufinus bearbeitet v. Theod. Mommsen. Zweiter Theil. Leipzig, 1908, S. 955—956. Относительно послѣдней части символа—*οὗτε οὐν χριστὸν τι ἢ θεὸν ὄν ἐν τῇ τριάδι* κτλ.—рѣчь будетъ дальше въ настоящей же главѣ.

Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργὸς, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτικῇ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικῇ, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου, καὶ ἀφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ αἰδίου αἰδίου.

Καὶ ἐν πνεῦμα ἁγίον, ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ κεφηνὸς [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις], εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία. ζωὴ ζώντων αἰτία, [πηγὴ ἁγία], ἀγιότης ἁγισμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων.

Τριάς τελεία, δόξη καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μέριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη.

Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι. οὔτε ἐπέισσхτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν. οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρί, οὔτε υἱὸς πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς αἰεί.

Единъ Господь, единый отъ одинаго, Богъ отъ Бога, Начертаніе и Образъ Божества, Слово дѣйственное, Премудрость, содержащая составъ всего, и Сила, зиждущая все созданіе, истинный Сынъ истиннаго Отца, невидимый невидимаго, и нетлѣнный нетлѣннаго, и безсмертный безсмертнаго, и вѣчный вѣчнаго.

И единъ Духъ Святыи, отъ Бога бытіе имѣющій и чрезъ Сына явившійся [т. е. людямъ], Образъ Сына, совершенный Совершеннаго, Жизнь—причина живущихъ [Источникъ святыи] Святыня подающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, сущій надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, Который чрезъ все.

Троица совершенная, славою и вѣчностью и царствомъ нераздѣляемая и не отчуждаемая.

Итакъ, въ Троицѣ нѣтъ ничего ни сотвореннаго или служебнаго, ни привнесеннаго, какъ бы прежде не бывшаго, потомъ же привзошедшаго; ибо ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа, но непреложна и неизмѣнна—та же Троица всегда.

Латинскіе переводы:

а) переводъ Руфина.

Unus deus, pater verbi viventis, sapientiae subsistentis et virtutis suae et figurae, perfectus perfecti genitor, pater filii unigeniti.

Unus deus (dominus), solus ex solo deo, figura et imago deitatis, verbum perpetrans, sapientia comprehendens omnia et virtus, qua tota creatura fieri potuit, filius verus veri et invisibilis ex invisibili et incorruptibis ex incorruptibi et immortalis ex immortali et sempiternus ex sempiterno.

Unus spiritus sanctus ex deo substantiam habens, et qui per filium apparuit, imago filii perfecti, perfecta viventium causa, sanctitas sanctificationis praestatrix, per quem deus super omnia et in omnibus cognoscitur et filius per omnes.

Trinitas perfecta maiestate et sempiternitate et regno minime dividitur neque abalienatur.

Igitur neque factum quid aut serviens in trinitate, neque

б) второй древній латинскій переводъ.

Unus Deus, principium et pater verbi viventis, sapientiae existentis et virtutis et imaginis propriae, perfectus perfecti genitor, pater filii unigeniti.

Et unus Dominus ex uno, deus de deo, figura substantiae patris, imago dei, deus verbum vividum et totius substantiae opifex, sapientia, continens omnia, quae existunt, et virtus totius creaturae creatrix, Filius verus de Patre vero, invisibilis de invisibili, incorruptibilis de incorruptibili, immortalis de immortali et sempiternus de sempiterno.

Et unus spiritus sanctus perfectus, perfecta vita viventium, sanctitas et fons sanctitatis et sanctificationis ministrator, per quem Deus in omnes credentes et super omnes, et Filius, qui per omnes.

Trinitas perfecta, gloria et regnum sempiternum, individuum et inalienabile.

Neque igitur creatum aliquid et servum seu famulum in trini-

superinductum, tanquam antehac quidem non subsistens, postea vero superingressum. Neque itaque defuit umquam filius patri, neque filio spiritus sanctus, sed inconvertibilis et immutabilis eadem trinitas semper.

tate, neque adventitium vel subintroductum, tanquam quod ante non exstiterit et novissimum subintraverit; neque enim defuit aliquando Filius Patri, aut Filio Spiritus Sanctus, sed immutabilis et inconvertibilis haec eadem trinitas semper.

Въ славянскомъ переводѣ символъ передается такъ ¹⁾:

Единъ Отецъ, Отецъ Слова живаго, мудрости сущая и силы, образа своего, совершенъ родитель, Отецъ Сыну Единороденъ. Единъ Господь, единъ отъ единого, Богъ отъ Бога и образъ Божества, Слово содѣтельно, мудрость вся составы обдержажши, и сила всей твари творящи, Сынъ истинный истиннаго Отца, невидимъ невидимаго, и нетлѣющи нетлѣннаго, и вѣчный вѣчнаго. Единъ Духъ Святыи, отъ Бога существо имѣя и Сыномъ си яви челоуѣкомъ, образъ сыновня, совершену совершена, жизнь живыхъ и добрая вина, святость святыни датель, имъ же ся являеть Богъ Отецъ, иже надо всѣми и во всѣхъ, и всего ради. Троица совершена славою и присностью, и царство недѣлимо, ни лучимо, ни творено, ни повинно въ Троици, не приводно, яко прежде не бывъ, но послѣди жъ пришесто (не бо оста николиже Сынъ Отца, ни Сына Духъ). Не преложима, ни пременима Святая Троица присно.

Этотъ символъ давно уже подвергался изслѣдованіямъ въ отношеніи къ его подлинности, и въ то время, какъ одни отрицали принадлежность его св. Григорію Чудотворцу, другіе признавали его безусловную подлинность. Къ первымъ принадлежатъ: *Whiston, Fr. Spanheim, Lardner, Martini, Münscher, Gieseler, Kurtz, Herzog*; ко вторымъ: *Bingham, Tillemont, Oudin, Gallandi, Basnage, Fabricius, Walch, Möh-*

¹⁾ Для примѣра беремъ изъ изданія славянскаго перевода слова св. Григорія Нисскаго въ „Памятникахъ славяно-русской письменности, изданныхъ Императорской Археографической Комиссіей. I. Великія Минеи Четин. Ноября тетрадь II. М. 1911, стлбц. 2669—2670.

ler, Hahn, Thomasius, Langen и др. Но было высказано еще и третье—посредствующее мнѣніе (Rössler, Klose, Harles, Neander, Dörner), именно, что первая часть символа, въ которой можно признать особенности оригеновской догматики, подлинна; вторая же часть его, — собственно послѣдній отдѣлъ: οὗτε οὖν χριστὸν τι ἢ θεὸν καλ.—напротивъ, является позднѣйшей прибавкой, въ которой содержатся опредѣленія, совершенно чуждыя школѣ Оригена и возникшія только во время споровъ съ аріанами въ IV вѣкѣ ¹⁾. К. Каспари подвергъ вопросъ о подлинности и неповрежденности символа св. Григорія Чудотворца новому всестороннему и основательному обследованію въ своихъ Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, S. 25—64, и пришелъ къ слѣдующему выводу: какъ положительная главная часть символа, такъ и отрицательная заключительная часть, если смотрѣть съ точки зрѣнія отношенія къ ученію Оригена, можетъ совершенно хорошо проистекать отъ Григорія, и первая здѣсь и тамъ указываетъ именно на ученика Оригена, какъ своего первовиновника. Правда, сравненіе символа съ ученіемъ Оригена въ отношеніи къ послѣдней части и кое-что въ третьемъ отрывкѣ первой части (о св. Духѣ) оставляетъ нѣкоторое подозрѣніе относительно того, что оно присоединено впоследствии; но это подозрѣніе, уже и само по себѣ небольшое, дѣлается еще менѣе значительнымъ, даже исчезаетъ, если принять во вниманіе, что цѣлая формула такъ сильно засвидѣтельствована, что, далѣе, при извѣстномъ отношеніи неокесарійской церкви къ его автору, ко всѣмъ его словамъ и къ самому символу, невѣроятно, чтобы кто нибудь изъ ея позднѣйшихъ епископовъ отважился сдѣлать прибавки, и чтобы она терпѣла эти прибавки, и что наконецъ, нѣсколько подозрительныя выраженія въ третьемъ отдѣлѣ положительной части самымъ тѣснымъ образомъ связаны со всѣмъ прочимъ въ немъ и не могутъ быть отдѣлены отъ

¹⁾ См. у C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 25—26.

него, чего, впрочемъ, нельзя сказать объ отрицательной заключительной части въ ея отношеніи къ предшествующему ¹⁾).

Изслѣдованіе К. Каспари въ значительной степени, ослабило сомнѣнія въ подлинности символа: обычно она признается новѣйшими изслѣдователями при неизмѣнной ссылкѣ на авторитетъ К. Каспари, хотя и съ неопредѣленными оговорками ²⁾).

Обратимся къ анализу тѣхъ данныхъ, на которыхъ утверждается принадлежность символа св. Григорію Чудотворцу.

Первое и главное свидѣтельство о символѣ св. Григорія даетъ св. Григорій Нисскій. Въ словѣ о жизни св. Григорія Чудотворца онъ, какъ уже было сказано, сообщаетъ, что св. Григорій, принужденный взять на себя бремя епископства, по совершеніи надъ нимъ всѣхъ узаконенныхъ священнодѣйствій, испросилъ у назначившаго ему священство—епископа амасійскаго Федима малое время для разумѣнія въ точности таинства вѣры и болѣе не нашель нужнымъ обращаться, какъ говоритъ апостолъ (Гал. 1. 26), къ *плоти и крови*, но свыше просилъ себѣ откровенія тайнъ и не прежде осмѣлился проповѣдывать слово, какъ нѣкоторымъ явленіемъ открыта была ему истина: однажды, когда св. Григорій цѣлую ночь размышлялъ о предметѣ вѣры, явившійся Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, по просьбѣ

¹⁾ S. 62—63.

²⁾ Напр., Ад. Гарнакъ въ Die Chronologie der althristlichen Literatur bis Eusebius, S. 99 пишетъ: „подлинность мнѣ кажется преимущественно вѣроятною, такъ какъ внутреннихъ основаній противъ нея нельзя привести, и эта въ высшей степени оригинально формулированная „вѣра“ требовала сильнаго авторитета, чтобы ее ввести и утвердить. Отношеніе къ аrianству не можетъ быть доказано“. Но въ Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Aufl. B. I. Tübingen 1909, S. 723—724 Anm. 1, онъ пишетъ въ нѣсколько другомъ тонѣ: „что подлинность этого символа, не смотря на блестящую защиту Каспари, не стоитъ выше всякихъ сомнѣній, это должно быть выразительно замѣчено. Но внѣшнія и внутреннія основанія, которыя говорятъ въ пользу подлинности, мнѣ кажется, перевѣшиваютъ“.

Матери Господа, въ стройныхъ и краткихъ словахъ изрекъ юному епископу тайну вѣры. Св. Григорій это божественное ученіе заключилъ въ письма, по нему послѣ проповѣдывалъ въ церкви и оставилъ это богодарованное ученіе, какъ нѣкое наслѣдіе потомкамъ; „этимъ ученіемъ,—говоритъ Григорій Нисскій,—дोनнѣ тайноводствуется тотъ народъ“ (μοσταῦσθεῖται μέχρι τοῦ νῦν ὁ ἐκείνος λαός), т. е. неокесарійская церковь“. Сообщивши текстъ этого „тайноводственнаго ученія“, Григорій Нисскій присоединяетъ: „а кто желаетъ убѣдиться въ этомъ, пусть послушаетъ церковь, въ которой онъ проповѣдывалъ: еще и до нынѣ у нихъ сохраняются самыя начертанія той блаженной руки (παρ' οἷς αὐτὰ χαράγματα τῆς μακαρίας ἐκείνης χειρὸς εἰς ἔτι καὶ νῦν διττωῦσται) 1). Что касается термина μοσταῦσθεῖται, то смыслъ его не можетъ быть опредѣленъ точно; но по всему ходу рѣчи Григорія Нисскаго о значеніи символа св. Григорія Чудотворца для неокесарійской церкви можно заключать, что это изложение вѣры было здѣсь въ богослужебномъ употребленіи: вѣроятно, оно было крещальнымъ символомъ 2).

Но какъ бы то ни было, тѣмъ значеніемъ, какое имѣлъ символъ для неокесарійской церкви, обезпечивалось и сохраненіе преданія о происхожденіи символа, и буквальное воспроизведеніе текста его въ послѣдующее время. Св. Григорій Нисскій выразительно подчеркиваетъ, что неокесарійская церковь обладала и самымъ автографомъ св. Григорія. Нельзя допустить какой нибудь ошибки въ этомъ свидѣтельствѣ, такъ какъ Григорій Нисскій говоритъ объ этомъ не мимоходомъ, а послѣ нарочитаго приглашенія желающихъ убѣдиться въ истинности того, что онъ передъ этимъ сообщилъ относительно символа. Не возможно признать вѣ-

1) Migne, PGr., t. 46, col. 1912—1913; русск. перев., ч. 8, стр. 144—147.

2) Ferd. Kattenbusch. Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultur und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. Erster Band. Die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig, 1894. S. 340—341.

роятнымъ и такого предположенія, будто неокесарійцы стали очень древній экземпляръ символа разсматривать, какъ его автографъ: для такого смѣшенія и времени отъ смерти св. Григорія до Григорія Нисскаго прошло еще не очень много, и кромѣ того, рѣшительнымъ препятствіемъ для него и, напротивъ, надежнымъ ручательствомъ за сохраненіе собственно-ручной записи символа св. Григоріемъ служило и то благоговѣйное почитаніе у населенія понтійской церкви и у преемниковъ памяти основателя неокесарійской церкви перваго ея епископа и всего связаннаго съ его именемъ, о которомъ свидѣтельствуемъ св. Василій Великій, когда пишетъ: „еще и теперь великое изумленіе предъ нимъ (св. Григоріемъ Чудотворцемъ) у туземцевъ и новая и всегда свѣжая память въ церквахъ продолжаетъ жить, не ослабляемая никакимъ временемъ. Поэтому въ тамошней церкви не прибавляли ни дѣйствія какого либо, ни слова, ни какого либо таинственнаго образа сверхъ того, какой онъ оставилъ имъ; по этой причинѣ многое изъ совершаемаго у нихъ кажется недостаточнымъ при давности установленія, ибо по преемству управлявшіе церквами не соглашались ничего принять въ дополненіе“¹⁾. Столь ясное свидѣтельство Григорія Нисскаго основывается, несомнѣнно, на близкомъ знакомствѣ его съ дѣлами неокесарійской церкви чрезъ надежное семейное преданіе и чрезъ личное знакомство его, для котораго онъ имѣлъ достаточно случаевъ и поводовъ; поэтому въ своей сущности свидѣтельство Григорія Нисскаго есть свидѣтельство неокесарійской церкви.

Другимъ важнымъ авторитетомъ въ пользу принадлежности символа св. Григорію является Руфинъ, который въ своемъ переводѣ Церковной исторіи Евсевія сообщаетъ дополнительныя свѣдѣнія о жизни св. Григорія и объ его литературной дѣятельности, при чемъ говоритъ, что онъ оставилъ краткое изложеніе каеволической вѣры,—текстъ его данъ въ латинскомъ переводѣ. Во второй главѣ первой части изслѣдованія нами доказано, что сообщеніе Руфина

¹⁾ Migne, PGr., t. 32. col. 202; русск. перев., ч. 3, стр. 282.

независимо отъ Григорія Нисскаго и основывается на устномъ преданіи. Но въ сообщеніи имъ текста символа св. Григорія Чудотвора есть одна черта, которая до настоящаго времени недостаточно оцѣнена,—именно, Руфинъ пишетъ: „онъ (т. е. св. Григорій) оставилъ намъ въ маломъ величайшіе памятники своего ума, ибо тотъ же Григорій великолѣпнѣйше написалъ метафразъ на Екклесіастъ и оставилъ кратко изданное изложеніе католической вѣры (*et catholicae fidei expositionem breviter editam dereliquit*), которое для назиданія церкви я счелъ удобнымъ присоединить къ этому“; и затѣмъ продолжаетъ: „*Gregorii martyris et episcopi Neocaesareae fides. unus deus pater etc*“¹⁾. Очевидно, Руфинъ выписываетъ все, что стояло въ его оригиналѣ, а послѣдній заключалъ въ себѣ символъ съ приведенною выше надписью, которая ясно показываетъ, что во время пребыванія Руфина на Востокѣ (въ послѣдней четверти IV вѣка) существовали списки символа отдѣльно отъ житія его, составленнаго Григоріемъ Нисскимъ, и при томъ далеко за предѣлами неокесарійской церкви, можетъ быть, въ Іерусалимѣ, гдѣ проживалъ Руфинъ. Такимъ образомъ, въ Руфинѣ необходимо видѣть второго самостоятельнаго и весьма важнаго свидѣтеля о принадлежности символа св. Григорію Чудотворцу, почти одновременно съ Григоріемъ Нисскимъ удостовѣряющаго распространеніе его съ этимъ именемъ. Это восточное преданіе Руфинъ перенесъ на Западъ.

Къ свидѣтелямъ о подлинности символа необходимо причислить и св. Григорія Богослова. Въ словѣ 31-мъ онъ пишетъ: „желалъ бы, чтобы со мною всякій, кто мнѣ другъ, чтитъ Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святаго, три личности, единое Божество, нераздѣльное въ славѣ, чести, сущности и царствѣ, какъ любуемудрствовалъ одинъ изъ богоносныхъ мужей, жившихъ незадолго до насъ“ (*τρεῖς ἰδιότητες, θεότης μίαν, ὁύση καὶ τιμή, καὶ οὐσία, καὶ βασιλεία μὴ μερίζομένην*,

¹⁾Eusebius Werke. 2-er Band. Die Kirchengeschichte. 2-er Theil, v. Ed. Schwartz u. Th. Mommsen, p. 955.

ὡς τις τῶν μικρῶ πρόθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν ¹⁾). Въ словѣ 40-мъ св. Григорій Богословъ говоритъ: „въ Троицѣ, достопочтенные, нѣтъ ничего рабскаго, ничего тварнаго, ничего вноснаго, какъ слышалъ я отъ одного изъ мудрыхъ (ἡκούσα τῶν σοφῶν τινος λέγοντος) ²⁾). Ясно, что св. Григорій Богословъ заимствуетъ приведенныя изреченія изъ символа, извѣстнаго съ именемъ св. Григорія Чудотворца, хотя, несомнѣнно, приводитъ ихъ по памяти, какъ это видно изъ прибавки καὶ οὐκ ἐν въ первомъ случаѣ и свободной передачи во второмъ. Вопросъ только въ томъ, кому онъ усваивалъ символъ, изъ котораго взяты эти изреченія? Что св. Григорій Богословъ не называетъ имени „мудраго“, „одного изъ богоносныхъ“, это объясняется исключительно ораторскимъ приѣмомъ въ его словахъ, и ни въ какомъ случаѣ изъ этого обстоятельства нельзя выводить заключенія, что онъ не зналъ точно, кому принадлежать приводимыя имъ слова; тѣмъ болѣе, что не было и особой причины называть по имени автора данныхъ выражений. Мужъ, изреченія котораго приведены, не былъ современникомъ св. Григорія Богослова,—на это указываютъ слова: „какъ любу мудрствовать одинъ изъ богоносныхъ мужей, жившихъ незадолго до насъ“. Но въ этихъ же словахъ мы наталкиваемся на выраженіе, которое, повидимому, препятствуетъ приписать приведенныя изреченія св. Григорію Чудотворцу, а именно τις τῶν μικρῶ πρόθεν θεοφόρων: св. Григорій умеръ немного болѣе, чѣмъ за 100 лѣтъ до того времени, когда писалъ св. Григорій Богословъ, и „немного прежде“ къ нему какъ будто не можетъ быть приложено. К. Каспари старается ослабить силу возникающаго отсюда сомнѣнія слѣдующими аналогіями: Евсеій о Павлѣ Самосатскомъ, выступившемъ послѣ 260 г., говоритъ какъ о возобновившемъ ересь Артемона въ его дни—ὁ καὶ ἡμᾶς ³⁾, и св. Григорія Чудотворца

1) Migne, PGr., t. 36, col. 164; русск. перев., т. 3, стр. 127—128.

2) Migne PGr., t. 36, col. 420; русск. перев., т. 3, стр. 316.

3) Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 28.

4) V, 28.

онъ называется епископомъ, знаменитымъ въ его время (ὁ καὶ ἡμῶν διαβόητος) ¹⁾; а между тѣмъ Евсевій только родился между 260 и 270 г.г., около 313 года поставленъ епископомъ и писалъ свою Церковную исторію между 320 и 330 г.г. Впрочемъ, самъ К. Каспарі признаетъ эти аналогіи слабыми. Но намъ кажется, что въ данномъ случаѣ нѣтъ пужды и въ аналогіяхъ: μικρὴ πρόβη—слишкомъ неопредѣленное и растяжимое понятіе, чтобы ему можно было придавать столь важное хронологическое значеніе въ живой, чрезвычайно подвижной рѣчи, какою отличаются слова св. Григорія Богослова; кромѣ того, необходимо имѣть въ виду, что и для Григорія Богослова, друга св. Василія Великаго, память о св. Григоріи Чудотворцѣ была „новая и всегда свѣжая“,—неудивительно поэтому, если время его жизни въ сознаніи оратора представлялось μικρὴ πρόβη. Въ рѣшеніи вопроса о томъ, кого въ дѣйствительности разумѣлъ св. Григорій Богословъ, возможны два пути, приводящіе къ одному результату: или св. Григорій Богословъ свои свѣдѣнія о символѣ почерпалъ изъ похвального слова Григорія Нисскаго,—тогда онъ авторомъ его долженъ былъ признавать св. Григорія Чудотворца; или онъ получилъ эти свѣдѣнія самостоятельно,—но и въ этомъ случаѣ онъ могъ разумѣть ни кого другого, какъ св. Григорія Чудотворца: Григорій Нисскій опредѣленно говоритъ о томъ совершенно особенномъ почитаніи, какимъ символъ пользовался въ неокесарійской церкви; только здѣсь онъ былъ въ официальномъ употребленіи, но здѣсь же онъ извѣстенъ былъ только съ именемъ св. Григорія Чудотворца,—а если это такъ, то и Григорій Богословъ, даже при условіи самостоятельнаго источника его свѣдѣній о символѣ, долженъ былъ быть приведенъ къ св. Григорію Чудотворцу. Св. Григорій Богословъ происходившій изъ сосѣдней съ Понтомъ Каппадокіи и бывший близкимъ другомъ св. Василія Великаго и его брата Григорія Нисскаго, посѣщалъ св. Василія въ его уединеніи на Ирисѣ, недалеко отъ Неокесаріи, и имѣлъ полную возмож-

¹⁾ VI, 30.

ность знать преданіе неокесарійской церкви объ ея основателѣ; поэтому онъ долженъ быть признанъ новымъ свидѣтелемъ о неокесарійскомъ преданіи относительно символа св. Григорія Чудотворца: если даже предположить, что онъ знакомъ былъ съ похвальнымъ словомъ Григорія Нисскаго, то и тогда онъ, какъ знающій въ то же время и преданія неокесарійской церкви, подтверждаетъ намъ достовѣрность сообщенія Григорія Нисскаго. Въ виду этого свидѣтельство Григорія Богослова, при наличности другого свидѣтельства, принадлежащаго Григорію Нисскому, во всякомъ случаѣ имѣетъ безспорное значеніе.

Такимъ образомъ, древнѣйшіе комментаторы Григорія Богослова—Илія Критскій относительно перваго мѣста (изъ 31-го слова) и Василиій Схолиастъ относительно втораго мѣста (изъ 40-го слова) совершенно правильно поясняютъ, что св. Григорій Богословъ разумѣетъ симвомъ Григорія Чудотворца ¹⁾.

Таковы важнѣйшія и опредѣленные древнія свидѣтельства о принадлежности символа св. Григорію Чудотворцу. Мы не анализируемъ здѣсь болѣе позднихъ свидѣтельствъ, потому что они, удостовѣряя современное имъ убѣжденіе въ Церкви относительно подлинности символа, могутъ быть возводимы къ авторитету Григорія Нисскаго, и такимъ образомъ, доказательная сила ихъ представляется незначительной. Но для надлежащей оцѣнки уже приведенныхъ свидѣтельствъ мы должны обратить вниманіе и на доводы противниковъ подлинности символа. Кратко, отчетливо и относительно спокойно возраженія противъ принадлежности символа св. Григорію Чудотворцу формулированы у Эр. Мартини ²⁾. „Подлинность этого удивительнаго символа,—пи-

¹⁾ Migne, PGr., t. 36, col. 901; col. 420, not. 43.

²⁾ *Ehr. Dar. Ant. Martini*, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit in den vier ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt. Erster Theil. Rostock und Leipzig 1800, 231—233. Cp. *Nath. Lardner*, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Aus den Englischen übersetzt v. Dav. Bruhn. Zweiter Theil. Berlin und Leipzig 1750, S. 503—508.

шетъ онъ,—не можетъ устоять предъ судомъ исторической критики. Правда, сказаніе, которое сообщаетъ Григорій Нисскій, что онъ полученъ Григоріемъ Чудотворцемъ изъ устъ явившагося ему св. Іоанна,—это сказаніе одно еще не можетъ служить основаніемъ для произнесенія ему обвинительнаго приговора; такъ какъ это исповѣданіе вѣры могло быть дѣйствительно составлено Григоріемъ, и только потомъ, чтобы придать ему тѣмъ большую силу, измышленно было для него столь чрезвычайное происхожденіе. Но выступаютъ другія обстоятельства, почему ему должно быть отказано въ признаніи его подлинности. Какъ могло случиться, что до Григорія Нискаго совершенно не знали объ этомъ замѣчательномъ исповѣданіи вѣры? что Аѳанасій, который такъ заботливо выискивалъ все, что даже только отдаленнымъ образомъ напоминало никейскія опредѣленія по тому объясненію, какое онъ вкладывалъ въ нихъ, совершенно не знаетъ этого символа, который болѣе, чѣмъ что либо другое, былъ пригоденъ для его цѣли? Какъ объяснить, что Василій Великій, который былъ такъ хорошо знакомъ съ Неокесаріей, мѣстомъ своего рожденія, и который при тѣхъ смятеніяхъ, какія въ его время царили въ Неокесарійской церкви, особенно подробно останавливался на томъ, чтобы показать, что его собственныя представленія о Сынѣ и Духѣ согласны съ ученіемъ дивнаго Григорія, не дѣлаетъ совершенно никакого употребленія изъ этого символа, даже не упоминаетъ о немъ, скорѣе же приводитъ изъ его изложенія вѣры такіе мѣста, которыя совершенно несоединимы съ содержаніемъ символа ¹⁾. Исторія даже не можетъ указать, что послужило поводомъ для такого рода опредѣленій, какія встрѣчаются въ этомъ символѣ и которыми онъ такъ

¹⁾ Разумѣется письмо св. Василія Великаго къ неокесарійскимъ ученымъ (202, al. 210), въ которомъ упоминается изложеніе вѣры въ сочиненіи св. Григорія Чудотворца—Разговоръ съ Эліаномъ; въ немъ св. Григорій говорилъ, что Отецъ и Сынъ въ умопредставленіи суть два, однако же въ ипостаси едино; употреблялъ термины (въ отношеніи къ Сыну?) „тварь“ и „произведеніе“. *Μίγλε, PCG. t. 32, col. 77b*; русск. перев., ч. 7, стр. 84.

поразительно отличается отъ другихъ исповѣданій вѣры этого времени. И какъ уже Григорій Чудотворецъ могъ придти къ такимъ опредѣленіямъ о Св. Духѣ, когда даже ко времени Никейскаго собора представленія о Немъ были настолько колеблющимися, что соборъ не отважился зафиксировать точныя представленія, но призналъ за благо удовольствоваться только общимъ: вѣруемъ и въ Духа Святаго? Такимъ образомъ,—заключаетъ Эр. Мартини,—внѣшнія и внутреннія основанія соединяются для того, чтобы объявить исповѣданіе вѣры Григорія за благочестивый обманъ, которымъ надѣялись лучше поразить аріанъ“.

Мы не будемъ останавливаться на разборѣ тѣхъ возраженій, которыя извлекаются изъ повѣствованія Григорія Нисскаго объ обстоятельствахъ происхожденія символа, въ силу которыхъ онъ сталъ извѣстенъ подъ именемъ „Апокалипсиса Григорія Чудотворца“, ¹⁾ такъ какъ такого рода возраженія, по справедливому замѣчанію Эр. Мартини, не имѣютъ значенія для вопроса о подлинности самого символа. Мы должны считаться съ этимъ повѣстованіемъ св. Григорія Нисскаго, какъ съ изначальнымъ предапіемъ неокесарійской церкви, и рѣшительно отвергаемъ какія либо намѣренія въ „измышленіи“ чудеснаго происхожденія символа, преслѣдующемъ опредѣленные цѣли. Эр. Мартини, конечно, „измышляетъ“, когда предполагаетъ, что столь чрезвычайное происхожденіе символа было впоследствии придумано для приданія ему большей силы. „Измышляетъ“ и Ад. Гарнакъ, когда говоритъ: „если это сказаніе древнее,—а ничто не говоритъ противъ этого,—то мы можемъ разсматривать его, какъ свидѣтельство о томъ, что введеніе этого исповѣданія вѣры въ церкви возможно было только при примѣненіи особенныхъ средствъ“ ²⁾. На чемъ основывается такое утвержденіе? Откуда извѣстно о какихъ то противодѣйствіяхъ въ неокесарійской церкви, по крайней мѣрѣ, о

¹⁾ О нихъ особенно рѣзко говоритъ *Nath. Lardner*, Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 503—504.

²⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. B. I, S. 793—794, Anm. 1

возможности ихъ? Кто во вновь организуемой церкви могъ оказывать такое противодѣйствіе? Вся жизнь св. Григорія Неокесарійскаго свидѣтельствовала о „преизбыткѣ въ немъ дарованій и чудесъ, являемыхъ по дѣйствию Духа, во всякой силѣ въ знаменіяхъ и чудесахъ“; естественно, что и такой важный въ жизни неокесарійской церкви актъ, какъ дарованіе ей символа, носящаго на себѣ печать высшаго разумѣнія тайнъ вѣры, совершается при чрезвычайныхъ обстоятельствахъ, и основанія для этого преданія неокесарійской церкви нужно искать не въ преднамѣренномъ изобрѣтеніи, а въ дѣйствительной личности и возвышенномъ, „божественномъ“ ученіи св. Григорія Чудотворца. Это преданіе могло имѣть своимъ источникомъ самого св. Григорія; а для послѣдняго обстоятельства, описаннаго Григоріемъ Нисскимъ, психологически совершенно понятны, если принять во вниманіе его глубокое благоговѣніе предъ принятымъ на себя высокимъ служеніемъ и горячее, даже мучительное, желаніе дать возможно точное выраженіе таинственному ученію, которымъ должна руководствоваться неокесарійская паства. Церковь не усвоила „Апокалипсису“ св. Григорія каноническаго значенія и тѣмъ предоставила намъ возможность свободного обсужденія этого замѣчательнаго символа, съ соблюденіемъ подобающаго уваженія къ мѣстному преданію древней неокесарійской церкви.

Обратимся теперь къ фактическимъ доводамъ противниковъ подлинности символа.

Дѣйствительно, до св. Григорія Нисскаго нѣтъ указаній на существованіе символа св. Григорія Чудотворца. О немъ не упоминаютъ ни Евсевій, ни Іеронимъ. На это обстоятельство, повидимому, было обращено вниманіе уже въ очень раннее время, какъ на странное явленіе; отсюда у Іеронима въ нѣкоторыхъ рукописяхъ 65-й главы его сочиненія „О знаменитыхъ мужахъ“, при перечисленіи твореній св. Григорія Чудотворца появилась прибавка: *et de fide*. Однако это обстоятельство едва ли можетъ служить основаніемъ для возраженія противъ подлинности символа. Не нужно забывать, что рѣчь идетъ именно о символѣ, который по

тому самому является уже достояніемъ мѣстной церкви, а не ея епископа, хотя бы и автора его. Имя автора символа и обстоятельства его происхожденія были извѣстны только въ данной церкви; а за предѣлами ея символъ уже являлся исповѣданіемъ вѣры этой церкви. Да и вообще удобно ли было говорить объ авторѣ исповѣданія вѣры, которымъ „тайноводствовался“ весь народъ? Онъ поучался посредствомъ него не вѣрѣ Григорія, а вѣрѣ Церкви. Отсюда естественно, что онъ не всегда непременно связывался съ именемъ св. Григорія Чудотворца. Это, по нашему мнѣнію, чрезвычайно важный фактъ, который, насколько намъ извѣстно, оставался до сихъ поръ въ пренебреженіи. Въ такомъ случаѣ понятно, почему блаж. Иеронимъ не называетъ символа среди тѣхъ немногихъ твореній св. Григорія, о которыхъ онъ упоминаетъ; когда онъ составлялъ свое произведение „О знаменитыхъ мужахъ“ (392 г.), въ это время символъ св. Григорія уже широко былъ распространенъ на востокѣ посредствомъ жизнеописанія Григорія Нисскаго и на западѣ, благодаря переводу Руфина, такъ что нельзя предполагать ¹⁾, что въ это время до него еще не дошли свѣдѣнія о символѣ. Что же касается Евсевія, то онъ не называетъ ни одного творенія св. Григорія. Кромѣ того, и вообще о многихъ ли символахъ онъ сообщаетъ въ своей Церковной исторіи?

Св. Афанасій Александрійскій не упоминаетъ о символѣ св. Григорія и вообще не обнаруживаетъ знакомства съ нимъ; онъ не ссылается на него даже тогда, когда приводитъ свидѣтельства древнихъ учителей Церкви противъ арианъ и въ защиту Никейскаго символа ²⁾. Трудно согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ ³⁾, что краткое и назначенное для отдаленной церкви въ Неокесаріи, мѣстное исповѣданіе вѣры

¹⁾ *C. Caspari*, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 32.

²⁾ Объ опредѣленіяхъ Никейскаго собора, §§ 25—27: Migne, PGr., t. 25 col. 461 sqq.; русск. перев., ч. 1, стр. 432—437.

³⁾ *C. Caspari*, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 31.

легко могло остаться неизвестнымъ въ широкихъ кругахъ, а также и св. Аѳанасію, жившему въ далекомъ отъ Понта Египтѣ, такъ какъ дѣйствительно имѣетъ серьезное значеніе тотъ фактъ, что въ Никее св. Аѳанасій, во время продолжительныхъ совѣщаній и собесѣдованій, могъ знать о символѣ св. Григорія отъ присутствовавшего тамъ епископа Неокесарійскаго Лонгина или Лонгіана. Но онъ могъ знать его только какъ символъ неокесарійской церкви, а не какъ символъ св. Григорія, или во всякомъ случаѣ считается съ нимъ, какъ съ символомъ мѣстной церкви, а не изложеніемъ собственнаго ученія св. Григорія Чудотворца. На древнѣйшіе же символы св. Аѳанасій въ подтвержденіе опредѣленій Никейскаго собора не ссылается. Кромѣ того, совершенно справедливо указываютъ ¹⁾, что св. Аѳанасій ограничивается александрійскими авторитетами: Оригеномъ, Діонисіемъ Александрійскимъ и Теокистомъ, присоединивъ къ нимъ лишь Діонисія Римскаго, выступившаго противъ Діонисія Александрійскаго. Наконецъ, что могъ св. Аѳанасій извлечь изъ символа св. Григорія при той специальной постановкѣ вопроса, какая наблюдается въ его твореніяхъ въ защиту Никейскаго символа? Въ немъ нѣтъ терминовъ, необходимыхъ для св. Аѳанасія. Намъ неизвѣстны всѣ обстоятельства составленія Никейскаго вѣроопредѣленія и потому мы не можемъ сказать, предлагался ли вниманію собора символъ неокесарійской церкви. Епископъ неокесарійскій несомнѣнно не былъ въ числѣ главныхъ дѣятелей на соборѣ. Кромѣ того, символъ св. Григорія, если бы даже и обсуждался въ Никее, по своему особенному характеру и не могъ быть положенъ въ основу соборнаго вѣроопредѣленія, съ одной стороны, потому что онъ слишкомъ отличался отъ символовъ другихъ частныхъ церквей, въ общемъ сходныхъ между собою, и введеніе его, дѣйствительно, могло представляться значительнымъ новшествомъ; съ другой стороны, въ немъ нѣтъ такихъ терминовъ, которыхъ искали православные; тѣ же выраженія, какія находятся въ немъ, могли быть перетолко-

¹⁾ *C. Caspari*, тамъ же.

ваны аrianствующими членами собора въ пользу своихъ мнѣній, какъ это можно видѣть изъ сообщенія св. Аванасія о тѣхъ разсужденіяхъ, какія были на соборѣ, и о тѣхъ путяхъ, по которымъ православные дѣятели собора пришли къ *ὁμοούσιος* и *ἐκ τῆς οὐσίας*.

Гораздо болѣе труднымъ представляется вопросъ объ отношеніи къ символу св. Григорія со стороны св. Василия Великаго. Онъ не меньше, чѣмъ братъ его Григорій Нисскій, былъ знакомъ съ жизнью и преданіями неокесарійской церкви. Достаточно вспомнить его письмо къ неокесарійскимъ ученымъ (202, al. 210), въ которомъ онъ говоритъ, что онъ съ дѣтства привыкъ къ Неокесаріи, будучи воспитанъ тамъ своей бабкой (Макриной), и впослѣдствіи часто пребывалъ въ окрестностяхъ этого города, когда избѣгалъ народныхъ мятежей и узналъ, что это мѣсто по пустынному безмолвію удобно для любомудрія,—онъ много лѣтъ сряду проживалъ въ немъ ¹⁾. И вообще его письма къ неокесарійской церкви, къ неокесарійцамъ, къ неокесарійскимъ клирикамъ, къ неокесарійскимъ ученымъ ясно говорятъ о томъ живомъ интересѣ, съ какимъ онъ относился къ дѣламъ своего родного города. Естественно поэтому заключать, что и св. Василиій Великій зналъ и символъ неокесарійской церкви, зналъ и то, что авторомъ его былъ св. Григорій. Между тѣмъ св. Василиій нигдѣ въ своихъ твореніяхъ не ссылается на символъ св. Григорія и даже не упоминаетъ о немъ. Находятъ даже какъ будто признаки прямого незнакомства его съ символомъ, именно: 1) въ письмѣ къ неокесарійцамъ (196, al. 204) онъ пишетъ: „о вѣрѣ моей какое доказательство можетъ быть яснѣе того, что воспитанъ я бабкою, блаженною женою, которая по происхожденію ваша? Говорю о знаменитой Макринѣ, отъ которой заучилъ я изреченія блаженнѣйшаго Григорія, сохранившіяся до нея по преемству памяти (παρ' ἧς ἐδιδάχθημεν τὰ τοῦ μακαριότατου Γρηγορίου ῥήματα, ὅσα—ἀκλουθία μνήμης διασωθέντα), и которыя и сама она соблюдала, и во мнѣ

¹⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 769: русск. перев. ч. 7, стр. 79—80.

еще съ малолѣтства напечатлѣвала, образуя меня догматами благочестія“ ¹⁾. Здѣсь св. Василій Великій опредѣленно говорить, что онъ заучилъ отъ Макрины изреченія св. Григорія, сохранившіяся до нея по преемству памяти, и такимъ путемъ былъ наставленъ въ догматахъ благочестія,—о символѣ, который былъ записанъ и въ письменной формѣ сохранялся въ неокесарійской церкви, тайноводствуя вѣрующихъ, онъ совершенно не упоминаетъ. 2) Въ борьбѣ съ аріанами и пневматомахами св. Василій нигдѣ не примѣняетъ символа и не ссылается на него. 3) Въ письмѣ къ неокесарійскимъ ученымъ св. Василій Великій говоритъ, что неокесарійскіе савелліане писали Анеиму Тианскому, будто бы св. Григорій въ изложеніи вѣры въ *Διᾱλεξίς πρὸς Αἰλιανόν* употребилъ савелліанскія выраженія: „Отецъ и Сынъ, хотя въ умопредставленіи суть два, однако въ ипостаси—едино“. Св. Василій какъ будто былъ смущенъ такого рода ссылкой, что видно изъ нѣкоторой неувѣренности его опроверженія. Онъ пишетъ: „эти люди величающіеся тонкостью своего ума, не могли замѣтить, что не положительно, а въ видѣ возраженія сдѣлано это въ разговорѣ съ Эліаномъ, въ которомъ много ошибокъ отъ переписчиковъ, какъ докажемъ изъ самыхъ выраженій, если угодно будетъ Богу. При томъ, убѣждая язычниковъ, онъ не почиталъ нужнымъ соблюдать точность въ реченіяхъ, но уступалъ иногда обычаямъ представляемаго, чтобы не противорѣчилъ онъ въ главномъ. Почему много найдешь тамъ словъ, которыя служатъ теперь весьма великимъ подкрѣпленіемъ для еретиковъ, напр., тварь, произведение и тому подобное. А невѣжественно выслушивающіе написанное, относятъ къ понятію о Божествѣ и многое такое, что сказано о соединеніи съ человѣчествомъ: таково и это изреченіе, повторяемое ими“ ²⁾. Представляя, такимъ образомъ, различныя объясненія того, почему въ названномъ произведеніи св. Григорія Чудотворца могли оказаться эти сомнительныя съ точки зрѣнія православныхъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 32, col. 752—753; русск. перев., ч. 7, стр. 67.

²⁾ Migne, PGr., t. 32 col. 786; русск. перев., ч. 7, стр. 84.

выраженія, св. Василій въ доказательство того, что св. Григорій не мыслилъ савелліански, не указаль однако на символъ св. Григорія, которымъ совершенно ниспровергалась ихъ аргументація.

Отмѣченные факты представляются настолько серьезными, что смутили даже К. Каспари, и онъ въ объясненіе послѣдняго возраженія приводитъ такіа соображенія, которыхъ нельзя признать научными. Онъ пишетъ: „савелліански звучащія выраженія, на которыя ссылались неокесарійскіе савелліане, стояли въ *Διάλεξις*,—то же имѣло случай и съ рядомъ аріански звучащихъ и аріанству благоприятныхъ выраженій. Требовалось объяснить это обстоятельство и устранить выводы, которые отсюда были сдѣланы или могли быть сдѣланы, и собственной задачей Василія было объяснить это и отклонить слѣдствія. Когда онъ усердно занимался этой задачей, могло случиться, что ему не пришла на мысль краткая формула вѣры и ссылка на нее“ ¹⁾. Но здѣсь, какъ намъ кажется, отсутствіе ссылки на символъ св. Григорія объясняется тѣмъ, что она нисколько не помогла-бы дѣлу и не достигла бы цѣли: неокесарійскіе савелліане указывали, что въ *Διάλεξις* πρὸς Ἀλιανόν находится выраженіе, которое подтверждаетъ ихъ ученіе; св. Василій Великій долженъ былъ устранить или ослабить это возраженіе, или же удовлетворительно объяснить появленіе въ данномъ произведеніи св. Григорія сомнительнаго выраженія, почему ссылка на другое его твореніе не имѣла бы доказательной силы. Допустимъ, что св. Василій въ опроверженіе ученія савелліанъ и приведеннаго ими обоснованія указаль бы неокесарійскимъ савелліанамъ на символъ св. Григорія; но противники всегда могли возразить ему: совершенно вѣрно,—но въ изложеніи вѣры въ разговорѣ съ Эліаномъ св. Григорій написалъ: „Отецъ и Сынъ, хотя въ умопредставленіи суть два, но въ ипостаси—едино“..., и св. Василій долженъ былъ бы снова возвращаться къ разговору съ Эліаномъ.

¹⁾ Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 30.

Что св. Василий Великий не пользуется символомъ св. Григорія въ борьбѣ съ аріанами и пневматомахами, это можетъ имѣть свое основаніе въ томъ, что ни въ отдѣлѣ символа о Сынѣ Божіемъ, ни въ отдѣлѣ его о Св. Духѣ нѣтъ такихъ выраженій, которыя можно было бы противопоставить ереси, какъ совершенно ясное, не требующее дальнейшихъ комментаріевъ доказательство православнаго ученія. Изъ того факта, что Григорій Нисскій, сообщающій текстъ символа и не сомнѣвающийся въ его подлинности, однако не прибѣгаетъ къ нему въ борьбѣ съ аріанами и пневматомахами, а Григорій Богословъ ограничивается всего нѣсколькими словами изъ него, безъ точнаго обозначенія имени автора, должно заключать, что и отъ св. Василія Великаго нельзя требовать безусловнаго использованія символа св. Григорія; тѣмъ болѣе, что авторитетъ неокесарійскаго святителя, столь высоко почитаемый великими каппадокійскими отцами, вовсе не былъ обязателенъ для аріанъ и пневматомаховъ. На такую мысль наводитъ то обстоятельство, что св. Василий Великий ссылается на авторитетъ св. Григорія, какъ безусловно извѣстный и обязательный, только въ посланіяхъ въ Неокесарію; когда же ему пришлось указать на св. Григорія въ книгѣ о Св. Духѣ къ Амфилохію Иконітскому, предназначенной для болѣе широкаго круга читателей, вѣ предѣловъ мѣстной неокесарійской церкви, то ссылку на установленіе св. Григорія относительно образа славословія онъ считаетъ необходимымъ предварить довольно подробнымъ изображеніемъ его дивной личности и дѣятельности и того уваженія, какимъ онъ пользовался въ своей церкви ¹⁾).

Обращаемся, наконецъ, къ первому пункту возраженій. Св. Василий Великий указываетъ на изреченія св. Григорія, сохранившіяся по преемству памяти, и не упоминаетъ о символѣ св. Григорія который былъ записанъ и автографъ котораго сохранялся въ неокесарійской церкви. Но противъ этого

¹⁾ Migne, PG., t. 32, col. 205—209; русск. перев., ч. 3. стр. 281—282.

К. Каспари ¹⁾ совершенно справедливо замѣчаетъ: „формула вѣры Григорія Чудотворца, не смотря на то, что она существовала и письменно (въ оригинальномъ экземплярѣ автора и, вѣроятно ²⁾, также въ спискахъ, очень хорошо могла быть причислена и къ его изреченіямъ, сохранявшимся тамъ ἀκολουθία μνήμης, потому что, будучи употребляема при катихизическомъ наставленіи неокесарійскаго народа, она преимущественно распространялась посредствомъ устнаго преданія, какимъ путемъ она, безъ сомнѣнія, получена была и бабкой Василия Макриной“. Такимъ образомъ, въ разсматриваемыхъ словахъ св. Василия не только нельзя найти доказательства противъ подлинности символа, но даже можно видѣть совершенно противоположное—именно прикровенное указаніе на него, когда посредствомъ „изреченій“ св. Григорія св. Василий былъ наставляемъ въ догматахъ благочестія. Наконецъ, не могутъ ли слова св. Василия въ книгѣ о Св. Духѣ, что въ неокесарійской церкви не прибавляли ни дѣйствія какого-либо, ни слова, ни какого-либо таинственнаго образа сверхъ того, какой онъ оставилъ имъ (ὁ πρᾶτον τινα, ὁ λόγον, ὁ τῶπον τινα μυστικόν παρ' ὃν ἕκαστος κατέλιπε) ³⁾,—не могутъ ли эти слова указывать и на символъ св. Григорія, къ которому съ такимъ благоговѣйнымъ почитаніемъ относились въ неокесарійской церкви?

Таковы историческія свидѣтельства о символѣ св. Григорія Чудотворца. Какъ видно изъ сказаннаго относительно принадлежности его св. Григорію даютъ опредѣленное и ясное удостовѣреніе св. Григорій Нисскій и Руфинъ. Конечно, оба эти свидѣтельства въ сущности могутъ быть сведены къ одному первоисточнику—свидѣтельству неокесарійской церкви, которымъ они пользовались однако независимо другъ отъ друга и—что особенно важно—при совершенно различныхъ условіяхъ. Но этотъ единственный

¹⁾ Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 29.

²⁾ Это несомнѣнно, какъ показываетъ Руфинъ.

³⁾ Гл. 29, § 74: Migne, PG., t. 32, col. 206; русск. перев. ч. 3, стр. 282.

первоисточникъ въ вопросѣ о происхожденіи именно символа, бывшаго въ церковномъ употребленіи, и безусловно надежный, и вполнѣ достаточный, почему требовать извѣстій о немъ, восходящихъ не къ мѣстному неокесарійскому преданію ¹⁾, и не представляется необходимымъ, и по самому существу дѣла, поскольку рѣчь идетъ о мѣстномъ символѣ, является чрезмѣрнымъ, нарушающимъ принципъ научной объективности.

Въ приведенныхъ выше возраженіяхъ Эр. Мартини слегка намѣчено возраженіе противъ подлинности символа, основанное на такъ называемыхъ внутреннихъ доводахъ, извлекаемыхъ изъ самаго содержанія его. Въ самой широкой постановкѣ вопросъ можетъ быть сформулированъ такъ: символъ съ такимъ содержаніемъ, какъ его представляетъ дошедшій до насъ текстъ его, могъ ли быть написанъ св. Григоріемъ Неокесарійскимъ? Этотъ общій вопросъ можетъ быть раздѣленъ на слѣдующіе частные вопросы: а) не противорѣчить ли содержаніе символа тѣмъ свѣдѣніямъ о ученіи св. Григорія, какія извѣстны изъ безусловно достовѣрныхъ источниковъ? б) такъ какъ св. Григорій былъ одушевленнымъ ученикомъ Оригена, который естественно долженъ былъ отразить въ своихъ догматическихъ воззрѣніяхъ его ученіе, по крайней мѣрѣ, въ основныхъ положеніяхъ, то не заключаетъ ли символъ такого ученія, которое стояло бы въ такомъ отношеніи къ ученію Оригена по соответствующимъ вопросамъ, что исключало бы возможность происхожденія символа отъ ученика знаменитаго александрійскаго учителя? в) не содержитъ ли символъ такого ученія, или такихъ терминовъ, которые свидѣтельствовали бы о болѣе высокомъ развитіи богословія, чѣмъ какое возможно было около половины III вѣка, когда произошелъ символъ? Положительный отвѣтъ на первые два вопроса даетъ оружіе преимущественно противникамъ подлинности символа; такой же отвѣтъ на третій вопросъ служитъ основаніемъ для той посредствующей группы изслѣдователей, которые

1) *Ferd. Kattenbusch*, Das Apostolische Symbol, 1 Band, S. 351, Anm. 5.

признають, что въ своей основѣ символъ—подлинное произведеніе св. Григорія, но что въ позднѣйшее время въ него внесены дополненія, вызванныя борьбою съ аrianствомъ. Такимъ образомъ, съ вопросомъ о подлинности символа оказывается тѣсно связаннымъ и вопросъ объ его неповрежденности ¹⁾.

Безспорно подлиннымъ твореніемъ св. Григорія является его благодарственная рѣчь Оригену. Въ ней онъ обстоятельно и отчетливо говоритъ о Богѣ Отцѣ и Единородномъ Сынѣ, Словоѣ, и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ (§§ 31—39). Сопоставленіе изложеннаго здѣсь ученія съ двумя первыми отдѣлами символа не вызываетъ сомнѣній въ принадлежности обоихъ произведеній одному автору: они взаимно дополняютъ другъ друга и подтверждаютъ. Но совершенно иной результатъ получается, когда изложенное въ символѣ ученіе объ отношеніи Отца и Сына сравнивается съ приведеннымъ уже выраженіемъ св. Григорія въ *Διάλεξις πρὸς Αἰκλῆον*: „Отецъ и Сынъ, хотя въ уопредставленіи два, однако въ ипостаси—едино“. Это выраженіе имѣетъ, повидимому, савелліанскій характеръ, и если и св. Григорій дѣйствительно раздѣлялъ савелліанскія воззрѣнія, то въ такомъ случаѣ онъ не могъ быть творцомъ символа, въ которомъ раскрывается опредѣленное ученіе объ ипостаской особности Отца, Сына и Св. Духа. Далѣе, св. Григорій былъ ученикомъ Оригена, который былъ рѣшительнымъ противникомъ савелліанскаго ученія и даже несомнѣнно проповѣдывалъ субординаціонизмъ. Но этого рода возраженіе противъ подлинности символа запутывается въ такихъ противорѣчіяхъ, изъ которыхъ едва ли можно найти благополучный выходъ. Допустимъ, что, основываясь на свидѣтельствѣ неокесарійскихъ савелліанъ, сообщаемомъ св. Василиемъ, мы отвергнемъ

¹⁾ При разсмотрѣніи данныхъ по вопросу о подлинности символа, заимствуемыхъ изъ его содержанія, мы ограничиваемся здѣсь только внѣшней, такъ сказать, ;стороною, констатированіемъ сходства или различія въ терминологіи, не входя въ изслѣдованіе существа воззрѣній св. Григорія и ихъ отношенія къ ученію Оригена, такъ какъ это составляетъ специальную задачу третьей части изслѣдованія.

символь; но тогда мы вмѣстѣ съ этимъ должны будемъ отрицать и подлинность благодарственной рѣчи его Оригена, въ которой ясно выражено ученіе объ ипостаси Сына. Это—весьма существенный фактъ. Далѣе, св. Василій Великій въ томъ же посланіи къ неокесарійскимъ ученымъ говорить, что савелліанское извращеніе вѣры враждебно преданію подлинно великаго Григорія и его преемниковъ до блж. Мусонія (недавно передъ тѣмъ умершаго) и что зло, произведенное на свѣтъ Савелліемъ, было угашено „преданіемъ великаго“; а въ *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν* онъ нашелъ такіе термины, какъ *κτίσμα* и *ποίημα* и т. п.—разумѣется, по ходу рѣчи въ приложеніи къ Сыну,—которые абсолютно не совмѣстимы съ савелліанскими воззрѣніями. Значить, здѣсь было что то не такъ. *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν* не сохранилось, и поэтому мы не знаемъ содержанія, характера и тенденцій этого произведенія и въ особенности связи, въ какой употреблены рассматриваемыя слова св. Григорія ¹⁾. Св. Василій не отрицаетъ, что въ существовавшихъ тогда спискахъ этого произведенія они стояли. Онъ даетъ три объясненія, почему эти слова могли оказаться въ произведеніи св. Григорія: а) св. Григорій говоритъ здѣсь не *δωμάτιος*, а *ἀγιοκατιχός*; б) выраженія могли произойти отъ ошибокъ переписчиковъ, которыхъ въ этомъ произведеніи встрѣчается много, что св. Василій намѣренъ былъ въ послѣдствіи доказать, и в) св. Григорій, убѣждая язычниковъ, не считалъ нужнымъ соблюдать точность въ выраженіяхъ, преслѣдуя одну цѣль—достигнуть соглашенія въ главномъ; по этимъ основаніямъ онъ употреблялъ и термины *κτίσμα* и *ποίημα*, которые служатъ великимъ подкрѣпленіемъ для современнѣхъ св. Василию еретиковъ. Какъ въ дѣйствительности примирить эти противорѣчащія и даже взаимно исключаяющія другъ друга выраженія, сказать трудно. Возможно, что ключъ къ пониманію рассматриваемыхъ словъ св. Григорія заключается, вопреки К. Каспари ²⁾, въ употребленіи

¹⁾ *C. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 38.*

²⁾ *Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 38—39.*

ὁποῖα в значеніи οὐσία, что, какъ извѣстно, часто наблюдается еще и въ IV вѣкѣ. Тогда способъ выраженія св. Григорія можно объяснить такъ, что въ бесѣдѣ съ язычникомъ, который склоненъ былъ видѣть въ ученіи о трехъ Лицахъ Божества признаніе троебожія, св. Григорій считалъ необходимымъ такимъ именно образомъ, на основаніи оригенистической мысли о единосущіи Сына, ἀφωριστικῶς выдвинуть существенное единство Божества. И вообще необходимо помнить, что въ то время, когда богословскій языкъ еще не совѣтъ былъ приспособленъ къ выраженію и объясненію церковной вѣры и когда атмосфера была насыщена политеистическими воззрѣніями, церковные богословы всегда должны были опасаться дать какой-либо намекъ на языческій тритеизмъ и видѣли себя вынужденными неизмѣнно утверждать *κῆρυγμα τῆς μοναρχίας* ¹⁾. По всему видно, что неокесарійскими савелліанами примѣненъ былъ обычный у еретиковъ приемъ—вырвать выраженіе изъ связи рѣчи и воспользоваться имъ для обоснованія своего ученія; въ этомъ отношеніи они учили и высокій авторитетъ, какимъ пользовался св. Григорій въ неокесарійской церкви. Во всякомъ случаѣ очевидно, что на столь зыбкой почвѣ нельзя строить какихъ-либо выводовъ относительно подлинности символа.

Вопросъ объ отношеніи символа къ догматическому ученію Оригена представляетъ большія затрудненія прежде всего съ той стороны, что едвали можно указать объективную, для всѣхъ приемлемую мѣру близости воззрѣній и терминологіи ученика къ воззрѣніямъ и терминологіи учителя. Въ этомъ отношеніи справедливы соображенія, высказанныя К. Каспари: „нельзя требовать,—говоритъ онъ,—чтобы приписанное Григорію Чудотворцу исповѣданіе вѣры для того, чтобы принадлежать ему, должно было въ мысляхъ или даже въ выраженіяхъ сплошь быть согласнымъ съ тринитарными положеніями Оригена, какъ если бы оно происходило отъ него самого. Вѣдь дальнѣйшее размышленіе и

¹⁾ Ср. *Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Aufl., B. I, S. 780.*

ислѣдованіе, вліянія съ другой стороны и современныя ему отношенія въ отдѣльныхъ пунктахъ могли вывести и ученика, въ позднѣйшіе его годы, изъ которыхъ, какъ это возможно, происходитъ исповѣданіе вѣры, за предѣлы ученія наставника и привести къ уклоненіямъ отъ него. Точно такъ же и собственная индивидуальность должна была породить у него, по крайней мѣрѣ отчасти, другое выраженіе этого ученія¹⁾. Кромѣ того, если даже не признавать, что въ системѣ Оригена было два порядка мыслей, что онъ, съ одной стороны, склонялся къ единосущію Сына съ Отцемъ, а съ другой стороны, былъ выразителемъ рѣшительнаго субординаціонизма²⁾; то все таки оказывается несомнѣннымъ, что Оригенъ не былъ выдающимся систематикомъ, и въ частностяхъ его „богословіе“ не совсѣмъ свободно отъ противорѣчій³⁾, и что „воцерковленіе“ системы Оригена „повело къ распаду послѣдователей Оригена на правыхъ, признававшихъ вѣчность Сына и отказавшихся отъ крайностей оригеновскаго субординаціонизма, и лѣвыхъ—рѣшительныхъ субординаціонистовъ, отвергнувшихъ вмѣстѣ съ вѣчностью міра—вѣчность Сына“⁴⁾. Отсюда, остается мѣсто для возможности, что св. Григорій держался и развилъ именно тѣ положенія въ догматическомъ ученіи, которыя характеризуютъ правыхъ оригенистовъ. Необходимо только, чтобы исповѣданіе основывалось на тринитарныхъ мысляхъ Оригена и въ цѣломъ и существенномъ не отрицало ихъ⁵⁾.

Въ виду всего этого, по нашему мнѣнію, нельзя придавать исключительнаго значенія согласію символа съ догматическими воззрѣніями и терминологіей Оригена и

1) Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 34.

2) Ср. проф.-свят. Д. А. Лебедевъ, Св. Александръ Александрійскій и Оригенъ. Кіевъ 1915 (оттискъ изъ журнала „Труды Императорской Кіевской Духовной Академіи“), стр. 31.

3) Проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Святой Троицѣ. Сиб. 1879, стр. 187—190. 359.

4) Проф.-свят. Д. А. Лебедевъ, Св. Александръ Александрійскій и Оригенъ, стр. 32.

5) С. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 34.

ставить въ зависимость отъ него рѣшеніе вопроса о принадлежности символа св. Григорію Чудотворцу. Отношеніе символа къ ученію Оригена обстоятельно и съ полнымъ научнымъ безпристрастіемъ рассмотрѣно и оцѣнено Каспари ¹⁾. Такъ какъ на эту сторону вопроса мы должны будемъ обратить вниманіе въ третьей части изслѣдованія при раскрытіи богословскихъ воззрѣній св. Григорія Чудотворца, то здѣсь мы ограничимся пока указаніемъ только существенныхъ выводовъ.

а) Догматическое ученіе и терминологія символа св. Григорія Чудотворца въ первыхъ двухъ отдѣлахъ, касающихся перваго и втораго Лица Св. Троицы, частью существенно совпадаютъ съ соотвѣтствующими пунктами тринитарнаго ученія Оригена, частью очень хорошо могутъ быть согласованы съ ними, такъ что нѣтъ дѣйствительнаго основанія для сомнѣнія въ подлинности и неповрежденности обоихъ первыхъ отдѣловъ символа ²⁾: для каждой мысли и для cadaго почти выраженія въ нихъ можно найти основаніе и параллели въ Свяш. Писаніи и у Оригена. Эти отдѣлы символа не вызываютъ какихъ либо возраженій и со стороны изслѣдователей, не признающихъ его подлинности или неповрежденности ³⁾.

б) Иначе обстоитъ дѣло съ отношеніемъ между символомъ св. Григорія и Оригеномъ въ ученіи о Св. Духѣ. По авторитетному сужденію св. Василія Великаго, хорошо изучившаго сочиненія александрійскаго богослова, „Оригенъ былъ мужъ, имѣвшій не совсѣмъ здравыя понятія о Св. Духѣ“ (οὐδὲ πάνο τι ὀρίεις περί τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πάσιν ἔχοντα) ⁴⁾. Съ другой стороны, тотъ же св. Василій Великій

¹⁾ C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 39—46.

²⁾ C. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 39.

³⁾ Ср. Neander, Kirchengeschichte, I, 1, S. 395; J. Dorner, Die Lehre von der Person Christi, I, 737. Anm. 23.

⁴⁾ О Св. Духѣ, гл. 29, § 73: Migne, PGr., t. 32, col. 204; русск. перев., ч. 3, стр. 279.

нѣ борьбѣ съ лицами, настроенными единомысленно съ пневматомахами и порицавшими его за употребленіе доксологической формулы: σοι τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, называетъ служащій предметомъ спора образъ славословія однимъ изъ установленій св. Григорія, изъ его преданія сохраннымъ въ церкви ¹⁾. Св. Василій употреблялъ эту формулу наряду съ другою, а именно: σοι τῷ πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα διὰ τοῦ μονογενοῦς τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι; а противники его требовали, чтобы онъ употреблялъ исключительно послѣднюю формулу ²⁾, дающую возможность толкованія ея въ смыслѣ ученія пневматомаховъ. Такимъ образомъ, къ св. Григорію возводится употребленіе формулы, въ которой противники опредѣленнаго признанія равночестности Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ не безъ основанія видѣли ясное выраженіе этого ученія. Отсюда естественно ожидать, что и въ символѣ св. Григорія его ученіе не будетъ тождественнымъ съ „несовѣсмъ здравыми понятіями о Св. Духѣ“ Оригена, что, однако, не должно служить возраженіемъ противъ подлинности символа.

Въ богословіи Оригена ученіе о Св. Духѣ не раскрыто обстоятельно и опредѣленно. По отношенію къ Св. Духу Оригенъ ограничивается тѣмъ, что, доказавъ необходимость вѣчнаго бытія Сына изъ вѣчности опредѣленія Бога, какъ Отца, прибавляетъ: „то же должно сказать и о Св. Духѣ“ ³⁾, но не развиваетъ и не обосновываетъ этого положенія. Вообще онъ оставляетъ ученіе о Св. Духѣ внѣ тѣснаго круга своего созерцанія.

Въ толкованіи на Іоан. 1,3: *вся Тьмъ (Словомъ) быша, и безъ Него ничто же бысть, еже бысть*, Оригенъ доказываетъ ⁴⁾, что „все“ (πάντα) включаетъ и Св. Духа, и что Св.

¹⁾ О Св. Духѣ, гл. 29, § 74: Migne, PGr., t. 32, col. 206; русск. перев., ч. 3, стр. 282; ср. гл. 1, § 3: Migne, PGr., t. 32, col. 72; русск. перев., ч. 3, стр. 192.

²⁾ О Св. Духѣ, гл. 25, § 58: Migne, PGr., t. 32, col. 176; русск. перев., ч. 3, стр. 262.

³⁾ E tomo I commentariorum in Genesin: τὸ αὐτὸ μέντοι γε καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λεχθέν: Migne, PGr., t. 12, col. 45.

⁴⁾ In Ioan, t. 2, 6: Migne, PGr., t. 14, col. 132.

Духъ произошелъ чрезъ Слово: онъ признавалъ Св. Духа имѣющимъ бытіе отъ Отца чрезъ Сына, поставивъ его въ рядъ „происшедшаго“ (τὸν γεννητὸν) въ болѣе тѣсномъ смыслѣ этого слова, чѣмъ тотъ, въ какомъ оно приложимо къ Сыну. Но съ другой стороны, Оригенъ не относитъ Св. Духа и къ числу тварей: онъ говоритъ, что во всемъ Св. Писаніи онъ не нашелъ ни одного мѣста, гдѣ бы Духъ Святый назывался тварію хотя бы въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ Сынъ называется созданною Премудростію ¹⁾. Хотя въ указанномъ мѣстѣ комментарія на Евангеліе Іоанна Оригенъ и ставитъ Св. Духа въ порядкѣ всѣхъ происшедшихъ отъ Отца чрезъ Христа, однако въ то же время онъ называетъ Его *τιμωτερον παντων*, т. е. какъ бы исключаетъ Его изъ порядка сотворенныхъ существъ и противопоставляетъ имъ. Несомнѣнно даже, что Оригенъ расположенъ распространять божественныя преимущества Сына на Св. Духа ²⁾, и несомнѣнно видитъ въ Немъ божественную Ипостась. Въ отношеніи къ міру Св. Духъ есть источникъ освященія, носитель святости и раздаятель благодати освященія ³⁾.

Если съ этими существенными положеніями ученія Оригена о Св. Духѣ сопоставить отдѣлъ символа св. Григорія, излагающій ученіе о Св. Духѣ, то въ немъ нельзя указать достаточныхъ и рѣшительныхъ основаній для того, чтобы какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ можно было отвергнуть принадлежность его ученію Оригена и именно св. Григорію ⁴⁾.

¹⁾ De princ. I, 3, 3: Migne, PGr., t. II, col. 148; „Творенія Оригена, учителя александрійскаго, въ русскомъ переводѣ“. Изданіе Казанской Духовной Академіи. Выпускъ I. О началахъ. Казань, 1899. стр. 43.

²⁾ E tomo I commenar. in Genesin: Migne, PGr., t. 12, col. 45; in Ioan., t. 13, 36: Migne, PGr., t. 14 col. 820.

³⁾ In. Rom. X, 11: Migne, PGr., t. 14, col. 1268; De princ. I, I, 3; 3, 8: Migne, PGr., t. 11, col. 122, 154, русск. перев., стр. 14, 51. Подробн. см. у проф. В. В. Болотова, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 364—375. I. E. Bethune—Baker, An Introduction to the early History of christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon. London 1903, p. 201—203.

⁴⁾ C. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 55.

в) Слова символа: „Троица совершенная, славою и честію и царствомъ нераздѣляемая и неотчуждаемая“ суммируютъ все сказанное въ предшествующихъ отдѣлахъ символа о каждомъ Лицѣ Св. Троицы въ отдѣльности и вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ заключительный выводъ относительно Св. Троицы вообще и потому не содержатъ ничего противорѣчащаго ученію Оригена ¹⁾.

г) Больше всего вызываетъ возраженій заключительная часть символа, даже собственно начальныя слова ея: οὕτε οὐν χριστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, такъ какъ дальнѣйшія слова, безъ сомнѣнія, могли быть высказаны ученикомъ Оригена. Мы пока остановимся на этихъ словахъ со стороны ихъ отношенія къ ученію Оригена. Могъ ли св. Григорій такъ рѣшительно отвергать χριστόν и δοῦλον въ Троицѣ, когда онъ самъ, по сообщенію св. Василія Великаго въ Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν употреблялъ, можно думать, въ приложеніи къ Сыну, термины κτίσμα и ποίημα, и когда Оригенъ иногда называетъ Сына διούργημα или κτίσμα? Правда, въ отношеніи къ Сыну возраженіе устраняется тѣмъ соображеніемъ, что какъ Оригенъ, такъ и св. Григорій употребляли приведенные термины, особенно κτίσμα, на основаніи Притч. VIII, 22: Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ; тогда какъ въ символѣ χριστόν имѣетъ другой смыслъ и говоритъ о твореніи sensu proprio ²⁾. Что касается Св. Духа, то, какъ сказано было, хотя Оригенъ и включаетъ Его въ объемъ понятія „все“ (πάντα), которое произошло чрезъ Сына (Іоан. 1, 3), однако и Его онъ никогда не называетъ твореніемъ, но, напротивъ, самымъ рѣзкимъ образомъ отдѣляетъ отъ тварей, причисляя Его къ поклоняемой (προσκυνητή) и начальственной (ἀρχική) Троицѣ (Τριάς), а о Св. Троицѣ (ἁγία Τριάς) говорить, что Она начальствуетъ надъ тварями (ἡ τις ἄρχεται τῶν κτισμάτων) ³⁾.

¹⁾ C. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 55.

²⁾ C. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 59.

³⁾ In Ioannem, II, 6: Migne, PGr. t. 14, col. 132; in Ioannem, VI, 17: Migne, PGr. t. 14, col. 257; in Matthaeum, XV, 31: Migne, PGr. t. 13, col. 1345.

Такимъ образомъ, для οὔτα χριστόν τι ἢ θεὸλον ἐν τῇ Τριάδι св. Григорій могъ находить достаточныя основанія и у Оригена.

Слѣдовательно, съ точки зрѣнія триадологическаго ученія Оригена и его терминологіи въ символѣ нельзя найти такихъ данныхъ, которыя бы рѣшительно можно было выставить противъ принадлежности его св. Григорію Чудотворцу. Однако должно признать несомнѣннымъ преувеличеніемъ заявленіе, что „этотъ символъ ни что иное, какъ компендіумъ оригенистическаго богословія“ ¹⁾, и мы не отстаиваемъ той мысли, что и по существу догматическихъ воззрѣній, особенно въ ученіи о Св. Духѣ и въ заключительной части символа, св. Григорій не возвышается надъ Оригеномъ въ смыслѣ большей точности и опредѣленности изложеннаго въ символѣ триадологическаго ученія и очень большой близости его какъ по смыслу, такъ и по выраженію къ той формѣ этого ученія, какую оно приняло въ IV вѣкѣ. Но вмѣстѣ съ этимъ мы переходимъ къ вопросу, нѣтъ ли, въ дѣйствительности, въ символѣ такихъ чертъ, которыя говорили бы о позднѣйшемъ происхожденіи его въ цѣломъ или въ отдѣльных частяхъ.

Чтобы судить, насколько справедливы такого рода возраженія въ отношеніи къ терминологіи символа нѣтъ нужды входить въ разсмотрѣніе до-никейскаго богословія въ его цѣломъ,—достаточно на одномъ—двухъ примѣрахъ показать, что символъ св. Григорія не заключаетъ въ себѣ чего либо чрезвычайнаго ни въ мысляхъ, ни въ терминологіи. Прежде всего мы приведемъ наиболѣе яркія параллельныя по содержанію мѣста изъ произведеній церковнаго писателя, современнаго св. Григорію, именно св. Діонисія Александрійскаго, тоже ученика Оригена, но послѣдователя субординаціонистическаго порядка его воззрѣній. Онъ пишетъ: „не было (времени), когда Богъ не былъ Отцомъ... Всегда есть Христосъ, какъ Слово, Премудрость и Сила; нельзя сказать.

¹⁾ *Ad. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Aufl., B. I, S. 793—794.

будто Богъ, сначала не раждающій, родилъ ихъ въ послѣдствіи; но Сынъ имѣетъ бытіе не Самъ отъ Себя, а отъ Отца. Какъ сіяніе вѣчнаго свѣта, конечно, и Самъ Онъ вѣченъ... Если вѣченъ Отецъ, вѣченъ и Сынъ, какъ Свѣтъ отъ Свѣта. Если есть родитель, то есть чадо; если бы не было чада, то какимъ образомъ и для кого можетъ существовать родитель? Но они существуютъ оба и существуютъ всегда" ¹⁾. „Одинъ только сынъ, всегда сущій съ Отцемъ, исполненъ Сушаго, и Самъ существуетъ, будучи отъ Отца" ²⁾, Св. Діонисій Александрійскій въ „Обличеніи и оправданіи“, направленномъ къ Діонисію Римскому, изобличаетъ ложь высказаннаго противъ него обвиненія, будто онъ не признаетъ, что Христосъ единосущенъ (ὁμοούσιον) Богу: „хотя и говорю я,—пишетъ онъ,—что не находилъ и не читалъ этого наименованія нигдѣ въ Священныхъ Писаніяхъ, однако послѣдующія мои разсужденія, о которыхъ умолчали они (противники св. Діонисія Александрійскаго изъ „правомудствующихъ братій Александріи), ни въ чемъ не разногласятъ съ такою мыслью" ³⁾. Здѣсь въ высшей степени важно отмѣтить, что Діонисія Александрійскаго обвиняли въ томъ, что онъ не признаетъ единокущія Сына съ Отцемъ, и что св. Діонисій съ своей стороны доказывалъ неправильность этого обвиненія. Слѣдовательно, въ это время не только ученіе о единосущіи, но и самый терминъ ὁμοούσιος былъ принятымъ въ Церкви ⁴⁾. И св. Діонисій Александрійскій пи-

¹⁾ The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria. ed. by Ch. L. Feltoe. Cambridge 1904, p. 186—187; русск. пер. свящ. А. Дружинина, стр. 31—32.

²⁾ Ch. L. Feltoe, p. 191; русск. перев., стр. 32.

³⁾ Ch. L. Feltoe, p. 188—189; русск. пер., стр. 33.

⁴⁾ Если въ скоромъ времени послѣ этого отцы антохійскаго собора, осудившіе Павла Самосатскаго, высказались противъ термина ὁμοούσιος въ приложеніи къ Сыну, то для насъ это не имѣетъ значенія, такъ какъ а) изъ сообщеній объ этомъ св. Аѳанасія Александрійскаго (О соборахъ, § 43), Иларія Пиктавійскаго (De Synod. 81, 86) и Василія Великаго (посланіе къ каноникамъ—48, al. 52) не представляется возможнымъ установить, чѣмъ руководились антохійскіе отцы, отвергая этотъ терминъ, и, повидимому, такое отношеніе къ ὁμοούσιος объ-

шетъ: „Отецъ и Сынъ... суть едино и Одинъ въ Другомъ пребываютъ... 2) „Если кто изъ клеветниковъ подумаетъ, что я, назвавъ Бога Творцемъ и Создателемъ всего, называю Его вмѣстѣ и Творцемъ Христа, то пусть услышитъ, что ранѣе я называлъ Его Отцемъ, а въ этомъ наименованіи заключается и Сынъ. Назвавъ Его Отцемъ, я прибавилъ и наименованіе Творца. И (Творецъ) не есть Отецъ того, чему онъ творецъ, если подъ отцемъ въ собственномъ смыслѣ нужно разумѣть того, кто родилъ... Употребилъ я имя Творца по причинѣ плоти, которую приняло Слово и которая дѣйствительно сотворена. А если кто будетъ подозрѣвать, что это сказано и относительно Слова, то и это надлежало имъ выслушать безъ привязчивости: какъ Слово не считаю я твореніемъ, такъ и Бога называю не Творцемъ, а Отцемъ Его“... 3) Таковы основныя положенія въ ученіи св. Діонисія Александрійскаго о Сынѣ Божіемъ.

Не представляетъ исключительнаго явленія и ученіе символа св. Григорія о Св. Духѣ. Св. Діонисій пишетъ во второмъ посланіи къ Сиксту II, что савелліанское ученіе, распространившееся въ Птолемаидѣ пентапольской, исполнено нечестія и содержитъ много хулы на Вседержителя, Бога и Отца нашего Иисуса Христа, много невѣрія касательно и едиnorodнаго Сына Его, перворожденнаго всея твари, вочеловѣчившагося Слова, и безчувственность (*ἀναισθησία*) въ отношеніи къ Святому Духу; „объ этомъ ученіи,—

яснялось особымъ свойствомъ разсужденій Павла Самосатскаго, „тактика котораго состояла въ томъ, что онъ допускалъ положенія противниковъ, но такимъ образомъ, что съ естественностью дѣлалъ изъ нихъ какой нибудь нелѣпный выводъ, вслѣдствіе чего падали и самыя положенія“ (проф. В. В. Болотовъ, *Лекціи по исторіи древней церкви*, вып. II, стр. 337); б) несомнѣнно, на антиохійскомъ соборѣ отвергнуто было только терминъ *μοούσιος*, но не заключающееся въ немъ православное ученіе; в) въ символѣ св. Григорія терминъ *μοούσιος* не употребляется. (Ср. *J. F. Bathune Baker*, *An. Introduction to the early History of christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*. London 1903, p. III—112).

2) Ch. L. Feltoe, p. 191; русск. перев., стр. 34.

3) Ch. L. Feltoe, p. 193—195; русск. пер., стр. 35—36.

говорить св. Діонисій,—я, при помощи Божіей, сколько могъ поучительнѣе, отвѣчалъ братіямъ, какъ на посланія ихъ, присылаемыя ко мнѣ съ той и другой стороны, такъ и на устные ихъ вопросы“ ¹⁾. Значить, пентапольскіе савелліане уже включили въ свою систему ученіе и о Св. Духѣ, и св. Діонисій Александрійскій съ своей стороны раскрывалъ это ученіе въ отвѣтныхъ посланіяхъ, къ сожалѣнію, не сохранившихся. И въ „Обличеніи и оправданіи“ св. Діонисій писалъ между прочимъ слѣдующее: „изъ произнесенныхъ мною именъ каждое неотлучно и неотдѣлимо отъ соединеннаго съ нимъ. Сказалъ я: Отецъ, и прежде, чѣмъ присовокупить Сына, означилъ и Его въ Отцѣ. Присовокупилъ Сына и хотя не назвалъ бы напередъ Отца, во всякомъ случаѣ онъ разумѣлся бы въ Сынѣ. Прибавилъ я: Духъ Святый, но вмѣстѣ присоединилъ, откуда и чрезъ кого онъ приходитъ ²⁾. А они не знаютъ, что Отецъ, какъ Отецъ, не отчуждается отъ Сына, потому что имя это выражаетъ собою начало единенія, и Сынъ не отлучается отъ Отца, потому что названіе Отецъ указываетъ на общеніе. Въ рукахъ Ихъ находится Духъ, который не можетъ быть лишенъ ни Посылающаго, ни Носящаго. Какъ же я, употребляя такіа имена, могу думать, что Они разлучены и совершенно отдѣлены Другъ отъ Друга“? ³⁾ И это свое произведеніе св. Діонисій Александрійскій заключаетъ такимъ славословіемъ: „Богу же Отцу и Сыну Господу нашему Іисусу Христу со Святымъ Духомъ слава и держава во вѣки вѣковъ“ ⁴⁾.

Вообще же о Св. Троицѣ св. Діонисій Александрійскій пишетъ: „послѣ Единицы существуетъ, посему, и божественная Троица“ ⁵⁾. „Если они говорятъ, что троичностью ипостаси раздѣляются, то ихъ три, хотя бы они и не хотѣли этого, или пусть они совершенно уничтожатъ боже-

¹⁾ Ch. L. Feltoe, p. 51—52; русск. перев., стр. 61.

²⁾ Т. е. предполагается формула: отъ Отца черезъ Сына.

³⁾ Ch. L. Feltoe, p. 191—192; русск. перев., стр. 34—35.

⁴⁾ Ch. L. Feltoe, p. 198; русск. перев., стр. 38.

⁵⁾ Ch. L. Feltoe, p. 196; русск. перев., стр. 38.

ственную Троицу“ ¹⁾. „Такимъ образомъ, нераздѣльную единицу мы распространяемъ въ Троицу и неумалюмую Троицу опять соединяемъ въ Единицу“ ²⁾. Таковы выраженія, сохранившіяся только въ фрагментахъ и принадлежащія церковному писателю, котораго нѣкоторые изъ его собственной паствы обвиняли въ неправомыслии. Онъ принадлежалъ къ такъ называемымъ лѣвымъ оригенистамъ; но если бы ему пришлось излагать свое ученіе не въ видѣ научныхъ разсужденій въ защитительныхъ произведеніяхъ, а формулировать въ краткомъ исповѣданіи вѣры для тайноводствованія пасомыхъ, то, можно, думать, что оно и по общему духу, и по смыслу ученія, и по терминологіи не много уклонялось бы отъ символа св. Григорія.

Съ другой стороны, мы считаемъ необходимымъ обратить вниманіе на то богословіе, съ которымъ, какъ можно думать, св. Григорій ознакомился уже по возвращеніи изъ Кесаріи Палестинской и которое признавалось болѣе точнымъ выраженіемъ подлиннаго церковнаго сознанія. Представителемъ его можно назвать св. Иринея Ліонскаго. У него мы находимъ въ достаточной степени точно сформулированное тріадологическое ученіе, по сравненію съ которымъ ученіе символа св. Григорія не можетъ считаться необычнымъ для III вѣка. Св. Ириней пишетъ: „таково правило нашей вѣры и основаніе зданія и крѣпость хожденія: Богъ Отецъ, не происшедшій, не объемлемый, невидимый, единый Богъ, Творецъ всего; это—самое первое положеніе нашей вѣры. Второе же положеніе—Слово Божіе, Сынъ Божій, Христосъ Іисусъ нашъ Господь, являвшійся пророкамъ.... чрезъ Котораго все произошло, Который также въ концѣ временъ, чтобы привести все къ совершенству и соединить, сдѣлался человѣкомъ между людьми, видимымъ и осязаемымъ, чтобы упразднить смерть и показать жизнь и произвести общеніе единенія между людьми. И третье положеніе—Духъ Святый, которымъ пророки пророчествовали

¹⁾ Ch. L. Feltoe, p. 196; русск. перев., стр. 38.

²⁾ Ch. L. Felioe, p. 193; русск. перев., стр. 35.

и отцы научились божественному и праведники приведены были на путь праведности, и Который въ концѣ временъ новымъ образомъ излился на человѣчество по всей землѣ, обновляя человѣка для Бога. И поэтому крещеніе нашего возрожденія совершается посредствомъ этихъ трехъ положеній, когда Богъ Отецъ даруетъ намъ благодать для возрожденія посредствомъ Своего Сына черезъ Святаго Духа. Ибо тѣ, которые носятъ въ себѣ Сына Божія, приведены къ Слову, т. е. къ Сыну, а Сынъ приводитъ къ Отцу, и Отецъ даетъ имъ приобщиться нетлѣннѣю. Слѣдовательно, безъ Духа невозможно видѣть Сына и безъ Сына невозможно приступить къ Отцу; ибо познаніе Отца есть Сынъ, и познаніе Сына чрезъ Святаго Духа; Духа же сообщаетъ Сынъ, сообразно Своему служенію, по благоволенію Отца тѣмъ, кому хочетъ и какъ хочетъ Отецъ“ ¹⁾).

¹⁾ Доказательство апостольской проповѣди, гл. 6—7; русск. перевод проф. Н. И. Сагарда, Спб. 1907, стр. 21—22.

Въ качествѣ доказательства до-никейскаго происхожденія символа св. Григорія можно указать еще на нѣкоторыя параллели въ такъ называемомъ символѣ св. Лукіана Антіохійскаго, пострадавшаго въ 312 г. въ гоненіе Максимиана. Необходимо, однако, помнить, что символъ Лукіана въ дѣйствительности въ настоящее время не существуетъ и представляетъ лишь искомую величину, при чемъ именно символъ св. Григорія обычно привлекается въ качествѣ одного изъ вѣсскихъ доказательствъ въ пользу того, что, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые выраженія могутъ быть возведены къ знаменитому антіохійскому пресвитеру. Такимъ образомъ, здѣсь должно опасаться, чтобы не попасть въ кругъ доказательствъ и не обосновывать подлинности символа св. Григорія такимъ памятникомъ, до-никейское происхожденіе котораго отчасти въ немъ самомъ имѣетъ для себя опору. Какъ извѣстно, символа Лукіана ищутъ во второй формулѣ Антіохійскаго собора 341 года на основаніи свидѣтельства Созомена (Церк. ист. III, 5), который говоритъ, что собравшіеся въ Антіохіи епископы приписывали это исповѣданіе мученику Лукіану; онъ же сообщаетъ, что полуаріанскій соборъ въ Каріи 367 г. также признавалъ лукіановское происхожденіе символа (Церк. ист. VI. 12). По сообщенію автора семи диалоговъ о Св. Троицѣ приписывали это исповѣданіе Лукіану македоніане (Dialogi de S. Trinitate, III). Кажется, что и полуаріане на соборѣ Селевкійскомъ въ 359 г. считали его за лукіановскій (*C. Caspari*, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, S. 42, Anm. 18). Но

Теперь мы уже получаемъ возможность говорить и о неповрежденности символа, которая, какъ извѣстно, подвергается сомнѣнію. Что касается первыхъ двухъ отдѣловъ символа, то они настолько тѣсно связаны другъ съ другомъ какъ по послѣдовательному развитію въ нихъ мысли, такъ и по соотвѣтствію между собою отдѣльныхъ выраженій, что всѣ три должны имѣть одного автора. Это должно сказать и о третьемъ отдѣлѣ, заключающемъ въ себѣ учение о Св. Духѣ, гдѣ ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον καὶ δι' οὐοῦ πεφηνός соотвѣтствуетъ μόνος ἐκ μόνου, θεός ἐκ θεοῦ во второмъ отдѣлѣ; εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία параллельно χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος второго отдѣла; ζωὴ ζώντων αἰτία можно сопоставить съ λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὄλης κτίσεως ποιητικὴ. Слова τριάς τελεία κтл, не могутъ быть отдѣлены отъ первыхъ трехъ частей, какъ выводъ изъ нихъ, неразрывно связанный съ ними. Но заключительной части мы должны посвятить больше вниманія.

самъ Созоменъ сомнѣвается въ правильности утвержденія Антиохійскаго собора 341 года (Церк. ист. III, 5), а авторъ діалоговъ о Св. Троицѣ говорить объ интерполяціи символа епископами Антиохійскаго собора и увѣряетъ, что можетъ указать ихъ прибавки, противныя символу Лукіана. Текстъ этого исповѣданія приведенъ у св. Аѳанасія Александрійскаго (О соборахъ, бывшихъ въ Ариминѣ и Селевкіи, § 23: *Migne*, PGr. t. 26, col. 721—724; русск. пер.; ч. 3, стр. 119—120), у Сократа (Церк. ист. II, 10) и у Иларія Пиктавійскаго (De Synodis, § 29); однако ни одинъ изъ этихъ церковныхъ писателей не упоминаетъ о лукіановскомъ происхожденіи символа. Въ виду такого положенія вопроса объ отношеніи второй антиохійской формулы къ символу Лукіана въ настоящее время одни изъ изслѣдователей признаютъ авторомъ ея св. Лукіана (напр., *H. M. Gwatkin*); другіе рѣшительно отвергаютъ какую либо связь этого исповѣданія съ именемъ мученика Лукіана; (напр.; *P. Battifol*. *Litterature grecque*, Paris 1901, p. 189); третьи, наконецъ, занимаютъ среднюю позицію и допускаютъ, что исповѣданіе въ томъ видѣ, въ какомъ оно извѣстно намъ, составляетъ собственность членовъ Антиохійскаго собора 341 года, но въ основѣ его лежитъ исповѣданіе Лукіана; возстановленіе оригинала не представляется возможнымъ, но отдѣльныя выраженія исповѣданія обнаруживаютъ родство съ символомъ Григорія Чудотворца, такъ что на основаніи этого нѣкоторыя фразы могутъ быть признаны лукіановскими. (*C. Caspari*, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, S. 42, Anm. 18; *Ad.*

Въ изданіи Миня ²⁾ весь символъ напечатанъ болѣе крупнымъ шрифтомъ (какимъ напечатаны тексты Свящ. Писанія), а οὗν χριστόν τι κτλ.—обычнымъ шрифтомъ, какъ не относящееся къ символу и являющееся разсужденіемъ самого Григорія Нисскаго. И въ русскомъ переводѣ „Слова о жизни св. Григорія Чудотворца“, составленнаго св. Григоріемъ Нисскимъ, символъ законченъ словами: „Троица совершенная, славою и вѣчностію и царствомъ не раздѣляемая и не отчуждаемая“; послѣ нихъ поставленъ вносный знакъ, и дальнѣйшія слова: „Итакъ, нѣтъ въ Троицѣ чего либо сотвореннаго“ и д. т. разсматриваются, какъ не принадлежащія къ символу. Рукописи и изданія символа св. Григорія Нисскаго, конечно въ данномъ случаѣ не могутъ разрѣшить сомнѣнія, такъ какъ пунктуация—явленіе позднѣйшее; но тамъ, гдѣ символъ взятъ отдѣльно, онъ имѣетъ и заключительную часть; такъ: въ обоихъ древнелатинскихъ

Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur, B. II, S. 141—145; проф.-свящ. Д. А. Лебедевъ, Евсевій Никомидійскій и Лукіанъ. Къ вопросу о происхожденіи аріанства. Сергіевъ Посадъ 1912, стр. 24). По болѣе осторожному взгляду *Gust. Bardy* въ „Recherches de Science Religieuse“, 1912, № 3, mai—juin, p. 243), изслѣдованіе вопроса относительно автора антиохійской формулы опредѣленно приводитъ къ *poplique*, и единственно твердымъ заключеніемъ можетъ быть признано то, что этотъ символъ имѣетъ антиохійское происхожденіе, вѣроятно, предшествуетъ Никейскому собору и, вѣроятно, также вдохновленъ воззрѣніями Лукіана Антиохійскаго и его учениковъ. Для нашей ближайшей цѣли не столько значенія имѣетъ имя автора лежащаго въ основѣ антиохійской формулы символа, сколько его до-никейское происхожденіе. Если признаніе до-никейской основы антиохійской формулы правильно, то къ оригиналу могутъ быть отнесены слѣдующія выраженія, имѣющія для себя параллели въ символѣ св. Григорія: Бога отъ Бога (Θεόν ἐκ Θεοῦ), единого отъ единого (μόνον ἐκ μόνου), совершеннаго отъ совершеннаго (τέλειον ἐκ τελείου), Слово живое (λόγον ζῶντα), живую Премудрость (σοφίαν ζῶσαν), неразличный образъ Божества, сущности, совѣта, силы и славы Отца (τῆς Θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα), а также: и въ Духа Святаго, даваемого вѣрующимъ въ утѣшеніе и освященіе и совершеніе (καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ εἰς παράκλησιν καὶ ἁγιασμόν καὶ τελείωσιν τοῖς πιστεύουσιν διδόμενον).

²⁾ PGr., t. 46, col. 912.

переводахъ, въ сирійскомъ переводѣ, въ *Doctrina Patrum*, у Іоанна Дамаскина (?) ¹⁾. Григорій Богословъ, который дѣлаетъ ссылки на символъ, безъ обозначенія имени автора, какъ мы видѣли, проводитъ именно слова: „единое Божество, нераздѣльное въ славѣ, чести, сущности и царствѣ“, т. е. изъ предпоследняго отдѣла, и заключительную часть: „въ Троицѣ, нѣтъ ничего рабскаго, ничего тварнаго, ничего вноснаго“. Изъ этого ясно, что и св. Григорій Богословъ относилъ заключительную часть именно къ символу. Наконецъ контекстъ рѣчи въ словѣ Григорія Нисскаго не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что и онъ помѣстилъ разсматриваемыя слова, какъ часть символа св. Григорія Чудотворца, а не какъ собственныя разсужденія и выводы изъ предшествующихъ частей символа. Григорій Нисскій пишетъ: „Григорій же и божественное это откровеніе тотчасъ заключилъ въ писмена, по нему послѣ проповѣдывалъ слово Божіе въ церкви и оставилъ это богодарованное ученіе, какъ нѣкое наслѣдіе потомкамъ; этимъ ученіемъ даже до нынѣ тайноводствуется народъ того города, пребывъ неприкосновеннымъ отъ всякой еретической злобы. Слова же этого тайноводственнаго ученія таковы (τὰ δὲ τῆς μυσταγωγίας ῥήματα ταῦτα εἰσιν),—дальше слѣдуетъ текстъ символа, и послѣ словъ „но непреложна и неизмѣнна та же Троица всегда“, продолжается прерванная рѣчь: „кто желаетъ убѣдиться въ этомъ пусть послушаетъ церковь, въ которой онъ проповѣдывалъ это ученіе,—еще и до нынѣ хранятся, тамъ самыя начертанія блаженной его руки (ὅτι φ δὲ φίλον περὶ τούτου πεισθῆναι, ἀκούετω τῆς ἐκκλησίας, ἐν ᾗ τὸν λόγον ἐκήρυτταν, παρ' οἷς αὐτὰ τὰ χαράγματα τῆς μακαρίας ἐκείνης χειρὸς εἰς ἔτι καὶ νῦν διασώζεται). Если заключительныя слова: „итакъ, въ Троицѣ нѣтъ ничего сотвореннаго“ и т. д. считать словами св. Григорія Нисскаго, то въ чемъ онъ приглашаетъ удостовѣриться? Въ правильности его комментарія? Но дальше идетъ ссылка на автографъ символа св. Григорія. Кромѣ того, и комментарий не

¹⁾ De Sancta Trinitate II: M. Lequien, Joannis Damasceni opera omnia, t. I, p. 475.

имѣлъ бы соотвѣтствія съ изложенными частями символа, такъ какъ заключительная часть вноситъ новыя мысли, развивая и завершая изложенное раньше. Слѣдовательно, Григорій Нисскій читалъ заключительныя слова въ томъ спискѣ символа, какой онъ имѣлъ у себя, или воспроизвелъ его по памяти, какъ заучилъ еще изъ дѣтства.

Но не были ли заключительныя слова символа прибавлены къ нему до Григорія Нисскаго, какъ результатъ борьбы съ арианствомъ, такъ какъ $\chi\tau\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ невольно вызываетъ представленіе объ анаеизмѣ въ Никейскомъ исповѣданіи, а $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ напоминаетъ тѣ выводы, какіе дѣлали ариане изъ того, что Сынъ Божій иногда обозначается въ Писаніи, какъ $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ и $\pi\alpha\tau\epsilon\varsigma$ ¹⁾. Противъ такого предположенія рѣшительно говоритъ засвидѣтельствованное св. Василиемъ Великимъ благоговѣніе къ памяти св. Григорія и всему, что связано съ его именемъ, вслѣдствіе котораго они не прибавляли ни дѣйствія какого-либо, ни слова, ни какого-либо таинственнаго образа; по этой причинѣ у нихъ нѣкоторыя установленія казались устарѣвшими и недостаточными, и однако преемники св. Григорія не соглашались ничего прибавлять къ унаслѣдованному отъ него²⁾. А Григорій Нисскій указываетъ на оригинальную рукопись св. Григорія, сохраняющуюся до его дней въ Неокесаріи. Если даже допустить, что здѣсь просто древній списокъ символа выдавался за автографъ св. Григорія, то и въ такомъ случаѣ прибавленіе къ нему было невозможно, такъ какъ оно должно было совершиться на памяти св. Василія Великаго и Григорія Нисскаго.

Какъ уже было указано, вызывающее сомнѣніе выраженіе $\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \chi\tau\iota\sigma\tau\acute{o}\nu\ \tau\iota\ \eta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ не можетъ быть признано неприемлемымъ и съ точки зрѣнія ученія Оригена. Къ этому нужно еще добавить, что обычно намъ представляется слишкомъ рѣзкою та грань во внутреннемъ раскрытіи церковной

¹⁾ См. св. Аѳанасія Александрійскаго „Слово второе противъ арианъ“, §§ 4 и 51: Migne, PGr., t. 26, col. 153 и 253.

²⁾ О Свят. Духѣ, гл. 29, § 74: Migne, PGr., t. 32, col. 206; русск. перев., ч. 3, стр. 282.

вѣры и церковнаго богословія, какую обычно видятъ въ Никейскомъ соборѣ, что въ данномъ случаѣ лежитъ въ основѣ возраженія противъ οὗτε χριστόν τι ἢ δοῦλον. Развѣ Никейскій соборъ и защитники его символа послѣ собора вымышляли собственную терминологию? Не черпали ли они ихъ обильною рукою изъ церковнаго словоупотребленія, выражавшаго церковное сознаніе, и твореній церковныхъ писателей прежняго времени? Не слѣдуетъ забывать, что уже въ богословіи III вѣка были въ обращеніи всѣ понятія, которыми оперировали богословы IV и V вѣковъ,—только имъ отчасти еще недоставало опредѣленнаго отпечатка и твердаго значенія; таковы: μονάς, τριάς, σοφία, φύσις, ὑποκείμενον, ὑπόστασις, πρόσωπον, περιγραφή, μερίζεσθαι, διαίρειν, κτίζειν, ποιεῖν, γίγνεσθαι, γεννᾶν, ὁμοούσιος, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, ὁμοιότης κατὰ τὴν οὐσίαν, διὰ τοῦ θελήματος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ἧν ὅτε οὐκ ἦν, οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, αἰδίος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀγέννητος, ἀλλότριος, πηγὴ τῆς θεότητος, οὐσία, οὐσιωμένη, δύο οὐσίαι, ἐνανθρώπησις, θεάνθρωπος, ἔνωσις οὐσιώδης, ἔνωσις κατὰ μετουσίαν, θεοτόκος ¹⁾ и др. Въ этомъ отношеніи прямолинейнымъ представителямъ рѣзкаго разграниченія „до-никейскаго“ и „послѣ-никейскаго“ приходится наталкиваться на совершенно неожиданныя выраженія до-никейскихъ писателей, предвосхищающія никейское вѣроопредѣленіе. „Отецъ есть Господь и Сынъ Господь, и Отецъ есть Богъ и Сынъ Богъ, ибо отъ Бога рожденный есть Богъ“,—это истинно никейское выраженіе оказалось въ недавно открытомъ твореніи св. Иринея Ліонскаго „Доказательство апостольской проповѣди“ (гл. 47), ²⁾ и самъ Ад. Гарнакъ ³⁾ долженъ былъ согласиться, что, не смотря на это, предположеніе объ интерполяціи должно быть рѣши-

¹⁾ Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Aufl. B. I, S. 779.

²⁾ Русскій переводъ, проф. Н. И. Сагарда, Спб. 1907, стр. 42.

³⁾ Des Heiligen Irenaeus Schrift zur Erweise der apostolischen Verkündigung in armenischen Version entdeckt, herausgeben und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassianz, mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack. Leipzig 1907, S. 61.

тельно отклонено; онъ, правда, обращаетъ вниманіе на то, что это ученіе объ Отцѣ и Сынѣ обосновывается только изъ домостроительства спасенія, почему и является до-никейскимъ, до-оригеновскимъ, иринеевскимъ; однако отъ этого и самыя выраженія, и сущность заключающагося въ нихъ ученія не теряютъ своей чрезвычайной важности.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ, чтобы закончить рѣчь относительно подлинности символа св. Григорія. Ни безусловно отвергающіе принадлежность символа св. Григорію, какъ позднѣйшаго произведенія, ни допускающіе въ немъ вставки и добавленія въ связи съ антиаріанскою борьбою не опредѣляютъ времени, когда произведенъ подлогъ или сдѣланы вставки. Если Григорій Нисскій признавалъ его символомъ св. Григорія и основывался на преданіи неокесарійской церкви, то какое время нужно считать гранью, дальше которой нельзя идти? Если символъ составленъ для борьбы съ аріанствомъ, то почему въ немъ нѣтъ характерныхъ никейскихъ терминовъ: *ὁμοούσιος, ἐκ τῆς οὐσίας* и вообще всѣхъ выраженій, которыя приобрѣли техническое значеніе въ IV вѣкѣ, и почему наряду съ этимъ въ немъ дано мѣсто изложенію ученія о Св. Духѣ, когда споръ изъ-за ученія о Св. Духѣ разгорѣлся только во второй половинѣ IV вѣка? Появленіе разсматриваемаго символа послѣ Никейскаго собора немыслимо, какъ немыслимы въ это время и вставки и дополненія къ нему съ такими неопредѣленными чертами происхожденія въ послѣ-никейскій періодъ.

На основаніи всего сказаннаго мы приходимъ къ убѣжденію, что символъ написанъ св. Григоріемъ Чудотворцемъ, епископомъ Неокесарійскимъ. Естественно, что, сдѣлавшись епископомъ вновь организуемой и имъ самимъ просвѣщаемой паствы, онъ долженъ былъ озаботиться и составленіемъ такого исповѣданія вѣры, которое, по современнымъ обстоятельствамъ, давало бы возможность вѣрующимъ и познать правую вѣру, и дать отвѣтъ вопрошающимъ и смущающимъ. Св. Григорій Нисскій объясняетъ возникновеніе символа внутреннею потребностью самого св. Григорія, который испросилъ у Федима Амасійскаго малое

время для уразумѣнія въ точности таинства вѣры и не прежде осмѣлился проповѣдывать слово, какъ нѣкоторымъ явленіемъ ему открыта была истина, почему и полагаетъ написаніе символа въ самомъ началѣ его епископской дѣятельности; и противъ такого датированія символа нельзя ничего возразить, при отсутствіи другихъ указаній по этому вопросу, если только допустить, что удаленіе св. Григорія отъ общественной дѣятельности, предшествовавшее его посвященію во епископа, продолжалось нѣсколько лѣтъ и употреблено было не только на богомысліе и самоуглубленіе, но и на общеніе съ другими вѣрующими, напр., съ Фединомъ Амасійскимъ, Фирмилианомъ Кесаріе-Каппадокійскимъ и др., подъ вліяніемъ чего нѣсколько сгладились школьныя впечатлѣнія, вынесенныя отъ Оригена изъ Кесаріи, и въ его возрѣнія уже теперь привнесены были нѣкоторые элементы изъ церковныхъ малоазійскихъ преданій, такъ какъ символъ во всякомъ случаѣ, наряду съ безспорнымъ отраженіемъ ученія Оригена, заключаетъ въ себѣ и явные признаки воцерковленія Оригена.

Но почему предназначенный св. Григоріемъ для нуждъ своей новообразованной церкви символъ составленъ изъ такихъ опредѣленій, которыми онъ такъ рѣзко отличается отъ другихъ исповѣданій вѣры этого времени? Этотъ вопросъ, какъ мы видѣли (стр. 251—252), поставленъ въ качествѣ одного изъ доводовъ противъ подлинности символа. Но подобное возраженіе едва ли можно признать сколько-нибудь серьезнымъ. Особенности символа, такъ поразительно выдѣляющія его изъ ряда другихъ символовъ, имѣютъ основаніе прежде всего въ личности ихъ автора и въ его глубокомъ богословско-философскомъ образованіи, а затѣмъ и въ условіяхъ его миссіонерской дѣятельности. Какъ просвѣщенный святитель, онъ понималъ современныя движенія въ ученіи о Св. Троицѣ. Онъ несомнѣнно былъ знакомъ съ монархіанствомъ, которое уже въ первой половинѣ III вѣка опредѣлилось въ своихъ существенныхъ направленіяхъ динамизма и модализма. Самъ Оригенъ направлялъ свою дѣятельность противъ савелліанства, усилившагося въ Ливіи и Пентаполѣ. Если сим-

воль написанъ въ началѣ епископства св. Григорія, то ученіе Павла Самосатскаго, въ борьбѣ съ которымъ св. Григорій принималъ непосредственное участіе, присутствуя на первомъ антиохійскомъ соборѣ, не могло найти отраженія въ символѣ; но основныя положенія его ереси высказаны были задолго до него. Однако должно сказать, что въ символѣ нѣтъ прямой полемики ни съ однимъ изъ еретическихъ направленій, современныхъ св. Григорію: онъ имѣетъ положительный и общій характеръ, а заключительная часть его не имѣетъ отношенія къ савелліанству. Поэтому, вмѣсто всякихъ разсужденій о томъ, противъ какихъ ересей направлень символъ, необходимо признать, что св. Григорій среди современныхъ ему разнородныхъ движеній и споровъ относительно ученія о Св. Троицѣ уловилъ самое существенное и въ своемъ символѣ представилъ такое изложеніе вѣры, которое должно было посредствомъ положительнаго наставленія укрѣпить и сохранить неокесарійскую паству въ правой вѣрѣ въ Св. Троицу и предохранить отъ заблужденій какъ монархіанскаго типа, такъ и отъ тѣхъ, которыя скоро нашли выраженіе въ аріанствѣ ¹⁾. Эта цѣль была достигнута имъ: по свидѣтельству Григорія Нисскаго, „этимъ ученіемъ даже до нынѣ тайноводствуется народъ того города, пребывая неприкосновеннымъ отъ всякой еретической злобы“ ²⁾. Въ согласіи съ этимъ и св. Василій Великій пишетъ къ неокесарійской церкви (пис. 28): „вась не касалось обуреваніе еретическихъ вѣтровъ, которое доводило измѣнчивыя души до крушенія и потопленія. И да не коснется оно вась когда-либо, о Владыка всяческихъ, на самое долгое время даровавшій благодать безмятежія служителю Твоему Григорію, который первоначально водрузилъ основаніе сей церкви“ ³⁾.

¹⁾ Ср. *C. P. Caspari*, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, S. 64.

²⁾ *Migne*, PGr., t. 46, col. 912; русск. перев., ч. 8, стр. 146.

³⁾ *Migne*, PGr., t. 32, col. 305; русск. перев., ч. 6, стр. 71.

Каноническое послание.

Каноническое послание св. Григорія въ древнѣйшихъ рукописяхъ имѣетъ слѣдующее надписаніе: Ἐπιστολὴ κανονικὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νεοκαισαρίας ἐπισκόπου τοῦ Θαυματουργοῦ περὶ τῶν ἐν τῇ καταδρομῇ τῶν βαρβάρων εἰδωλόθυτα φαγόντων ἢ καὶ ἑτέρα τινα πλημμελησάντων. Оно сохранилось въ многочисленныхъ спискахъ собранія правилъ соборовъ и святыхъ отцевъ церкви¹⁾. Лучшее изданіе его принадлежитъ М. Руту²⁾.

1) См. *Ad. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I, S. 429—430.

2) *Mart. Jos. Ruth*, Reliquiae sacrae, sive auctorum fere jam perditorum secundae tertiiue saeculi post Christum natum quae supersunt. Accedunt synodi et epistolae canonicae, Nicaeno concilio antiquiores. Edit. 2. Vol. III. Oxonii 1846, p. 256—264. См. еще *Joh. Draeseke*, Der Brief an Diognetos. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocaesarea. Leipzig 1881, S. 173—179, гдѣ дана, по словамъ самого I. Дрезеке „наивозможнѣйше исправленная рецензія, исправленная также и въ пунктуациі“; однако это изданіе текста не встрѣтило сочувствія, и по прежнему стоитъ авторитетъ изданія М. Рута. Славянскій переводъ каноническаго посланія св. Григорія можно читать въ Кормчей, славяно-русскій—въ Книгѣ Правиль и въ изданіи „Правила (Κανόνες) Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрійскаго. Переводъ съ сербскаго. Приложение къ журналамъ „Церковный Вѣстникъ“ и „Христіанское чтеніе“. Т. II, Спб. 1912“. Греческій и славянскій—въ изданіи редакціи журнала „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1881—1883. Русскій переводъ см. въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго“, стр. 58—61.

Посланіе написано по поводу вторженія въ Понтъ варваровъ—Ворадовъ и Готовъ—и имѣеть цѣлью дать руководственныя указанія относительно того, какъ оцѣнить и устранить тѣ печальныя явленія въ жизни понтійскихъ христіанъ, которыя явились слѣдствіемъ этого страшнаго бѣдствія: оно пробудило низшіе инстинкты дикихъ, не затронутыхъ культурою народовъ, въ массѣ которыхъ и христіанство еще не успѣло произвести глубокаго перерождающаго воздѣйствія. Пастыри понтійскихъ церквей, очевидно, испытывали большое затрудненіе относительно того, какъ поступить съ виновными въ грубомъ нарушеніи не только чисто христіанскихъ, но и просто человѣческихъ нормъ поведения, какъ и вновь привести въ порядокъ разстроенную жизнь паствы. Естественно, что въ такихъ трудныхъ обстоятельствахъ взоры всѣхъ были обращены къ основателю понтійской церкви и общепризнанному руководителю и истолкователю церковныхъ установленій, св. Григорію Неокесарійскому, съ просьбою дать соотвѣтствующія наставленія. Св. Григорій отвѣтилъ посланіемъ, отправленнымъ имъ съ Евфросиномъ, котораго онъ называетъ „состарцемъ“ (συγγέρων): ἀπεστείλαμεν τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσινον διὰ ταῦτα πρὸς ὑμᾶς (прав. 5). Название Евфросина „состарцемъ“, которое напоминаетъ „сопресвитера“ (συνπρεσβύτερος) въ 1 Петр. V, 1, несомнѣнно указываетъ не на возрастъ его, такъ какъ и св. Григорій въ это время еще не могъ быть названъ старцемъ (ему во всякомъ случаѣ не было 50 лѣтъ), а на положеніе въ клирѣ: онъ былъ пресвитеръ неокесарійской церкви, котораго св. Григорій облекъ особыми полномочіями. Евфросинъ долженъ былъ установить тамъ, куда онъ былъ посланъ, практику неокесарійской церкви и разсудить, отъ кого принимать обвиненія и кого отлучать отъ молитвы.

Посланіе не имѣеть ни обычнаго для этого рода произведеній введенія, ни заключенія. Это можетъ давать основаніе для предположенія, что посланіе дошло до насъ не въ полномъ видѣ, ¹⁾—такого предположенія, при наличныхъ

¹⁾ *M. I. Routh, Reliquiae sacrae, vol. III, p. 267.*

данныхъ, нельзя не доказать, ни опровергнуть. Но болѣе вѣроятной причиной отсутствія введенія и заключенія можно считать то, что посланіе, можетъ быть, было окружнымъ (ἐπιστολή κολλητή), съ которымъ св. Григорій обратился ко всѣмъ епископамъ своего округа и сообщалъ его одному за другимъ чрезъ Евфросима, который при этомъ долженъ былъ передать и личныя указанія и разъясненія. Это предположеніе не встрѣчаетъ возраженій ни со стороны содержанія посланія, ни со стороны обстоятельствъ его происхожденія. Поэтому и въ началѣ посланія поставлено просто „святой отецъ“ (ιερέ πάπα). Здѣсь πάπα несомнѣнно обозначаетъ епископа, такъ какъ это наименованіе первоначально было общимъ для всѣхъ епископовъ и только въ послѣдствіи было усвоено однимъ епископамъ Александріи и Рима. Что во время св. Григорія πάπα было обычнымъ обращеніемъ ко всѣмъ епископамъ, для доказательства этого достаточно указать только на нѣсколько примѣровъ. Діонисій Александрійскій въ посланіи къ римскому пресвитеру Филимону, называетъ своего предшественника Иракла μακάριος πάπα ¹⁾. Въ мученическихъ актахъ Перпетуи обращеніе къ епископу выражено въ такой формѣ: non tu es p a r a noster? ²⁾ Св. Кипріанъ въ адресѣ нѣкоторыхъ посланій обозначается p a r a ³⁾. Лукіанъ мученикъ называетъ никомидійскаго епископа Анеима πάπας ⁴⁾. Арльскій соборъ 314 г. обращается къ римскому епископу Сильвестру, какъ къ p a r a ⁵⁾. Аріій называетъ александрійскаго епископа Александра πάπας ⁶⁾.

Посланіе было написано тогда, когда въ самой Неокесаріи уже установленъ былъ опредѣленный взглядъ на яв-

¹⁾ У *Евсевія* Ц. И. VII, 7. 4: τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἰρακλᾶ παρέλαβον.

²⁾ Cap. 13.

³⁾ Epist. 23. 36.

⁴⁾ Chronic. pasch. a. 303.

⁵⁾ Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, II, 469.

⁶⁾ *Епифаній*, Панарій 69, 6. См. *H. Achelis*, Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten. Bd. 2. Leipzig 1912, Excurs 39, S. 417; *Joh. Draeseke*, Der Brief an Diognetos, S. 170—171.

ленія въ жизни христіанъ, сопровождавшія неожиданно разразившееся бѣдствіе, и выработаны были опредѣленные правила, при посредствѣ которыхъ надѣялись упорядочить нарушенное нормальное теченіе христіанскаго просвѣщенія края. Такъ какъ посланіе направлено было къ епископу или, можетъ быть, къ епископамъ, то не представляется возможнымъ предполагать предварительный соборъ епископовъ округа, который по обстоятельствамъ времени трудно было осуществить, потому что присутствіе епископовъ на мѣстахъ было совершенно необходимымъ,—такой соборъ предполагалось созвать позднѣе, что видно изъ слѣдующихъ словъ св. Григорія въ концѣ 7-го правила: „пока сошедшимся святымъ угодно будетъ сообща вынести о нихъ какое-нибудь рѣшеніе и прежде нихъ Святому Духу“ (μέχρις αὖ κοινῇ περὶ αὐτῶν τι βούληται συναλθεῖν τοῖς ἁγίοις καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι). Но св. Григорій могъ посоветоваться въ этомъ важномъ дѣлѣ или съ ближайшими епископами, или же, по крайней мѣрѣ, съ своимъ клиромъ, изъ состава котораго былъ избранъ и уполномоченный отъ епископа. На участіе другихъ указываетъ употребленіе въ посланіи множественнаго числа, особенно въ 5 и 6 правилахъ.

Несомнѣнно, что первоначально каноническое посланіе было обыкновеннымъ посланіемъ безъ раздѣленія на каноны,—на это указываетъ и самый характеръ изложенія въ посланіи предписаній и постановленій, которыя и теперь не производятъ впечатлѣнія правилъ. Нынѣшнее дѣленіе на правила возникло только тогда, когда для цѣлей руководства въ церковной дисциплинѣ и христіанской нравственности потребовалось внести въ посланіе больше раздѣльности и привести его въ согласіе съ другими каноническими посланіями, помѣщаемыми рядомъ съ нимъ и представляющими обособленные отвѣты на разные вопросы¹⁾. Нѣтъ возможности опредѣлить, въ какое именно время произошло это дѣленіе. Что при дѣленіи посланія на каноны

¹⁾ Ср., напр., правила св. Діонисія Александрійскаго.

неизбѣжно могли быть утрачены нѣкоторыя части его ¹⁾, представляется необоснованнымъ утвержденіемъ. Незначительностью дѣленія на каноны объясняется и то, что въ разныхъ каноническихъ сборникахъ число ихъ различно: обычно считается 10, но дѣлятъ и на 11 (въ Аѳинской Синтагмѣ), на 12 (въ Книгѣ Правилъ и въ Пидалионѣ) и даже на 13 (въ Кормчей); это различіе объясняется тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ сборникахъ 1-е правило раздѣляется на два, въ другихъ, кромѣ того, дѣлится 2-е и еще 4-е. Въ этотъ счетъ не включается то правило, которое обычно называется 11-мъ и читается такъ: „Плачь бываетъ внѣ вратъ молитвеннаго дома, гдѣ стоя согрѣшающій долженъ просить входящихъ въ (храмъ) вѣрныхъ, чтобы помолились за него. Слушаніе—внутри вратъ въ притворѣ, гдѣ согрѣшившій долженъ стоять до молитвы объ оглашенныхъ и затѣмъ уходить. Ибо,—говорить,—слушающій писаніе и поученіе долженъ быть изгнанъ и не удостоиваться молитвы. Припаданіе же состоитъ (въ томъ), чтобы стоящій внутри вратъ храма выходилъ вмѣстѣ съ оглашенными. Стояніе вмѣстѣ (состоитъ въ томъ), чтобы (согрѣшившій) стоялъ вмѣстѣ съ вѣрными и не входилъ съ оглашенными. Въ концѣ—участіе въ святыхъ таинствахъ“.

Послѣднее правило давно уже большинствомъ изслѣдователей признается позднѣйшей прибавкой къ посланію св. Григорія. Основаніемъ для этого служить съ одной стороны содержаніе этого правила, а съ другой—внѣшнія свидѣтельства. По своему содержанію, какъ видно изъ приведеннаго текста,—это не канонъ, а комментарий, изъясняющій термины, которыми пользовался св. Григорій въ предшествующихъ частяхъ посланія, и при томъ отличающійся такою опредѣленностью, какой нѣтъ въ немъ самомъ. Затѣмъ, употребленное въ этомъ правилѣ „говорить“ (φησι) указываетъ на другой источникъ, изъ котораго почерпнуто содержаніе этого правила. И дѣйствительно, это правило несомнѣнно

¹⁾ *Ad. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen, Litteratur, II, S. 99, Anm. 1.*

заимствовано изъ каноническихъ посланій св. Василия Великаго,—ближе всего по содержанию къ нему стоятъ 56 и 75 правила Василия Великаго, и мѣсто, отмѣченное, какъ заимствование, посредствомъ φησί, представляетъ буквальную выдержку изъ 75 правила Василия Великаго, что ясно подтверждаетъ сопоставленіе текстовъ.

11-е правило

Св. Василий Великій.

Ἀκούων γὰρ, φησί, τῶν γραρῶν
καὶ τῆς διδασκαλίας, ἐμβαλλέσθω καὶ
μὴ ἀξιοῦσθω προσευχῆς.

Ἀκούων τῆς γραφῆς καὶ τῆς δι-
δασκαλίας, ἐμβαλλέσθω καὶ μὴ κατ-
αξιοῦσθω τῆς προσευχῆς.

Съ другой стороны, и рукописныя свидѣтельства также говорятъ противъ подлинности разсматриваемаго правила. Правда, его знаетъ канонистъ XII вѣка Феодоръ Вальсамонъ, который въ своемъ толкованіи на него замѣчаетъ, что святыи, изъяснивши пять мѣстъ кающихся, однако не опредѣлили сроковъ искуса и не указали грѣховъ, за которые опредѣлено покаяніе; при этомъ онъ замѣчаетъ, что Василий Великій въ своихъ каноническихъ посланіяхъ все это предалъ съ точностью ¹⁾.—такимъ образомъ, и Вальсамонъ замѣтилъ сходство этого правила съ посланіями Василия Великаго, хотя изъ этого наблюденія сдѣлалъ иное примѣненіе. Но этого правила нѣтъ раньше Вальсамона—у Іоанна Зонары и въ такъ называемомъ Синописи Арстина; нѣтъ и въ тѣхъ кодексахъ Bodlejanae Bibliothecae, которыми пользовался для своего изданія М. I. Рутъ; отсутствуетъ оно и въ томъ греческомъ рукописномъ Номоканонѣ, на основаніи котораго каноническое посланіе напечатано Гер. Фоссіемъ въ editio princeps твореній св. Григорія,—послѣ 10-го правила имъ отмѣчено: „hactenus in Nomocanone Graeco MS“. Въ нѣкоторыхъ рукописяхъ, въ которыхъ имѣется это правило, оно называется схолией ²⁾, и этимъ намѣчается путь, какимъ образомъ пояснительное замѣчаніе на поляхъ, сдѣланное позднѣйшею рукою на основаніи каноническихъ по-

¹⁾ Migne, PGg., t. 10, col. 1048.

²⁾ M. I. Routh, Reliquiae sacrae, v. III, p. 283.

сланій св. Василія Великаго, вполсѣдствіи оказалось 11-мъ правиломъ каноническаго посланія св. Григорія.

Посланіе даетъ наглядную картину тѣхъ преступленій, какія совершены были понтійскими христіанами, и тѣхъ мѣръ, какія предложены были св. Григоріемъ для уврачеванія недуга. Св. Григорій пишетъ, что его не удручаетъ то обстоятельство, что плѣнники ѣли то, что давали имъ побѣдители, тѣмъ болѣе, что, по общему утверженію, совершившіе набѣгъ варвары не приносили жертвъ идоламъ. То же должно сказать и относительно оскверненія плѣнныхъ женщинъ; но въ этомъ случаѣ необходимо обращать вниманіе на прежнюю жизнь женщины: если жизнь какой либо женщины была зазорна и прежде, то ясно, что любодѣйная склонность подозрительна во время плѣна,—таковыхъ не скоро слѣдуетъ допускать къ общенію въ молитвахъ; если же женщина прежде жила въ цѣломудріи и доказала это своею чистою жизнью, стоящею внѣ всякихъ подозрѣній, и теперь подверглась поруганію по насилію и принужденію, то къ таковой приложимо сказанное во Второзаконіи (XXII, 25—28) относительно отроковицы, которую человекъ встрѣтилъ въ полѣ и, принудивъ ее силою, преспалъ съ нею: на отроковицѣ нѣтъ смертнаго грѣха (прав. 1).

Ужасно любоостязаніе, и авторъ затрудняется въ одномъ посланіи привести мѣста Свящ. Писанія, въ которыхъ провозглашается, что отвратительно и гнусно не только грабить, но и вообще быть любоостязательнымъ и посягать на чужое ради постыднаго прибытка, — виновные въ этомъ должны быть публично объявлены изгнанными изъ Церкви. А что нѣкоторые, среди стенанія и слезъ, рѣшили воспользоваться временемъ нашествія, угрожавшаго всѣмъ гибелью, для своей корысти, то это свойственно только людямъ нечестивымъ и богоненавистнымъ,—низость ихъ не можетъ быть превзойдена. Всѣхъ такихъ необходимо объявить отлученными, чтобы гнѣвъ не пришелъ на весь народъ и прежде всего на самихъ предстоятелей за то, что они не принимали рѣшительныхъ мѣръ. Сославшись на слова ап. Павла въ Ефес. V, 3. 6—13, авторъ замѣчаетъ, что, если нѣкоторые,

подвергшіеся наказанію за любостяжаніе во время мира, снова обратились къ любостяжанію во время гнѣва, ища корысти отъ крови и гибели людей изгнанныхъ, или плѣнныхъ, или убитыхъ, то чего нужно ожидать, кромѣ того, что они соберутъ гнѣвъ и самимъ себѣ и всему народу (прав. 2)?

Ахаръ согрѣшилъ, взявши отъ заклятаго, и гнѣвъ Божій пришелъ на все сонмище Израилево. А намъ подобаетъ считать въ это время заклѣтымъ всякое стяжаніе, если оно составляетъ чужую собственность. Ахаръ взялъ изъ добычи, принадлежавшей врагамъ, а эти теперь взяли принадлежащее братьямъ (прав. 3).

Никто пусть не обольщается подъ тѣмъ предлогомъ, что онъ нашелъ. Если Свящ. Писаніе (Второз. XXII, 1—3 и Исх. XXIII, 4) предписываетъ въ мирное время не искать выгоды отъ брата или врага, который безпечно относится къ своей собственности, и возвращать все потерянное другимъ, то насколько болѣе непозволительно преслѣдовать корыстныя цѣли, когда кто находится въ несчастіи, убѣгаетъ отъ враговъ и по нуждѣ оставляетъ собственность (прав. 4).

Другіе обольщаются тѣмъ, что присваиваютъ найденное чужое вмѣсто своей утраченной собственности, и такимъ образомъ, потерпѣвши отъ Ворадовъ и Готовъ во время войны, сами сдѣлались Ворадами и Готами для другихъ. Ради этого,—говоритъ св. Григорій,—мы послали къ вамъ брата и состарца Евфросина, чтобы онъ по здѣшнему образцу и тамъ установилъ подобнымъ образомъ, и чьи обвиненія принимать и кого объявить отлученнымъ отъ молитвъ (прав. 5).

Извѣстно стало также нѣчто невѣроятное, совершенное, безъ сомнѣнія, людьми невѣрными, нечестивыми и не познавшими даже имени Господа: нѣкоторые дошли до такого безчеловѣчія и жестокости, что насильно держатъ убѣжавшихъ плѣнниковъ. Св. Григорій проситъ послать кого нибудь въ страну для разслѣдованія и устраненія этого, чтобы молнія не упала на совершающихъ это (прав. 6).

Тѣхъ, которые примкнули къ варварамъ и, находясь въ плѣну, принимали вмѣстѣ съ ними участіе въ нападеніи, забывши, что они понтійцы и христіане, и настолько одичали, что убивали единоплеменниковъ и показывали не знающимъ мѣстности варварамъ пути или жилища,—такихъ должно удалить даже отъ слушанія, пока сошедшимся святымъ угодно будетъ сообща вынести о нихъ какое нибудь рѣшеніе и прежде нихъ Святому Духу (прав. 7).

Отважившихся напасть на чужіе дома, если обвиненные будутъ изобличены въ этомъ, не должно удаивать даже слушанія; но если они сами сознаются и возвратятъ похищенное, то они должны въ числѣ обращающихся припадать (прав. 8).

Кто на полѣ или въ своемъ собственномъ домѣ нашелъ оставленное варварами, если будетъ изобличенъ въ этомъ, тотъ долженъ быть среди припадающихъ; а если самъ объявить о себѣ и отдасть, то должно удостоить и молитвы (прав. 9).

Должно, чтобы возвращающіе чужую собственность, найденную ими, дѣлали это безъ всякой постыдной корысти, не требуя награды ни за указаніе вещи, ни за сохраненіе, ни за обрѣтеніе (прав. 10).

Посланіе носитъ чисто мѣстный отпечатокъ и опредѣленные слѣды особенныхъ историческихъ обстоятельствъ; въ связи съ указаніемъ на то, что пострадавшіе были понтійцами, а варвары—Ворадами и Готами, о нашествіи которыхъ на Понтъ именно въ самомъ началѣ второй половины III вѣка имѣются положительныя историческія извѣстія, этотъ характеръ посланія даетъ наилучшее удостовѣреніе въ правильности рукописнаго преданія, что посланіе безспорно принадлежитъ св. Григорію Чудотворцу, епископу Неокесарійскому. И дѣйствительно, подлинность каноническаго посланія обычно признается безъ всякихъ сомнѣній и колебаній. Насколько намъ извѣстно, противоположный взглядъ *Викт. Шульце* не встрѣтилъ сочувствія и не нашелъ послѣдователей. Въ своей библіографической

имѣтъкъ объ изслѣдованіи Викт. Рисселя ¹⁾ онъ пишетъ: „авторъ (т. е. В. Риссель), конечно, по общему примѣру, причисляетъ извѣстное ἐπιστολή κανονική къ несомнѣнно подлиннымъ произведеніямъ св. Григорія. Но подлинность посланія чрезъ отдѣленіе 11 правила еще не устанавливается безспорно, такъ какъ данное въ немъ дѣленіе кающихся на четыре класса находится и въ прочихъ частяхъ посланія, именно въ 7 правилѣ πρόσχλουσις, въ 1 и 5—ἀχρόστασις, въ 8 и 9—ὁπόπισσις. Σύστασις ясно не указано, но едва ли его не было въ предполагаемой посланіемъ покаянной дисциплинѣ, такъ какъ оно составляетъ необходимый заключительный членъ приведенныхъ стадій. Но что покаянная дисциплина уже сразу послѣ половины третьяго вѣка получила такое развитіе, это больше чѣмъ невѣроятно. Противоположное свидѣтельство Кипріяна и Апостольскихъ Постановленій (II, 16), равно какъ недостатокъ какого либо извѣстія о существованіи такого установленія въ третьемъ вѣкѣ, могутъ поставить подъ вопросъ авторство Григорія. Къ этому необходимо присоединить, что посланіе предполагаетъ такія отношенія, которыя наступили только при Константинѣ или послѣ него. Объ язычествѣ, какъ еще существующей силѣ и большинствѣ, нигдѣ нѣтъ рѣчи. Авторъ посланія знаетъ только населеніе, въ которомъ лишь совершенно спорадически наблюдаются язычники (прав. 6. 7. 9) и которое находится на глубокой ступени нравственного паденія. Въ первомъ отношеніи крайне характерно обозначеніе ποῦτοι καὶ χριστιανοί (прав. 7). Этимъ посланіе отодвигается за грань третьяго и четвертаго вѣка, но вѣроятнѣе даже за 350 годъ. Этому заключенію не противорѣчитъ тотъ фактъ, что при жизни Григорія произошло вторженіе Готовъ въ понтійскія страны, такъ какъ этотъ народъ и въ IV вѣкѣ въ разное время тревожилъ эти области военными набѣгами“.

Само собою очевидно, что послѣдняго рода доводы не имѣютъ существеннаго значенія. Посланіе въ дѣйствитель-

¹⁾ „Theologische Studien und Kritiken“. 1881, Heft 1, S. 197—200.

ности не заключаетъ въ себѣ данныхъ для сужденія о томъ, каково было, по представленію автора, количественное отношеніе между христіанами и язычниками въ понтіійской области. Если авторъ посланія говоритъ, что примкнувшіе къ варварамъ и нападавшіе вмѣстѣ съ ними на своихъ за- были, что они были понтіійцами и христіанами, то это не больше, какъ обращеніе къ чувству національной гордости провинившихся и ихъ совѣсти, просвѣщенной христіанскимъ нравственнымъ закономъ, — отождествленія понятій „понтіійцы“ и „христіане“ здѣсь нѣтъ. Глубокая ступень нравственнаго паденія, о которой свидѣтельствуетъ посланіе, въ данномъ случаѣ говоритъ не о томъ, что народъ настолько привыкъ къ христіанству, что у него уже не было той свѣжести христіанскихъ переживаній и нравственной чуткости, какія наблюдаются у новообращенныхъ: дикое и грубое нарушеніе христіанскихъ нравственныхъ требованій было естественнымъ слѣдствіемъ глубоко укоренившихся прежнихъ воззрѣній и привычекъ, которыя, не будучи еще совершенно искоренены, при первомъ искушеніи, такъ сильно всколыхнувшимъ всю жизнь народа, пробудились съ новою силою и проявились въ такихъ печальныхъ фактахъ. Если женщины могли быть заподозрѣны въ любодѣйныхъ наклонностяхъ, то развѣ это не было прямымъ слѣдствіемъ господствовавшихъ въ странѣ культъ Ма, Анаитиды и др., которыми проституція поощрялась какъ священное служеніе и на которую отдавали своихъ дочерей даже высшіе классы, при чемъ это не служило препятствіемъ къ выходу затѣмъ замужъ? Если обнаружилось такое дикое отношеніе къ своимъ единоплеменникамъ и преступное отношеніе къ чужой собственности, то не было ли это непосредственнымъ отраженіемъ малой культурности жителей этой страны, только недавно вышедшихъ изъ многовѣкового періода непрерывныхъ войнъ, съ сопровождавшими ихъ крайней жестокостью и попраніемъ права собственности, а можетъ быть и результатомъ экономическихъ отношеній, какъ они сложились здѣсь со временъ персидскаго владычества? Въ виду этого рассматриваемые доводы не могутъ

служить основаніемъ для того, чтобы отодвигать посланіе за грань III вѣка или даже за 350 годъ.

Такимъ образомъ, центръ тяжести вопроса переносится на степень развитія покаянной дисциплины, какъ она представлена посланіемъ,—возможно ли это было вскорѣ послѣ половины III вѣка? Вполнѣ развитая покаянная дисциплина восточной Церкви, какъ это между прочимъ видно и изъ неподлиннаго 11-го правила посланія св. Григорія, признаетъ слѣдующія степени покаянія, посредствомъ которыхъ согрѣшившій можетъ снова сдѣлаться полноправнымъ членомъ Церкви: 1) плачущіе (*προσκαίοντες*),—они стоятъ предъ наружной дверью храма и просятъ входящихъ вѣрующихъ молиться за нихъ, при чемъ исповѣдаютъ свои грѣхи; 2) слушающіе (*ἀκροάμενοι*),—они присутствуютъ на литургіи оглашенныхъ и, выслушавъ чтеніе Свяш. Писанія и проповѣдь, удаляются до начала литургіи вѣрныхъ; 3) принадлежащіе (*ὑποκείμενοι*),—они присутствуютъ за богослуженіемъ до начала литургіи вѣрныхъ, когда преклоняютъ колѣна, за нихъ читается особая молитва, и они оставляютъ храмъ; 4) вмѣстѣ стоящіе (*συνεστῶτες*),—они остаются въ храмѣ и во время совершенія литургіи вѣрныхъ, но не принимаютъ участія въ таинствѣ Евхаристіи. Какія же степени покаянія указываетъ посланіе св. Григорія? Самое тяжкое наказаніе для согрѣшившихъ, какое устанавливаетъ св. Григорій это—публичное изгнаніе изъ Церкви Божіей (прав. 2: καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος ἐκκληροχτος ἐκκληρίας) безъ права участія даже въ слушаніи (прав. 7 и 8). Какъ видно, это наказаніе стоитъ внѣ перечисленныхъ степеней покаянія и собственно къ покаянной дисциплинѣ не относится. Впрочемъ, можетъ быть, подвергающихся этому наказанію можно отождествить съ тѣмъ классомъ кающихся, которые въ развитой покаянной дисциплинѣ относились къ плачущимъ; но ни терминъ *προσκαίοντες* въ посланіи не встрѣчается, ни вообще не дано никакихъ опредѣленій и указаній относительно этого перваго класса кающихся. Въ посланіи два раза говорится о слушаніи, но въ отрицательной формѣ (прав. 7 и 8): „этихъ должно удалить даже отъ слушанія“ (*καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπείρεται*

δεῖ), и „не должно удоставать даже слушанія“ (μηδὲ τῆς ἀκροάσεως ἀξιῶσαι). Можно, конечно, на основаніи этихъ выраженій допускать, что нѣкоторые изъ провинившихся были допущены только къ слушанію Свящ. Писанія и проповѣди; но посланіе ничего не говоритъ объ этого рода кающихся, и изъ него не видно, было ли „слушаніе“ опредѣленнымъ состояніемъ кающихся, или же здѣсь нужно видѣть только указаніе на положеніе оглашаемыхъ: провинившіеся христіане не удоставаются даже того, къ чему допускаются оглашаемые. Далѣе называются „припадающіе“ (прав. 8: ἐν τῇ ὑποστρεφόντων τάξει ὑποπίπτειν; прав. 9: ἐν τοῖς ὑποπίπτουσιν) и, какъ слѣдующая степень, тѣ, которыхъ должно удоставать и молитвы (прав. 9: καὶ τῆς εὐχῆς ἀξιῶται; ср. прав. 1: такъ-выхъ не скоро слѣдуетъ допускать къ общенію въ молитвахъ—καὶ οὐ προχεῖρος δεῖ ταῖς τοιαύταις κοινωσιεῖν τῶν εὐχῶν). „Припадающіе“ имѣетъ опредѣленный смыслъ ¹⁾; но и здѣсь необходимо обратить вниманіе на выраженія: „въ чинѣ обращающихся припадать“ и „среди припадающихъ“, которыя опять вызываютъ вопросъ о томъ, дѣйствительно ли здѣсь идетъ рѣчь о самостоятельныхъ степеняхъ покаянной дисциплины, или же въ данномъ случаѣ нужно видѣть приспособленіе къ степенямъ обращающихся въ христіанство. Удостоеніе молитвы (прав. 9) или общеніе въ молитвахъ (прав. 1) можетъ указывать на четвертую степень покаянія, хотя терминъ συνεστῶτες въ посланіи не употребляется.

¹⁾ Но ср. *H. Achelis*. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, B. II, S. 134, который ставитъ вопросъ, должно ли различать у св. Григорія двѣ степени: слушающихъ, которые были приравнены къ оглашаемымъ и подобно послѣднимъ оставляли храмъ по окончаніи проповѣди, и молящихся, которые могли принимать участіе въ молитвѣ Церкви, но совершать ее могли, только преклонивши колѣна; или же три класса: слушающихъ, колѣнопреклоненно молящихся и стоящихъ молящихся. Должно однако замѣтить, что 7-е правило ясно различаетъ припадающихъ и удоставаемыхъ молитвѣ, какъ двѣ степени разной силы, а припаданія (прав. 8 и 9) нельзя смѣшивать съ слушаніемъ (прав. 7).

Обобщая сказанное, мы прежде всего должны отмѣтить, во-первыхъ, ту черту въ посланіи, что изъ него не видно, чтобы въ Неокесаріи и во всей понтійской области, на которую простиралось вліяніе св. Григорія, существовала до этого времени опредѣленная система покаянной дисциплины: св. Григорій только впервые вводитъ, въ виду исключительныхъ обстоятельствъ, особыя нормы покаянія для согрѣшившихъ примѣнительно къ различнымъ степенямъ оглашаемыхъ. Во-вторыхъ, самое указаніе степеней и ихъ взаимное отношеніе отличается значительною неопредѣленностью. Въ третьихъ, въ посланіи не указывается той послѣдовательности, съ какою должно переходить отъ одной степени къ другой,—въ этомъ отношеніи весьма характерно неопредѣленное выраженіе относительно женщинъ, заподозрѣнныхъ въ любодѣйныхъ наклонностяхъ, что таковыхъ не слѣдуетъ поспѣшно допускать къ общенію въ молитвахъ. Въ четвертыхъ, посланіе не устанавливаетъ сроковъ покаянія, что, очевидно, представляется на усмотрѣніе мѣстныхъ епископовъ. Такимъ образомъ, мы не находимъ въ посланіи настолько развитой покаянной дисциплины, которая вынуждала бы относить посланіе къ болѣе позднему времени.

Этотъ выводъ сдѣлается еще болѣе твердымъ, если сравнить каноническое посланіе св. Григорія съ правилами Анкирскаго собора, бывшаго около 315 года. Въ правилахъ Анкирскаго собора совершенно не упоминается исключеніе изъ Церкви,—это черта, которая говоритъ о большей древности посланіе св. Григорія. Затѣмъ, въ правилахъ Анкирскаго собора уже опредѣленно указаны три степени покаянія: слушаніе (прав. 4. 6. 9.), припаданіе (прав. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 16. 24) и участіе въ молитвѣ (прав. 4. 6. 8. 9. 16. 24). Наконецъ, Анкирскимъ соборомъ установлены различныя покаянныя времена, которыхъ еще не зналъ св. Григорій: грѣшники каются въ продолженіе двухъ, трехъ, шести лѣтъ, даже десяти, пятнадцати и двадцати пяти (прав. 21. 25. 16), и только въ нѣкоторыхъ случаяхъ епископъ имѣлъ власть удлинить или сократить время покаянія, въ зависимости отъ настроенія кающагося (прав. 9. 16). Здѣсь не можетъ

имѣть значенія то соображеніе, что соборъ предписывалъ со властію, какъ высшая инстанція, и потому ввелъ болѣе опредѣленныя нормы, а св. Григорій писалъ только совѣты сосѣднимъ епископамъ, такъ какъ и совѣты не исключали возможности указать опредѣленныя времена покаянія для разныхъ проступковъ (ср. правила св. Василія Великаго). Правила Анкирскаго собора впервые устанавливають опредѣленную систему обратнаго приѣма кающихся въ Церковь, чего нѣтъ у св. Григорія ¹⁾).

Ко всему сказанному необходимо еще присоединить, что соборы Анкирскій и Неокесарійскій (314 г.), которые происходили непосредственно послѣ изданія Миланскаго эдикта, ссылаются на древнѣйшія опредѣленія (Анкирск. соб. прав. 21 и 23; Неокес. соб. прав. 3). Такъ какъ во время предыдущихъ гоненій Церковь не могла создавать такихъ опредѣленій, которыя имѣютъ въ виду эти соборы, то, слѣдовательно, покаянные каноны необходимо отнести къ III вѣку. А указаніе на противоположныя свидѣтельства св. Кипріана и Апостольскихъ Постановленій не имѣетъ значенія въ виду того, что развитіе покаянной дисциплины на Востокъ въ разныхъ мѣстахъ было различно, и, напр., Дидаскалія, которая происходитъ изъ восточной Сиріи и которая много говоритъ о покаянной дисциплинѣ, нигдѣ однако не упоминаетъ о покаянныхъ степеняхъ и, очевидно, не знаетъ ихъ. Такимъ образомъ, сдѣлать отсюда какіе нибудь отрицательные по отношенію къ посланію св. Григорія выводы не представляется основательнымъ. И въ настоящее время находятъ возможнымъ полагать что покаянная дисциплина, характеризуемая постепенностью въ принятіи грѣшника въ Церковь, имѣла своей родиной страну, которая опредѣляется дѣятельностью св. Григорія Неокесарійскаго въ Понтѣ, равно какъ соборами Анкирскимъ и Никейскимъ

¹⁾ *H. Achelis*, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, B. II, s. 133—136. *E. Schwartz*, Busstufen und Katechumenatsklassen, Strassburg 1911, S. 25—26.

и, повидимому, ограничивалась малоазійскими провинціями ¹⁾).

Такимъ образомъ, разборъ выставленныхъ Викт. Шульце возраженій приводитъ насъ къ убѣжденію, что нѣтъ основаній отрицать принадлежность каноническаго посланія св. Григорію Чудотворцу. Какъ подлинное произведеніе неокесарійскаго святителя, оно имѣетъ важное значеніе для характеристики его пастырской дѣятельности: въ немъ наглядно обнаружилась и его ревность, съ какою онъ заклеивалъ неурядицы въ церковной жизни, и стремленіе возможно скорѣе возстановить нарушенную церковную дисциплину, и сердечное вниманіе къ состоянію и нуждамъ паствы, которое побудило его тщательно взвѣшивать настроеніе провинившихся. Не менѣе интереса представляетъ посланіе и какъ памятникъ древне-церковной покаянной дисциплины на Востокѣ. А церковно-практическая важность посланія и его руководственное значеніе въ достаточной степени опредѣляются тѣмъ, что оно принято было въ церковно-каноническіе сборники и санкціонировано пято-шестымъ соборомъ (пр. 2).

¹⁾ *H. Achelis*, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. B. II, S. 136; но ср. *E. Schwartz*, Busstufen und Katechumenatsklassen, S. 41.

Переложение Екклесиаста.

Μετὰφρασις εἰς τὸν Ἑκκλησιαστήν Σολομῶντος представляет собою сжатый пересказъ Екклесиаста, въ основу котораго положенъ греческій переводъ Lxx-ти. Авторъ этого переложения священной книги стремится, съ одной стороны, въ возможно краткой формѣ передать содержаніе цѣлыхъ частей текста, а съ другой, установить внутреннее развитіе мыслей въ отдѣльныхъ положеніяхъ, которыя въ греческомъ, соотвѣтственно стилистикѣ оригинальнаго языка, поставлены другъ подлѣ друга болѣею частію безъ всякой видимой связи.

Соломонъ, сынъ Давида царя и пророка, славнѣйшій царь и мудрѣйшій пророкъ, говоритъ всей церкви Божіей: какъ суетны и бесполезны дѣла и стремленія людей и вообще все человѣческое. Нельзя же сказать, чтобы была какая нибудь польза въ томъ, что совершаютъ люди, ползающіе по землѣ. Жизнь человѣческая, круговращеніе временъ года и годовъ,—все это проходитъ подобно бурнымъ потокамъ, съ шумомъ низвергающимся въ неизмѣримую бездну моря, а то, что произошло отъ Бога ради людей, остается тѣмъ же. Но рѣчи и дѣла людей суетны. Люди любятъ говорить много, любятъ и слушать рѣчи другихъ и стремятся разсмотрѣть все, что встрѣчается; а между тѣмъ нѣтъ ничего такого, что не было бы уже сдѣлано людьми, нѣтъ ничего новаго, что бы не было извѣстно древнимъ. Но подобно тому, какъ прошлое покрыто забвеніемъ, такъ и настоящее для тѣхъ, кто будетъ жить впослѣдствіи, по-

темнится отъ времени. Проповѣдую такъ, Соломонъ не поступаетъ необдуманно: онъ тщательно изслѣдовалъ и мудро испыталъ всю природу на землѣ; онъ позналъ, что человѣку дано нести тяготу и трудъ, не имѣющій никакой цѣны, и что безразсудство овладѣло всѣми людьми.

Помысливши, что все это такъ обстоитъ, онъ рѣшилъ обратиться къ другому рода жизни—предаться наслажденію и испытать разнообразныя удовольствія. Теперь онъ понялъ, что и это суета, и сдержалъ смѣхъ и удовольствіе принудилъ къ умѣренности, потому что онъ испыталъ все, что считается достойнымъ удивленія: сооружены были дома, сады, виноградники, водоемы для орошенія садовъ; онъ имѣлъ множество домочадцевъ, рабовъ и рабынь, стада скота и овецъ; притекали къ нему сокровища золота и серебра, такъ какъ сосѣдніе народы приносили дары и платили дань; для услажденія составлены были хоры мужчинъ и женщинъ; къ этому присоединились пиры,—онъ затрудняется даже перечислить все. Но въ результатѣ получилось что мудрость его стала уменьшаться. Отрезвившись и прозрѣвши онъ понялъ, что все то, чѣмъ онъ былъ занятъ, жалко и пагубно, и что все, что бы ни избрали люди, по здоровомъ разсужденіи не представляется заслуживающимъ одобренія и усиленнаго домогательства. Поэтому онъ возненавидѣлъ всю свою жизнь, растраченную на пустыя дѣла. Все было достигнуто имъ съ большимъ трудомъ, а другой—мудрый или глупый—унаслѣдуетъ суетные плоды этихъ трудовъ. Когда онъ далъ себѣ въ этомъ отчетъ, то для него выяснилось истинное благо, предназначенное человѣку, именно познаніе мудрости и приобрѣтеніе мужества. Совершенное благо состоитъ не въ пищѣ и питѣѣ,—хотя и пища отъ Бога. Но благой мужъ, получившій мудрость отъ Бога, достигъ небесной радости.

Нынѣшнее время полно всякихъ противоположностей—рожденія и смерти, созиданія и разрушенія, плача и смѣха, рыданія и ликованія, приобрѣтенія и потери, любви и ненависти. Дѣла человѣческія отличаются такимъ непостоянствомъ, что то, что казалось добрымъ, въ скоромъ времени

измѣняется въ признаваемое всѣми дурное. Поэтому необходимо прекратить напрасные труды, такъ какъ все какъ будто назначено для того, чтобы отравленными бичами приводить людей въ неистовство. Такимъ образомъ, онъ убѣдился, что веселіе и дѣланіе добра—величайшее благо для человѣка, но что и это временное наслажденіе приходитъ только отъ Бога; въ Богѣ же имѣеть помощника и тотъ, кого несправедливо обижаютъ. Онъ видѣлъ въ преисподней бездну мученія, ожидающую несправедливыхъ, а для благочестивыхъ оставлено другое мѣсто. Но рядомъ съ этимъ у него опять появляется мысль о суетности всего человѣческаго уже предъ лицомъ Бога: у Бога все одинаково—праведные и неправедные, разумныя существа и неразумныя, такъ какъ всѣмъ одинаково отмѣрено время и всѣмъ угрожаетъ смерть; скоты и люди различаются только членораздѣльностью рѣчи,—все же остальное у нихъ одинаково, и смерть приходитъ на остальныхъ животныхъ не больше, чѣмъ и на людей, у всѣхъ одинаковый духъ,—словомъ, все—суета, отъ одной и той же земли получаетъ свой составъ и въ ту же землю разрѣшится. Неизвѣстно даже и то, восходятъ ли души человѣческія вверхъ, а души животныхъ разсѣются ли внизу. Изъ всего этого можно было бы сдѣлать тотъ выводъ, что нѣтъ другого блага, кромѣ наслажденія и пользованія настоящимъ, такъ какъ невозможно возвратиться къ пользованію всѣмъ этимъ, когда человѣкъ уже вкусилъ смерть.

И настоящая человѣческая жизнь представляетъ такого рода явленія: несправедливо угнетаемые проливаютъ слезы и стенаютъ,—и нѣтъ помогающаго имъ; а насильники поднимаются въ высоту, съ которой и упадутъ; зависть слѣдуетъ за мужемъ, а тотъ, кѣмъ она овладѣла, снѣдаетъ свою душу, почитая благосостояніе другихъ безутѣшною печалью для себя. Иной мужъ совершенно одинокъ, а изобилуетъ многими сокровищами, всецѣло преданъ ненасытному желанію и не хочетъ отдаться благостынѣ,—можно спросить его, ради чего онъ изнуряетъ себя трудомъ? Гораздо лучше его тѣ, которые вступили въ сообщество: они находятъ другъ въ другѣ поддержку. А кто влачить жизнь

безъ общенія съ людьми, тотъ не понимаетъ, что веревка, втрое сплетенная, не легко разрывается. Но, проповѣдуя все это, необходимо самому право проходить собственную жизнь, а за неразумныхъ молиться, чтобы достигли разумѣнія и избѣгали совершенія дурного.

Прекрасно быть воздержнымъ на языкъ и въ усердіи къ рѣчамъ имѣть уравниженное сердце. Необходимо помнить, что Богъ слышитъ наши рѣчи. Поэтому должно исполнять обѣты и быть правдивымъ. Многія рѣчи, какъ и сны, если ихъ много, пустыя. Для людей спасителенъ страхъ Божій, но онъ рѣдко проявляется въ человѣческой жизни; поэтому не слѣдуетъ удивляться, что на бѣдныхъ клеветуютъ и что судьи выносятъ неправильныя рѣшенія. Важно не прилѣпляться къ заботамъ: бѣдный, хотя бы онъ былъ и рабъ и не переполнялъ своего чрева, однако пользуется пріятнымъ отдыхомъ во снѣ; а сильное желаніе богатства соединено съ бессонницей и томленіемъ души. Что можетъ быть безсмысленнѣе, какъ накапливать богатство и тѣмъ создавать себѣ поводъ къ тысячамъ золъ? Богатство погибнетъ, а самъ богатый сойдетъ въ землю съ пустыми руками; увеличивая свою порочность, онъ трудится для вѣтра и всю свою жизнь истрчиваетъ въ нечестивѣйшихъ пожеланіяхъ, въ неразумныхъ стремленіяхъ, въ печаляхъ и болѣзняхъ, такъ какъ для него дни—мракъ, а жизнь—скорбь. А между тѣмъ Божій даръ есть то, что человѣкъ въ радости можетъ наслаждаться своими трудами, принявши Богомъ данныя, а не похищенныя сокровища, ибо онъ и печалями не болѣетъ, и не рабствуетъ лукавымъ помышленіямъ, но измѣряетъ свою жизнь благодѣяніями.

Наибольшее несчастье для человѣка заключается въ томъ, что человѣкъ, которому Богомъ дано все пріятное его сердцу, чего бы онъ ни пожелалъ: богатство, слава и все прочее, не пользуется всѣмъ этимъ и сберегаетъ для чужого ему человѣка и умираетъ бесплоднымъ для себя и для другихъ. Мужъ, даже многочадный и проводившій долгиe дни, но не насытившій души своей благостью, хуже выкидыша, который пришелъ и ушелъ, не коснувшись зла

и не увидѣвши даже солнца,—ему лучше, чѣмъ лукавому, хотя бы онъ тысячами лѣтъ измѣрялъ свою жизнь, но не позналъ благодати. Конецъ же для обоихъ смерть. Неразумный изобличается особенно тѣмъ, что не получаетъ удовольствія никакому пожеланію; а мудрый не подверженъ этимъ страданіямъ. Однако, по большей части случается, что праведность жизни ведетъ человѣка къ бѣдности.

Излишнее любопытство увлекаетъ людей къ изслѣдованію того, что будетъ послѣ смерти каждаго, и они сочиняютъ, что знаютъ это; но лучше заботиться о доброй памяти. И въ этомъ отношеніи имѣетъ значеніе мудрость. Такая или иная жизнь человѣка является результатомъ не тлѣннаго стяжанія, но мудрости. Мудрость можетъ оказать больше помощи, чѣмъ множество могущественнѣйшихъ мужей въ городѣ. Все это онъ позналъ, получивъ мудрость отъ Бога; но когда потерялъ ее, онъ пересталъ быть похожимъ на себя: мудрость убѣждала отъ него, такъ что ему уже невозможно было овладѣть ею; онъ даже совершенно пересталъ искать ея и не помышлялъ больше о томъ, чтобы уразумѣть безумныя дѣла, суетныя совѣты и тревожную жизнь нечестивыхъ. Но такъ настроенный и одержимый смертоносною похотью, онъ все таки позналъ, что женщина—сѣть, уловляющая проходящихъ мимо нея, и что освободиться отъ нея можно только снискавшему милость Божію. Больше же всего онъ уразумѣлъ то, что люди сотворены Богомъ правыми по душѣ, но они сами увлеклись въ разнообразныя помышленія.

Мудрость видна даже на лицѣ человѣка, потому что она освѣщаетъ стяжавшаго ее. Мудрый понимаетъ, что нельзя хулить или противорѣчить опредѣленіямъ единого Правителя и Царя, такъ какъ мудрый знаетъ, что судъ, который будетъ въ надлежащее время, будетъ праведный. Всякое дѣло человѣческое ожидаетъ наказанія свыше, а лукавый не знаетъ, что ничто не будетъ забыто въ послѣдствіи. Но такъ какъ промышленіе Божіе не слѣдуетъ немедленно за всѣми вслѣдствіе долготерпѣнія, и злой наказывается не тотчасъ послѣ преступленія, то лукавый мужъ

и думаетъ, что можно и дальше согрѣшать и ускользнуть безнаказаннымъ. Величайшее же благо—страхъ предъ Богомъ.

Между людьми часто распространяется ложное мнѣніе о праведныхъ и неправедныхъ, и тотъ, кто праведенъ, кажется не такимъ, а нечестивый считается разумнымъ. Это заблужденіе онъ почитаетъ наибольшимъ изъ всѣхъ. Нѣкогда ему казалось, что величайшее изъ благъ—пища и питье, и что тотъ наиболѣе угоденъ Богу, кто больше всего наслаждается ими въ теченіе своей жизни, и потому онъ ничѣмъ другимъ не занимался, какъ только этою мыслью, и ни днемъ, ни ночью не отвлекался отъ того, что изобрѣтено для наслажденія людямъ; но узналъ только то, что кто осквернился этимъ, тому уже нельзя обрѣсти подлиннаго блага.

Раньше онъ думалъ, что одинакова участь праведнаго и нечестиваго, добраго и злого, чистаго и нечистаго; но теперь онъ знаетъ, что это помышленіе неразумныхъ, заблужденіе и обманъ. Говорятъ часто, что умершій совершенно погибаетъ, и что живая собака предпочтительнѣе умершаго льва, что умершимъ не предстоитъ уже никакого воздаянія, послѣ того, какъ они исполнили опредѣленное судьбою. Отсюда—выводъ, что нужно наслаждаться всѣми благами этой жизни, не опасаясь отчета въ этомъ, такъ какъ о томъ, что дѣлаютъ люди, не знаетъ никто, кромѣ людей. Адъ же, въ который отходятъ люди, не причастенъ мудрости и совершенно не способенъ чувствовать. Но ему кажется, что спать глубокимъ сномъ помышляющіе такимъ образомъ, и онъ почитаетъ мудрость за нѣчто великое, и хотя другіе не замѣчаютъ мудраго бѣдняка, однако сила въ мудрости выше силы въ обычномъ значеніи. Здѣсь на землѣ не почитается мудрость, соединенная съ бѣдностью, но она будетъ услышана потомъ, такъ какъ мудрость сильнѣе оружія.

Муха, упавшая въ благовонное масло, портитъ пріятное помазаніе; поэтому не слѣдуетъ вспоминать глупости вмѣстѣ съ мудростью. Между мудрымъ и глупымъ полная

противоположность. Глупый поднимается на высоту, а богатый мудростью смиряется. Но если рабы грѣха ѣздятъ на конѣ, а святые мужи ходять пѣшкомъ безъ почета, то это дѣла тиранна и отца всякаго лукавства. Кто злоумышляетъ противъ другого, тотъ забываетъ, что онъ причиняетъ вредъ себѣ же первому и только одному себѣ; а мужъ добрый дѣлаетъ добро и себѣ и ближнимъ.

Необходимо дѣлиться хлѣбомъ и всѣмъ, что служить людямъ для поддержанія жизни,—впослѣдствіи окажется, что человеколюбіе не бесполезно для тебя. Необходимо давать щедро и раздавать свое имущество многимъ, потому что неизвѣстно, что принесетъ слѣдующій день. Тѣмъ же, которые совѣтуютъ наслаждаться всѣмъ настоящимъ и пріятнымъ, онъ говоритъ: безумствуешь, если не ожидаешь, что за все это постигнетъ судъ отъ Господа.

Нужно еще въ юности бояться Бога, прежде чѣмъ предашь себя пороку и прежде чѣмъ придетъ день Божій великій и страшный, когда не будутъ свѣтитъ солнце, луна и звѣзды, поколеблются высшія силы, прекратится всякая дѣятельность, всѣ въ страхъ разбѣгутся и настанетъ страшное время. Добрый мужъ съ радостью пойдетъ въ свою вѣчную обитель, дурные же все свое наполняютъ рыданіемъ, и не поможетъ имъ ни золото, ни серебро. Для людей будетъ одно спасенье, если души ихъ возлетятъ къ Тому, Кѣмъ онѣ сотворены.

Въ заключеніи онъ снова убѣждаетъ, что, съ одной стороны, должно бояться Бога и соблюдать Его заповѣди, а съ другой стороны, убѣдить себя въ томъ, что все потомъ подвергнется суду и каждый по заслугамъ получить воздаяніе за свои дѣла какъ добрыя, такъ и дурныя.

Это произведеніе сохранилось во многихъ греческихъ рукописяхъ и почти всѣ онѣ усваиваютъ его св. Григорію Богослову, среди произведеній котораго оно было напечатано въ качествѣ 53 слова у Morelli и какъ Appendix у Caillaud. Однако уже въ нѣкоторыхъ древнихъ кодексахъ отмѣчено существованіе сомнѣнія въ принадлежности его этому отцу Церкви. *Leo Allatius* въ „*Diatriba de Theodori et illorum*

scriptis“ ¹⁾ называется древнѣйшій и отличный Ватиканскій кодексъ 449, въ которомъ съ другими творениями Григорія Богослова нашель мѣсто и Метафразъ, но на полѣ сдѣлана такая замѣтка: Ἰστέον ὅτι κατὰ τινὰς ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται. То же читается и въ другомъ спискѣ, не менѣ древнемъ и не менѣ изящномъ—1446. По сообщенію *Erw. Preuschen*’а ²⁾, такая же схолія имѣется и въ Cod. Vindob. Theol. graec. 80. Намъ неизвѣстно, кѣмъ высказаны были эти сомнѣнія и на чемъ они основывались. Но для нихъ серьезнымъ доводомъ могло служить прежде всего то, что по своему общему характеру это произведеніе не отвѣчаетъ тому представленію о литературной дѣятельности св. Григорія Богослова, какое создается на основаніи извѣстныхъ его творений: онъ былъ церковный ораторъ и поэтъ и комментаріевъ на книги Св. Писанія не оставилъ. Далѣе, хотя „Переложение“ представляетъ только пересказъ Екклесіаста, однако въ немъ должны были сказаться особенности языка и стиля подлинныхъ творений св. Григорія Богослова; между тѣмъ „Переложение“ не обнаруживаетъ той отдѣланной и сжатой формы рѣчи, какою отличаются творенія Григорія Богослова: связь мыслей грубѣе и переходы не такъ плавны, какъ у св. Григорія Богослова,—у послѣдняго весь общій характеръ контекста былъ бы нѣсколько мягче ³⁾. Наконецъ, кромѣ свидѣтельства рукописей, правда очень опредѣленнаго, нѣтъ другихъ извѣстій о томъ, что св. Григорій Богословъ писалъ переложение Екклесіаста.

Между тѣмъ древнія и опредѣленные свидѣтельства удостовѣряють, что дѣйствительнымъ авторомъ переложенія Екклесіаста былъ св. Григорій, епископъ Неокесарійскій. Руфинъ, который въ свой переводъ Церковной Истории Евсевія вставилъ сравнительно подробное сообщеніе о св. Григоріи Чудотворцѣ, основанное на самостоятельныхъ свѣдѣ-

¹⁾ У Ang. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, VI, 95 sqq. и у Migne, PGr., t. 10, col. 1205.

²⁾ У A. d. Harnack, Geschichte der althristlichen Litteratur, I, S. 430.

³⁾ См. Billius у Migne, PGr., t. 10, col. 966—967.

ніяхъ, утверждаетъ, что св. Григорій написалъ великолѣпнѣйшее переложеніе Екклесіаста ¹⁾).

Блаж. Иеронимъ также удостовѣряетъ, что св. Григорій Неокесарійскій написалъ и переложеніе Екклесіаста, правда, краткое, но очень полезное ²⁾. Кромѣ того, Иеронимъ даетъ ясное свидѣтельство, что онъ зналъ именно то произведеніе св. Григорія, которое подъ его именемъ извѣстно и въ настоящее время: въ своемъ комментаріи на Екклесіастъ, объясняя слова: лучше бѣдный, но умный юноша... (IV, 13 сл.), Иеронимъ ссылается на переложеніе Екклесіаста „святаго Григорія, епископа Понта, слушателя Оригена“, и приводитъ отрывокъ изъ извѣстнаго намъ произведенія ³⁾. Кромѣ того, въ „Переложеніи“ встрѣчаются нѣкоторыя особенныя выраженія, которыя Григорій Чудотворецъ употребляетъ въ своей благодарственной рѣчи Оригену. По всѣмъ этимъ основаніямъ принадлежность „Переложенія Екклесіаста“ св. Григорію должно признать достаточно удостовѣренною.

Когда и по какому поводу это произведеніе написано св. Григоріемъ, неизвѣстно. Несомнѣнно, нельзя согласиться съ Ал. Гарнакомъ, что въ данномъ случаѣ имѣли значеніе эстетическіе мотивы. Основаній нужно искать гораздо глубже и прежде всего въ общемъ настроеніи св. Григорія: совершенно справедливо замѣчаніе Бенгеля, что скромность, ко-

¹⁾ VII, 25: in Ecclesiasten namque metaphrasin idem Gregorius magnificentissime scripsit.

²⁾ De vir. ill. c. 65: Theodorus, qui postea Gregorius appellatus est, Neocaesareae Ponti episcopus... scripsit et metaphrasin ecclesiastis, brevem quidem, sed valde utilem.

³⁾ Migne, PL., t. 23, col. 1049—1050: Vir sanctus Gregorius, Ponti episcopus, Origenis auditor, in Metaphrasi Ecclesiastae ita hunc locum intellexit: „Ego vero praefero adolescentulum pauperem et sapientem regi seni et stulto, cui nunquam venit in mentem, quod possibile sit, quemquam de his, quos vinxerat, ad regnum exire de carcere, et seipsum de iniqua deinceps potestate sua corruiere. Evenit enim interdum, ut hi qui sub adolescentulo sapiente fuerint, absque moerore sint. Qui enim postea nati sunt, quia mala praeterita nescierunt, nec adolescentulum laudare possunt, qui postea consurrexit, abducti opinione perversa et impetu spiritus adversantis.“

торая. составляет характерную особенность св. Григорія, была причиной, что изъ всѣхъ книгъ Св. Писанія онъ предпринялъ выдѣлить своимъ переложеніемъ преимущественно Екклесіастъ, показатель суетности ¹⁾). Кромѣ того, св. Григорія могъ привлекать къ себѣ и философскій характеръ книги. Но одного этого объясненія личными склонностями св. Григорія недостаточно. Дѣло въ томъ, что въ III вѣкѣ, кромѣ св. Григорія, еще два церковныхъ писателя занимались комментаріемъ Екклесіаста: св. Ипполитъ Римскій и св. Діонисій Александрійскій,—очевидно, были причины, по которымъ эта священная книга привлекала къ себѣ вниманіе церковныхъ дѣятелей, и при томъ причины общаго, а не личнаго характера. Можно думать, что въ это время интеллектуальнаго и моральнаго упадка въ греко-римскомъ языческомъ обществѣ получили преобладающее значеніе эпикурейско-идонистическіе взгляды на жизнь, которые представляли серьезную угрозу и для христіанскаго общества. Св. Григорій, несомнѣнно, стремился предупредить проникновеніе и распространеніе опасныхъ, растлѣвающихъ возрѣвій въ свою паству и рѣшилъ противопоставить имъ мудрость ветхозавѣтнаго философа, такъ ярко изобразившаго суетность человѣческихъ отношеній, желаній и наслажденій,—при чемъ сильно отгѣнена мысль о страшномъ днѣ суда Божія и о воздаяніи каждому по заслугамъ.

1) In not. ad Gregor. Thaumat. Panegyrl., p. 232.

Къ Теопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога.

Въ сирійскомъ переводѣ, который сохранился въ древнемъ манускриптѣ, написанномъ въ 562 г. и находящемся теперь въ Британскомъ Музеѣ (№ DCCXXIX=addit. 12156, ¹⁾) дошло до насъ довольно значительное по объему произведение, содержаніе котораго въ заглавіи опредѣлено такъ: „Къ Теопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога“. Въ заглавіи произведенія стоитъ просто: „маръ Григорій великій“, а въ концѣ книги, въ припискѣ, заключающей перечень содержанія рукописи, сказано: „и рѣчь, которую составилъ господинъ Григорій, епископъ Неокесаріи въ Понтѣ къ Теопомпу“. Эта рукопись въ первой своей части содержитъ произведение монофиситскаго александрійскаго епископа Тимофея Элуро противъ Халкидонскаго собора. По названной рукописи въ 1858 г. *P. de Lagarde* издалъ сирійскій текстъ этого произведенія ²⁾. На основаніи этого изданія В. Риссель въ своемъ изслѣдованіи о Григоріи Чудотворцѣ напечаталъ нѣмецкій переводъ этого произведенія подъ заглавіемъ: „Die Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes ³⁾. Сирійскій текстъ

¹⁾ *W. Wright*, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, 1871 II, p. 639—648; *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen, S. 93—95.

²⁾ *Analecta Syriaca*. Lipsii et Londini, p. 46—64.

³⁾ *Gregorius Thaumaturgus*. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig 1880, S. 71—99.

имѣстѣ съ латинскимъ переводомъ снова напечатанъ Р. Martin'омъ¹⁾ подъ заглавіемъ: „Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo“.

Произведеніе представляетъ діалогъ автора его, по имени Григорія, какъ названъ онъ въ самомъ произведеніи, съ Θεοπομπῳ; въ немъ подвергнутъ обсужденію вопросъ о томъ, какъ согласить представленіе о Богѣ, какъ существѣ безстрастномъ и блаженномъ, съ фактомъ Его снисхожденія до страданій и смерти, или говоря иначе: безстрастіе Бога по естеству не должно ли имѣть въ качествѣ необходимаго слѣдствія и моральнаго безстрастія, исключаящаго какое либо участіе Его въ судьбѣ человѣческаго рода.

Первыя пять главъ произведенія являются введеніемъ, въ которомъ выясняется постановка вопроса для дальнѣйшихъ разсужденій.

Когда Григорій направлялся въ то мѣсто, гдѣ онъ обыкновенно проводилъ время, нѣкій мужъ Θεοπομπῳ, какъ видно изъ дальнѣйшаго, извѣстный Григорію, какъ человѣкъ образованный, принадлежащій къ опредѣленной философской школѣ, совершенно неожиданно спросилъ Григорія: безстрастенъ ли Богъ? Григорій, сначала не придавшій серьезнаго значенія этому вопросу, пренебрежительно отвѣтилъ: какъ же можно говорить, что Богъ подлежитъ страданію? Такъ какъ Θεοπομπῳ обнаружилъ намѣреніе предложить новый вопросъ, а Григорій не имѣлъ времени медлить, то онъ поспѣшно направился въ то мѣсто, гдѣ обычно вель бесѣды съ друзьями и собирался уже продолжить разговоръ предыдущаго дня. Но въ это время въ собраніи появился Θεοπομπῳ и настойчиво просилъ Григорія дать обстоятельный отвѣтъ на поставленный имъ вопросъ и разсѣять тяжелыя сомнѣнія. Наступило глубокое молчаніе. Григорій повторилъ свой прежній отвѣтъ, и присутствовавшіе въ свою очередь стали много говорить по этому поводу. Θεοπομπῳ въ отвѣтъ на вопросъ Григорія, какъ онъ понялъ его разъ-

¹⁾У Joh. Bapt. Pitra. *Analecta Sacra*, IV, Paris 1883, p. 103—120, 363—376.

ясненіе, замѣтилъ, что если Богъ по природѣ безстрастенъ, то онъ никогда не можетъ страдать, даже если бы хотѣлъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ природа совершала бы то, что противно Его волѣ. Григорій отвѣтилъ, что Богъ безусловно свободенъ, превыше всего, ни отъ чего независимъ и ничему не подчиненъ, такъ что всемогущая природа Его никогда не можетъ воспрепятствовать Ему дѣлать то, что Онъ хочетъ. Θεοπομπѣ отвѣтилъ, что онъ вполне согласенъ, что Богъ свободенъ; но сущность его вопроса заключается въ слѣдующемъ: божественная природа, блаженная и неизмѣняемая, не включаетъ ли въ себѣ препятствія къ тому, чтобы претерпѣвать человѣческія страданія, и не противодѣйствуетъ ли Его природа Его волѣ, поелику Онъ безстрастенъ,—можетъ ли безстрастный Богъ претерпѣвать что либо несогласное съ его природой. Многіе изъ присутствовавшихъ ожидали, что отвѣтитъ Григорій на поставленный ему вопросъ. Григорій въ отвѣтъ на это раскрываетъ ученіе о высочайшемъ единствѣ Бога, въ которомъ воля и существо нераздѣльны. Нельзя судить по аналогіи съ человѣкомъ: человѣкъ состоитъ изъ различныхъ природъ—души и тѣла,—и такъ какъ воля одной несогласна съ волей другой и каждая влечетъ человѣка на свою сторону, такъ какъ, далѣе, организація его природы и строеніе тѣла подчинены закону Творца, то человѣческая воля не можетъ свободно совершать всего того, къ чему она стремится. Но сущность Божія не состоитъ изъ разныхъ взаимно противорѣчащихъ существъ, и Богъ неограниченъ и всемогущъ; поэтому никакая сила не можетъ воспрепятствовать Ему дѣлать то, что Онъ хочетъ; ни въ чемъ не препятствуетъ Его волѣ и безстрастная природа. Воля Божія неотдѣлима отъ той сущности, которая неизмѣнна, оставаясь одною и тою же, которая научается отъ себя самой, сама себѣ повелѣваетъ и сама отъ себя самой и въ себѣ самой и чрезъ самое себя все можетъ дѣлать. Богъ Самъ Себя опредѣляетъ во всемъ, что намѣревается дѣлать: Онъ свободенъ и Своею волею господствуетъ надъ всѣмъ, и Своею силою, превосходящею все, Онъ можетъ все совершить. Такимъ образомъ, Тому, Кто всѣмъ обладаетъ,

Кого никто не может подвергнуть страданіямъ и Кому никто не можетъ противостоять, не возможно воспрепятствовать совершить то, что Онъ хочетъ.

Θεοпомпъ возражаетъ, что согласенъ со всѣмъ тѣмъ, что сказалъ Григорій; но его недоумѣніе касается вопроса, не заключаетъ ли такъ представляемая природа Божества въ себѣ самой препятствія къ тому, чтобы страдать, и безстрастная природа не возбраняетъ ли своей волѣ претерпѣвать страданія, такъ какъ это было бы чуждо ей и неприлично. Правда, на эти вопросы Григорій далъ болѣе чѣмъ достаточныя доказательства, и было бы безразсудно и нечестиво выступать противъ приведенныхъ разъясненій. Но Θεοпомпъ хочетъ, основываясь на томъ безспорномъ положеніи, что безстрастная природа Бога всегда одна и та же, изслѣдовать и узнать, имѣлъ ли Богъ когда нибудь намѣреніе претерпѣвать человѣческія страданія. Въ отвѣтъ на этотъ категорически поставленный вопросъ Григорій требуетъ отъ Θεοпомпа рѣшительно отказаться отъ возрѣній Исократы и обратиться къ здоровому ученію истины. Далѣе онъ до конца произведенія подробно раскрываетъ свой взглядъ на возможность страданій для Бога.

Самое раскрытіе вопроса распадается на двѣ части: въ первой (съ 6-й до половины 10-й главы) авторъ доказываетъ, что понятіе о Богѣ, какъ существѣ безстрастномъ, не препятствуетъ допустить возможность страданій для Бога, при чемъ Онъ Самъ остается безстрастнымъ, безсмертнымъ, поражая страданіе и упраздняя смерть; во второй части (съ половины 10-й главы и до конца 16-й) онъ раскрываетъ то положеніе, что понятіе о Богѣ, какъ существѣ блаженномъ, не только не препятствуетъ снисхожденію Его къ людямъ для спасенія ихъ, но даже необходимо требуется имъ. Но и въ этой части онъ не теряетъ изъ вида главнаго вопроса—о безстрастїи Божества

Страданіе только тогда было бы дѣйствительнымъ страданіемъ, если бы Богъ хотѣлъ сдѣлать что нибудь бесполезное и для Него непристойное; но въ данномъ случаѣ божественная воля подвиглась для спасенія людей, и нельзя ска-

затѣ, что Богъ страдаетъ, когда Своимъ уничиженіемъ и высочайшимъ благоволеніемъ послужилъ людямъ. Во-вторыхъ, страданіе является дѣйствительнымъ страданіемъ въ томъ случаѣ, если оно насильственно оказываетъ свое дѣйствіе на того, кто страдаетъ, помимо его воли. Но Богъ претерпѣлъ страданія для блага людей, по собственному хотѣнію, и Его безстрастная природа не противодействовала этому. Кто, при безстрастїи своей природы, добровольно становится причастнымъ страданіямъ, чтобы совершенно побѣдить ихъ, тотъ не подвергается страданіямъ, хотя бы своей волей онъ участвовалъ въ страданіяхъ. Не страдаетъ врачъ, когда, желая излѣчить тяжело больного, на время забываетъ о своемъ достоинствѣ и дѣлается какъ бы рабомъ больного; однако мы не считаемъ этого униженія дѣйствительнымъ униженіемъ, и врачъ, излѣчивши больного тѣмъ, что на время потерпѣлъ униженіе, пріобрѣтаетъ славу гораздо большую, чѣмъ униженіе. И Богъ, безстрастный въ страданіяхъ, въ Своемъ безстрастїи господствуетъ надъ страданіями, такъ какъ своимъ страданіемъ заставилъ страдать самыхъ страданій. Тѣмъ, что безстрастный былъ причастенъ страданіямъ, побѣждены страданія, и Онъ явился страданіемъ страданій. Адамантъ, когда по немъ ударяютъ желѣзомъ, не страдаетъ отъ удара, но оставляетъ слѣдъ на самомъ желѣзѣ. Такъ и безстрастный не потерпѣлъ вреда отъ страданій, но нанесъ страданіе самымъ страданіямъ и этимъ показалъ дѣйствительное безстрастіе Своей природы и Своею смертію—Свое безсмертіе. Такимъ образомъ, страданіе не является униженіемъ для Бога или слабостью, такъ какъ высочайшая природа Божія показала свою неизмѣнность, когда подвергалась испытанію въ страданіяхъ.

Истиннымъ доказательствомъ божественнаго безстрастія и безсмертія должно признать то, что, находясь подъ дѣйствіемъ страданій, Онъ Самъ явился причиною страданій. Мы не знали бы, что безстрастный дѣйствительно безстрастенъ, если бы Онъ не вошелъ въ общеніе съ страданіями и не устоялъ противъ силы страданій, ибо подъ видомъ страданій безстрастный проникъ въ самые страданія, чтобы своимъ

страданіемъ показать, что Онъ—страданіе для страданій, и мы не должны удивляться, что безстрастіе Божества явилось поруганіемъ для страданій, когда мы видимъ, что глаза, напряженно устремленные на солнце, чтобы изслѣдовать лучи, претерпѣваютъ страданіе отъ лучей.

Награды за побѣду предоставляются только тѣмъ атлетамъ, которые, будучи испытанными въ состязаніи и борьбѣ, заслужили вѣнецъ побѣды; такъ и безстрастіе не стоитъ выше страданій, если оно прежде не показало своей силы. Итакъ, страданіе въ Богѣ не является, какъ нѣкоторые желаютъ, униженіемъ или слабостью, такъ какъ возвышенная природа Божія показала свою неизмѣняемость, когда подвергалась испытанію въ страданіяхъ. Ибо о Томъ, Кто былъ во вратахъ смерти и Кто, будучи безсмертнымъ, какъ Богъ, Своимъ безстрастіемъ побѣдилъ смерть, должно провозвѣщать, что Онъ—Богъ, такъ какъ Онъ не подчиненъ никакой власти, не удерживается никакою силою, не склоняется предъ тлѣніемъ, не волнуется скорбью, не объемлется смертю. Онъ—Богъ, надъ всѣмъ властвующій. Поправъ смерть, Онъ ничего не потерпѣлъ отъ смерти.

Тѣ, которые хотятъ хулить эту высочайшую мудрость и отвергаютъ всемогущество Того Бога, смертию Котораго безстрастіе распространено на всѣхъ, и объявляютъ вздорной басней непостижимое и недомыслимое пришествіе Бога на смерть, безъ истлѣнія,—они пусть пребываютъ въ своемъ ложномъ познаніи, будучи опредѣлены для смерти и тлѣнія. Нельзя же назвать злодѣемъ царя, который вошелъ въ темницу, чтобы произнести приговоръ надъ заключенными въ ней злодѣями и тамъ перенесъ дурной запахъ и брань,—такъ должно думать и Богѣ: Онъ пришелъ на смерть, истинно сдѣлался причастникомъ смерти, но нисколько не воспринялъ въ себя страданій смерти,—безстрастною и безсмертною Своею силою Онъ явился на смерть и отъ смерти уходитъ, какъ Богъ. Кто изъ людей когда либо избѣжалъ силы владычества смерти? Но если это невозможно, то необходимо признать, что власть надъ смертию принадлежитъ единому Богу. Богъ входитъ во врата смерти и смерти не претерпѣ-

ваетъ. На какомъ же основаніи смѣются надъ мудрымъ пришествіемъ Бога на смерть, какъ надъ недостойною Бога вещью и крайнимъ униженіемъ, и проповѣдующихъ это считаютъ дѣтски безразсудными?

Однако изъ этого не слѣдуетъ, что пришествіе Бога на смерть и страданія были обманчивы: они были дѣйствительными, какъ и то, что саламандра входитъ въ огонь, подвергается его дѣйствию, но ничего не претерпѣваетъ, а гаситъ огонь. Какъ же удивляться тому, что существо, высшее матеріи, безстрастное, своимъ причастіемъ смерти показало безстрастіе своей природы? На малое время Богъ принялъ образъ человѣка, по Своему мудрѣйшему плану осуществилъ то, что имѣлъ намѣреніе совершить, всегда сохраняя Свое божественное могущество, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, ничего не терпя въ страданіяхъ. Страдаетъ то, что побѣждается и измѣняется отъ тлѣнія; но что совершается превосходящею божественною мудростью и дивнымъ домостроительствомъ божественнаго провидѣнія, того нельзя считать страданіемъ Бога, потому что, вслѣдствіе безстрастія Бога, въ немъ нѣтъ ничего, что производило бы страданіе. Какъ огонь не претерпѣваетъ раздѣленія отъ меча, такъ и Богъ при страданіяхъ остается безстрастнымъ; скорѣе, страдаютъ тѣла, которыя хотятъ поразить и раздѣлить Божество.

Богъ можетъ, не претерпѣвая измѣненій, проникать во все, подобно тому, какъ лучи солнца проходятъ чрезъ чистое стекло. И какъ свѣтъ солнца не уменьшается отъ того, что даетъ сіяніе нуждающимся, такъ и Богъ ничего не теряетъ, распредѣляя по Своему милосердію блага нуждающимся. Поэтому возможно, чтобы Богъ пришелъ на страданія и остался неизмѣняемымъ. Только тотъ можетъ быть названъ высочайшимъ Богомъ, Который, будучи свободнымъ и не подверженнымъ никакимъ человѣческимъ страданіямъ, однако въ Своей безстрастной волѣ не встрѣчаетъ препятствій къ тому, чтобы придти къ людямъ, которые жаждутъ божественнаго промышленія. А тотъ Богъ, Который созерцалъ бы величіе Своего Божества, предпочелъ бы молчаніе и ради покоя презиралъ бы все,—такое существо стояло бы значи-

тельно ниже тѣхъ смертныхъ, которые не пощадили жизни ради отечества и друзей, которые своею волей стали выше мученій и въ силу своей доблести причиненныя имъ мученія не считали мученіями. Григорій перечисляетъ цѣлый рядъ классическихъ героевъ, которые обнаружили величайшее презрѣніе къ смерти и ради отечества и друзей не пощадили женъ и безъ колебанія предпочитали потерять жизнь. Они возрастали въ своей свободѣ и въ служеніи добродѣтели, съ радостью допустили не только быть рассѣченными тираннами, но не уклонились и отъ того, чтобы быть прибитыми гвоздями къ дереву, смертью приобрѣтая себѣ свободу.—Такъ Григорій незамѣтно переходитъ ко второй части разбора поставленныхъ ему возраженій.

Развѣ можно утверждать—продолжаетъ онъ раскрытіе своихъ мыслей,—что, такъ какъ Богъ живетъ во славу, Онъ не воспринялъ на Себя поношенія, истекающаго изъ страданій, и такимъ образомъ, желая почитать Его, отрицать, что Имъ подается помощь людямъ? Безсмертный Богъ, Своєю смертью посрамившій смерть, не могъ потерпѣть страданія и стыда, потому что гордость всегда чужда Ему. И какимъ образомъ Богъ могъ потерпѣть стыдъ или поношеніе, когда Онъ пришелъ на смерть, чтобы отвратить смерть отъ людей? Кто ищетъ суетной славы и боится лишиться ея, тотъ никогда не захочетъ перенести страданіе смерти. Но для Бога лучше страданіе отъ желѣза и огня, чѣмъ страданіе отъ желанія суетной славы, такъ какъ этого послѣдняго страданія Богъ не могъ бы исцѣлить, если бы оно было у Него. Но если Богъ не жаждетъ славы, то Онъ можетъ претерпѣть смерть и смертныхъ избавить отъ смерти. Его жизнь не была бы жизнью, если бы она могла быть уничтожена смертью. Поэтому именно Онъ смертью доказываетъ, что Онъ—жизнь. Какъ лучи свѣта, смѣшиваясь съ тьмою, не входятъ въ общеніе съ нею и не претерпѣваютъ потемнѣнія, такъ и Богъ Своимъ добровольнымъ пришествіемъ на смерть не навлекаетъ на Себя ничего унижительнаго, напротивъ, показываетъ Свое всемогущество.

Нѣкоторые утверждаютъ, что блаженнѣйшій и негнѣбный тотъ, кто и самъ не проявляетъ дѣятельности, и дру-

гимъ не позволяетъ дѣйствовать. Но кто таковъ, тотъ страдаетъ безсиліемъ. Нельзя назвать блаженнѣйшимъ и высшимъ благомъ того, кто не открываетъ пути къ добродѣтели, не дѣлаетъ людей знающими, не научаетъ другихъ мудрости, не заботится о спасеніи душъ. Развѣ можно, чтобы блаженнѣйшій и нетлѣнный Богъ не захотѣлъ вырвать корень злыхъ помысловъ и, по присущей Ему благодати, изгладить изъ душъ смертоносныя влеченія? Блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ должно назвать только того, кто умерщвляетъ страданія, дѣлаетъ людей мудрыми, сообщаетъ божественное вѣдѣніе и являетъ добродѣтель. И для Бога было бы величайшимъ страданіемъ—нерадѣть о людяхъ, не хотѣть совершать благое и не имѣть попеченія о человѣческомъ родѣ. Какъ не назвать безстрастнымъ того, кто уничтожаетъ пагубныя дѣйствія страданій въ самомъ корнѣ и причиняетъ смерть страданіямъ?

Беопомъ долженъ теперь самъ разсудить и безъ предубѣжденія рѣшить, когда у существа блаженнѣйшаго и нетлѣннаго можетъ возникать страданіе,—тогда ли, когда оно оказываетъ намъ помощь, милосердіе и благоволеніе, или тогда, когда оно показываетъ себя жестокимъ, суровымъ, лишеннымъ милосердія и сожалѣнія. Мы же,—говоритъ Григорій,—признаемъ безстрастнымъ Того Бога, Который является виновникомъ благихъ дѣлъ и Который изъ неразумныхъ дѣлаетъ мудрыми. Несправедливо называть блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ того, кто никогда не заботится о человѣкѣ. Мудраго и разумаго человѣка узнаютъ только по дѣламъ, которыя совершаются его искусствомъ; и высшее существо мы можемъ называть блаженнѣйшимъ только тогда, когда Его природа открыта намъ; а когда мы видимъ дѣла этого блаженнѣйшаго существа, то изъ нихъ мы научаемся еще большему о Немъ. Въ виду этого трудно даже сказать что нибудь о тѣхъ, которые усвоили себѣ тотъ взглядъ, что блаженнѣйшее существо пребываетъ только въ своихъ обителяхъ, замкнуто въ самомъ себѣ, созерцаетъ самого себя, ко всему относится съ одинаковымъ презрѣніемъ, покой предпочитаетъ попеченію обо всемъ. Какъ можно назвать блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ то существо, котораго чело-

вѣческій умъ не въ состояніи познать? Какъ можно сообщить людямъ о величіи разума блаженнѣйшаго существа, когда оно не представило ни одного случая, на основаніи котораго можно было бы говорить о немъ. Нельзя называть благимъ того, чья благодѣтельность и щедрость совершенно сокрыты.

Если Θεοпомπъ имѣетъ такое понятіе о Богѣ, то это его дѣло. Но онъ, очевидно, не можетъ постигнуть Бога, такъ какъ Онъ не явилъ ему Своей природы, которая превышаетъ всего, по его представленію, пребываетъ въ томъ высшемъ наслажденіи, которое прилично Богу и въ которое Богъ погружается, такъ что и самъ ничего не дѣлаетъ и другимъ не позволяетъ что нибудь дѣлать. Но какому страданію подвергъ Себя блаженнѣйшій и нетлѣнный Богъ, принося людямъ помощь? Что это за блаженнѣйшій Богъ, богатый въ своихъ дарахъ, которому не присущи ни радости, ни заботы, ни милости, ни иное какое либо изъ тѣхъ качествъ, которыя приличны добродѣтели и которыя составляютъ средство обнаруженія для Бога, щедраго въ Своей помощи?

Если Θεοпомпъ сочиняетъ себѣ такого Бога, Который любить Самого Себя, пребываетъ въ Своихъ богатствахъ, наслаждается Своею славой и никому не хочетъ оказывать содѣйствія, пренебрегаетъ людьми и отвергаетъ ихъ, лишаетъ помощи блаженнѣйшаго существа,—то какова жестокость этого Бога по отношенію къ людямъ! Григорій приглашаетъ Θεοпомпа обратиться къ мудрецамъ и у нихъ поучиться познанію истинной философіи: они тѣхъ, которые падали и заблуждались въ этомъ мірѣ, призывали и дѣлали ближними себѣ. Природа добродѣтели и плодъ философіи въ томъ, чтобы тѣ только почитались блаженными, у которыхъ забота не только о себѣ, но и о близкихъ, въ особенности о тѣхъ, которые подвержены страданіямъ души. Если человѣческая философія и сама умѣетъ лѣчить болѣзни души, и тѣмъ, которые стремятся къ добродѣтели, не позволяетъ отталкивать и презирать даже только одну душу какого нибудь человѣка, то какъ не сказать, что Тотъ Богъ, Который есть учитель всякой философіи, Который поистинѣ блаженнѣйшій

и щедрѣйшій, по Своей волѣ пришелъ сюда, гдѣ множество страданій, къ тѣмъ, которые поработены страданіямъ? А страданіе души всегда есть тамъ, гдѣ не совершаются приличныя добродѣтели. Во всѣхъ болѣзняхъ души наиболѣе тяжелой представляется похоть. Такъ какъ въ этомъ мірѣ на родъ человѣческій обрушились безчисленныя бѣдствія, то Богъ можетъ быть названъ блаженнѣйшимъ и щедрымъ въ Своихъ дарахъ только тогда, когда окажется, что, при безстрастіи Своей природы, по приличной Богу благости, Онъ раздѣляетъ всѣмъ людямъ Свои дары. Самъ Платонъ сказалъ: „зависть находится внѣ предѣловъ божественнаго существа“.

Поэтому пришелъ Иисусъ, Царь надъ всѣмъ, чтобы исцѣлить тяжкія болѣзни людей. Оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, Онъ своимъ безстрастіемъ истощилъ страданія. Онъ пришелъ, чтобы сдѣлать людей блаженными и исполненными благъ, чтобы смертныхъ сдѣлать бессмертными, возсоздать и обновить.

Въ текстѣ произведенія Теопомпъ, въ обращеніи къ автору его, называетъ его Григоріемъ, „славнымъ учителемъ“, ученымъ и авторитетнымъ представителемъ знанія, у котораго всегда готовы доказательства, способныя разсѣять его недоумѣнія. Въ единственной сирійской рукописи, въ которой сохранилось произведеніе, авторомъ его названъ „маръ-Григорій великій“; В. Райтъ въ англійскомъ переводѣ заглавія безъ всякихъ оговорокъ разумѣетъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго ¹⁾, что категорически утверждается и въ концѣ рукописи въ перечнѣ ея содержанія. Это пониманіе признано В. Рисселемъ и другими изслѣдователями, потому что именно св. Григорій Чудотворецъ называется великимъ и у св. Василия Великаго. Хотя это — единственное свидѣтельство, такъ какъ о произведеніи больше не найдено нигдѣ никакихъ извѣстій, однако правильность его не возбуждаетъ сколько нибудь основательныхъ сомнѣній. Свидѣтельство это можно назвать даже древнимъ, такъ какъ

¹⁾ *W. Wright*, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, II, p. 639, col. 2.

манускриптъ относится къ VI вѣку. Если переписчикъ этого манускрипта не былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и переводчикомъ произведенія, то самый переводъ сдѣланъ былъ раньше, а въ такомъ случаѣ и свидѣтельство о принадлежности его св. Григорію Чудотворцу должно быть еще болѣе придвинуто ко времени жизни неокесарійскаго святителя. Другихъ историческихъ свидѣтельствъ, подтверждающихъ или опровергающихъ удостовѣреніе рукописи относительно автора трактата, нѣтъ, и потому необходимо только рассмотреть содержаніе произведенія, чтобы опредѣлить, могъ ли такого рода трактатъ произойти около половины III вѣка,—не заключаетъ ли онъ въ себѣ такихъ характерныхъ чертъ, по которымъ его можно было бы отнести къ позднѣйшему времени, и если нѣтъ, то возможно ли составленіе его философомъ образованнымъ ученикомъ Оригена?.

Обратимся къ анализу содержанія произведенія. Прежде всего, какія противоположныя воззрѣнія имѣетъ въ виду авторъ трактата къ Теопомпу? Григорій говоритъ въ немъ: „хочешь ли ты, о Теопомпъ, дѣйствительно и искренно отступить отъ воззрѣній Исократъ и совершенно оставить ихъ, чтобы обратиться къ здоровому ученію истины, которое я изложилъ тебѣ въ ясныхъ доказательствахъ“ (гл. 6)? Такимъ образомъ, Теопомпъ былъ послѣдователемъ Исократъ,—его воззрѣніями Теопомпъ былъ увлеченъ въ ложныя мнѣнія, отъ которыхъ Григорій желалъ привести его къ истиннымъ. Къ сожалѣнію, до настоящаго времени не удалось отождествить этого Исократъ съ какимъ либо историческимъ лицомъ, ученіе котораго заключало бы въ себѣ положенія, намѣченныя въ трактатѣ. Можетъ быть, это былъ мѣстный понтійскій философъ, который имѣлъ сильное вліяніе на образованное общество и даже выступалъ съ своими возраженіями противъ христіанства. Однако на основаніи трактата можно до нѣкоторой степени опредѣлить сущность взглядовъ этого неизвѣстнаго Исократъ. Григорій пишетъ: „страданіе въ Богѣ не является, какъ нѣкоторые желаютъ, униженіемъ или слабостью“ (гл. 7). Далѣе онъ говоритъ о тѣхъ, „которые осмѣиваютъ пришествіе Бога на смерть“ и „объя-

вляють вздорной басней непостижимое и недомыслимое пришествіе Бога на смерть безъ истлѣнія“ (гл. 8). „На какое основаніе,—спрашиваетъ Григорій,—опираются тѣ, которые смѣются надъ мудрымъ пришествіемъ Бога на смерть, какъ надъ недостойною Бога вещью и крайнимъ униженіемъ, и тѣхъ, которые такъ проповѣдуютъ, считаютъ дѣтьми и безразсудными“? (гл. 8). Въ трактатѣ есть указанія и на принципиальныя основанія такого рода возраженій. Григорій приглашаетъ Θεопомпа безъ предубѣжденія и трезво разсудить, „слѣдуетъ ли намъ говорить, что у существа блаженнѣйшаго и нетлѣннаго возникаетъ страданіе тогда, когда оно оказываетъ намъ помощь, милосердіе и свое благоволеніе, или тогда, когда оно показываетъ себя жестокимъ, суровымъ, лишеннымъ милосердія и какого бы то ни было сожалѣнія“ (гл. 14). „Но тѣ,—говоритъ Григорій,—которые усвоили себѣ тотъ взглядъ и представленіе, что блаженнѣйшее существо пребываетъ только въ своихъ обителяхъ, замкнуто въ самомъ себѣ, созерцаетъ самого себя, ко всему относится съ одинаковымъ презрѣніемъ, покой предпочитаетъ попеченію обо всемъ, возникаютъ страданія, когда оно проявляетъ заботу обо всемъ,—я не знаю, что сказать о нихъ“ (гл. 14). „Если ты,—обращается Григорій къ Θεопомпу.—имѣешь такое мнѣніе о Богѣ, то это твое дѣло, а не Божіе, такъ какъ Онъ—блаженнѣйшій и щедрый въ Своихъ дарахъ. Его ты не можешь постигнуть, такъ какъ Онъ не явилъ тебѣ Своей нетлѣнной природы, которая превышаетъ всего, если только Онъ пребываетъ въ томъ высшемъ наслажденіи, которое прилично Богу, о которомъ ты утверждалъ, что оно, по твоему сужденію, исключительно прилично Богу, и Богъ къ нему постоянно возвращается, и въ него погружается, такъ что и Самъ ничего не дѣлаетъ и другимъ ничего не позволяетъ дѣлать“ (гл. 15). „Если ты, увлеченный воображеніемъ, хочешь сочинить и нарисовать себѣ Бога, Который любитъ Самого Себя, пребываетъ въ своихъ богатствахъ, наслаждается Своею славою и не хочетъ никому оказывать содѣйствія, людьми пренебрегаетъ и отвергаетъ ихъ, лишаетъ помощи блаженнѣйшаго существа,—то какова

жестокость по отношенію къ тѣмъ дюдамъ, которые, не зная добродѣтели, погибають массами“ (гл. 16)!

Опроверженіе Григоріемъ этихъ возрѣній сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: а) принципиально нельзя отрицать, что Богъ вообще можетъ страдать, такъ какъ Онъ безусловно свободенъ, Своею волею господствуетъ надъ всѣмъ и Своею силою можетъ все совершать.—Онъ не подчиненъ никакому закону, никакой необходимости, даже Своей природѣ, и такимъ образомъ, они не могутъ служить препятствіемъ для Него принять на Себя страданія. Но о страданіяхъ Бога рѣчь могла бы быть только тогда, если бы Онъ и имѣлъ намѣреніе совершить что нибудь такое, что бесполезно и для Него непристойно, и если бы страданіе возобладаало надъ Нимъ; но ни того, ни другого нѣтъ, такъ какъ Онъ снисшелъ добровольно, чтобы оказать помощь людямъ, и чрезъ Свои страданія не потерпѣлъ никакого страданія. Кромѣ того, Богъ именно только чрезъ Свои страданія могъ доказать Свое безстрастіе, и такъ какъ Онъ вышелъ безстрастнымъ и изъ страданій, то въ страданіяхъ для Него не заключалось никакого униженія. б) Богъ дѣйствительно могъ придти на смерть и претерпѣть ее, не будучи пораженъ ею, такъ какъ Онъ безстрастенъ; какъ безстрастный, Онъ всегда тотъ же,—Онъ и не вынуждается къ тому, чтобы страдать, и въ Немъ Самомъ нѣтъ основанія для того, чтобы страдать; какъ свободный и ни отъ чего независимый, Онъ не испытываетъ ни страха предъ страданіями, ни боли отъ страданій. Онъ не терпитъ и никакого стыда отъ смерти, потому что побѣдилъ ее и, кромѣ того, не стремится къ суетной славѣ. Наконецъ, и жизнь Его не была бы жизнью, если бы она могла быть потеряна чрезъ смерть. в) Богъ не можетъ стремиться только къ покою и блаженству: Богъ только въ такомъ случаѣ совершенъ и безстрастенъ, если Онъ дѣятеленъ и заботится о людяхъ, такъ что при бездѣтельномъ покоѣ Онъ даже и не могъ бы быть названъ совершеннымъ; поэтому бездѣтельность, при которой Онъ не могъ бы ни открывать Себя людямъ, ни приносить имъ совершенно необходимой помощи, исклю-

чена по самому существу понятія о совершенномъ Богѣ. И дѣйствительно, Иисусъ, Который есть Царь надъ всѣмъ, какъ существо блаженнѣйшее и щедрое въ Своихъ благахъ, пришелъ, чтобы исцѣлить тяжкія болѣзни людей.

Изъ сказаннаго ясно, что корень возраженій, противъ которыхъ написанъ трактатъ къ Теопомпу, лежалъ въ ученіи, отрицавшемъ участіе Божества въ жизни людей: совершенное и блаженнѣйшее существо пребываетъ въ своихъ обителяхъ, замкнуто въ себѣ самомъ, созерцаетъ самого себя, ко всему относится съ презрѣніемъ, покой предпочитаетъ попеченію обо всемъ и въ себѣ самомъ находитъ удовлетвореніе; если бы оно проявляло заботу о людяхъ и оказывало имъ помощь, милосердіе и благоволеніе, то оно подверглось бы страданіямъ и, слѣдовательно, лишилось бы блаженства. Съ этой точки зрѣнія пришествіе Бога на смерть, о чемъ учатъ христіане, недостойно Бога и было бы крайнимъ униженіемъ для Него,—эта проповѣдь, которой могутъ слѣдовать только дѣти и безразсудные, представляетъ собою вздорную басню, достойную смѣха. При такихъ условіяхъ если бы Богъ пришелъ на смерть и претерпѣлъ то, что связано съ смертію, съ Его стороны это былъ бы обманъ. Очевидно, что такихъ воззрѣній нельзя искать въ христіанскихъ кругахъ,—безспорно, они принадлежатъ послѣдователямъ языческой философской школы, именно эпикурейской. Кто былъ Теопомпъ, котораго Григорій называетъ возлюбленнымъ, мудрымъ, способнымъ разсуждать непредубѣжденно и трезво, мы не знаемъ; но если онъ держался такихъ взглядовъ, какъ указано,—а это не подлежитъ сомнѣнію,—то онъ не былъ христіаниномъ: онъ былъ языческимъ ученымъ, съ которымъ Григорій неоднократно встрѣчался и бесѣдовалъ, о чемъ достаточно вѣрить то обстоятельство, что Григорій знаетъ о воззрѣніяхъ Теопомпа больше, чѣмъ сколько онъ высказалъ въ своихъ вопросахъ, послужившихъ поводомъ для разсужденій Григорія. Соотвѣтственно съ этимъ строятся и доказательства Григорія: въ трактатѣ только послѣднія строки носятъ спеціально христіанскій характеръ,—все остальное произведеніе представляетъ чисто философскія разсужденія,

безъ примѣненія доказательствъ изъ Свящ. Писанія; напротивъ того, многочисленные примѣры заимствованы изъ греческой исторіи и философіи. Поставивши своей задачей обратить Θεοπομπα къ здоровому ученію истины, авторъ, очевидно, примѣняется къ точкѣ зрѣнія своего собесѣдника и приводитъ только такія доказательства, которыя могутъ быть убѣдительными и для него. Самая постановка разсужденія приспособлена именно къ языческому источнику возраженій: Григорій все время говоритъ только о божественной природѣ вообще, о божественной сущности, и доказываетъ, что Богъ имѣетъ возможность страдать, только Онъ не страдаетъ отъ страданій, не поражается ими,—Ему можно приписать *passio*, но не его послѣдствія—*dolor*. Если въ концѣ произведенія Григорій говоритъ о пришествіи Иисуса, который, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, Своимъ безстрастіемъ разсѣялъ страданія и смертныхъ обратилъ въ бессмертныхъ, то эти строки представляютъ простое утвержденіе безъ всякаго раскрытія и обоснованія и заключаютъ въ себѣ тотъ фактъ, который имѣли въ виду оба собесѣдника въ теченіе всей бесѣды и который вообще являлся „безуміемъ“ съ точки зрѣнія образованныхъ язычниковъ. Такимъ образомъ, предметомъ разсужденія въ трактатѣ служить самый основной вопросъ: возможно ли пришествіе Бога на землю для спасенія людей, при чемъ даже не затрагивается способъ этого пришествія. Поэтому разсматриваемое произведеніе должно признать апологіей христіанства, предназначенной для защиты существеннаго христіанскаго догмата предъ образованными язычниками. Эта апологія и по постановкѣ вопроса, и по его разработкѣ кореннымъ образомъ отличается отъ апологій II вѣка и отмѣчаетъ значительный прогрессъ въ этой области, не имѣя для себя параллелей въ II вѣкѣ ¹⁾.

¹⁾ Здѣсь можно только отмѣтить совершенно не обоснованную, по нашему мнѣнію, попытку I. Дрэзеке (*Joh. Draeseke, Zu Victor Rysels „Gregorius Thaumaturgus“* въ „Jahrbücher für protestantische Theologie“ IX [1888], S. 634—640, и въ „Gesammelte patristische Untersuchungen“, Altona und Leipzig 1889, S. 162—168) доказать, что произве-

Съ другой стороны, трактатъ къ Θεοпомпу былъ бы непонятнымъ по своей запоздалости литературнымъ явленіемъ и съ 20-хъ годовъ IV вѣка, когда вниманіе христіанскаго міра постепенно было захвачено аrianствомъ и борьбою съ нимъ, а также разрѣшеніемъ вопросовъ, возникшихъ въ связи съ этимъ догматическимъ движеніемъ; почему въ христіанской литературѣ этого времени для него также не оказывается параллелей и аналогій.

Нѣсколько напоминаютъ трактатъ къ Θεοпомпу отдѣльныя выраженія въ сужденіяхъ, высказанныхъ „эранистомъ“ въ произведеніи блаж. Θεοдорита Ἐρμηνεὺς ἡτοι πολὺμορφος, именно въ третьемъ діалогѣ—Ἀπαθῆς. Когда „православный“ сказалъ, что претерпѣлъ страданіе Господь нашъ Иисусъ Христосъ, воплотившійся Сынъ Бога живаго, Богъ одного существа съ родившимъ Богомъ, „эранистъ“ сдѣлалъ выводъ, поставленный въ формѣ полувопроса: „итакъ, Богъ претерпѣлъ страданіе“. „Православный“ возразилъ: „если

деніе „Къ Θεοпомпу“ направлено противъ послѣдователя Маркіона—гностина Сократа, въ трактатѣ Исократа,—о которомъ упоминается въ діалогѣ Адамантія „О правой вѣрѣ въ Бога“ (Διάλογος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως въ изданіи W. H. van de Sande Bakhuysen, Leipzig 1901, S. 16), по имени котораго назывались Σωκράτιανοί (въ томъ же діалогѣ) или Σωκραῖται (у св. Епифанія Кипрскаго во введеніи ко второму тому его опроверженія ересей). I Дрезеке основывается на такихъ данныхъ: а) онъ предполагаетъ возможность измѣненія въ сирійскомъ языкѣ имени Сократъ въ Исократъ; б) онъ предполагаетъ возможнымъ отождествить этого Сократа (Исократа) съ гностикомъ Сократомъ, упомянутымъ въ діалогѣ Адамантія; в) предполагаетъ, что этотъ Сократъ жилъ и дѣйствовалъ въ Понтѣ или вообще на юго-восточномъ побережьи Чернаго моря, почему—въ виду отдаленности—о немъ не могутъ сообщить никакихъ свѣдѣній ни Адамантій, ни св. Епифаній; наконецъ, г) высказываетъ даже увѣренность, что ученіе, которое выдаетъ родство съ эпикурействомъ, было особенностью системы гностика Сократа, повліяваго на Θεοпомпа, при чемъ не приводится доказательствъ и въ обоснованіе этой увѣренности. Очевидно, что теорія съ одними предположеніями, вѣроятности которыхъ даже нѣтъ возможности опредѣлить и провѣрить, не можетъ быть предметомъ научнаго опроверженія. Насколько намъ извѣстно, она совершенно игнорируется.

ко кресту пригвожденъ безтѣлесный, то приписывай Божеству страданіе; если же Онъ вочеловѣчился, воспринявъ плоть, то почему же ты для страстнаго допускаешь безстрастіе, а безстрастное подвергаешь страданію? „Эранистъ“ въ отвѣтъ на это заявляетъ: „но Онъ для того и плоть принялъ, чтобы чрезъ страстное потерпѣло страданіе безстрастное“, „Православный“ замѣтилъ: „называешь безстрастнымъ и приписываешь ему страданія!“ „Эранистъ“: „я сказалъ, что Онъ принялъ плоть, чтобы пострадать“. „Православный“: „если Онъ имѣлъ природу способную къ страданію, то и безъ плоти Онъ могъ бы пострадать,—значить, плоть излишня“. „Эранистъ“: „Божественная природа бессмертна, смертна же природа плоти; поэтому бессмертная природа соединилась съ смертною, чтобы чрезъ нее вкусить смерть“. „Православный“: „бессмертное по природѣ не претерпѣваетъ смерти даже въ соединеніи съ смертнымъ“ ¹⁾. Въ дальнѣйшемъ „эранистъ“ настаиваетъ, что Сынъ Божій претерпѣлъ смерть, и въ объясненіе того, какимъ образомъ безстрастный и вседовольный Богъ послѣ воплощенія подвергся страданіямъ, указываетъ на божественное всемогущество: „мы научены, что для Бога все возможно“ ²⁾. „Если бы,—говорить „эранистъ“,—мы говорили, что Онъ противъ воли претерпѣлъ страданіе, то имѣло бы законный предлогъ ваше обвиненіе противъ насъ. Если же у насъ проповѣдуется и страданіе добровольное, и смерть, согласная съ Его желаніемъ, то слѣдуетъ не обвинять насъ, а воспѣвать преизбытокъ челоуѣколюбія, ибо восхотѣвъ Онъ пострадать и по Своему изволенію пріобщился смерти“. На это „православный“ возразилъ: „Господь Богъ не желаетъ ничего (такого), что не было бы согласно съ Его природой, но можетъ—все, чего Онъ желаетъ, а желаетъ Онъ только сообразнаго и приличествующаго Его собственному естеству“ ³⁾. Однако не трудно видѣть совершенное несходство въ самой

¹⁾ Migne, PGr., t. 86, col. 221.

²⁾ Migne, PGr., t. 86, col. 228.

³⁾ Migne, PGr., t. 86, col. 228.

постановкѣ вопроса въ обоихъ произведеніяхъ: въ трактатѣ св. Григорія ставится вопросъ о возможности самаго воплощенія, такъ какъ съ этимъ, по мнѣнію Θεопомпа, соединялось униженіе и страданія, недопустимыя для безстрастнаго и блаженнаго существа; у блж. Θεодорита воплощеніе Бога Слова предполагается какъ фактъ, признаваемый обѣими сторонами, при чемъ никто не возбуждаетъ вопроса о непристойности пришествія Бога на землю для спасенія людей,—здѣсь рѣчь идетъ только о томъ, къ какой природѣ Воплотившагося—къ божественной или человѣческой—нужно отнести страданія, какія Онъ претерпѣлъ ¹⁾.

В. Риссель находитъ наибольше аналогій къ разсматриваемому произведенію въ твореніи св. Иларія „De Trinitate“, х, 23, гдѣ встрѣчаются выраженія, почти буквально совпадающія съ трактатомъ „Къ Θεопомпу“, хотя онъ признаетъ различіе въ постановкѣ вопроса, такъ какъ Иларій распространяетъ безстрастіе и на человѣческую природу и специально именно на человѣческое тѣло. Но въ дѣйствительности между трактатомъ „Къ Θεопомпу“ и произведеніемъ св. Иларія еще меньше соприкосновенія, чѣмъ между этимъ трактатомъ и „Эранистомъ“. Въ послѣднемъ все таки есть моменты, когда ставится принципиальный вопросъ: можетъ ли вообще Богъ страдать,—у Иларія же мы этого совершенно не видимъ, хотя несомнѣнно въ выраженіяхъ и сравненіяхъ сходство значительное. Св. Иларій доказываетъ, что плоть Христа по самой своей природѣ является не только чуждой естественныхъ немощей и страданій, но и обладающей божественными свойствами, вслѣдствіе чего ей принадлежитъ

¹⁾ Ср. проф. *Н. Н. Глубоковский*, Блаженный Θεодоритъ, епископъ Кирскій. Его жизнь и литературная дѣятельность. Церковно-историческое изслѣдованіе. Т. 2, Москва 1890, стр. 171 сл. Необходимо, однако замѣтить, что весьма возможно использование трактата къ Θεопомпу именно монофиситами, какому обстоятельству онъ, повидимому, обязанъ и своимъ сохраненіемъ,—на это указываетъ помѣщеніе его въ рукописи явно монофиситскаго происхожденія, во главѣ которой поставлено произведеніе Тимофея Элура противъ Халкидонскаго собора,—очевидно, по крайней мѣрѣ, что на него монофиситами было обращено вниманіе.

естественная безстрастность. Развивая далѣе эту мысль, Иларій въ De Trinitate, X, 23 пишетъ: „итакъ, человѣкъ Іисусъ Христосъ едиnorodный Богъ, чрезъ плоть и Слово какъ сынъ человѣческій, такъ и Сынъ Божій, воспринялъ истиннаго человѣка по подобію нашего человѣка, не отступая отъ Своего Божества; хотя на Него и удары падали, и раны сходили, хотя Онъ и побоямъ подвергался и на крестъ возносился (*suspensio elevaret*),—однако все это наносило только натискъ (*impetum*) страданія, но не причиняло боли страданія. Какъ копье, пронзая воду или поражая огонь, или нанося ударъ воздуху, конечно, наносить эти страданія, свойственныя его природѣ, такъ что (въ дѣйствительности) происходитъ, что оно пронзаетъ, поражаетъ и ранить; но страданіе, нанесенное имъ, не удерживаетъ своей природы, поскольку несвойственно природѣ воды быть пронзенной, или огню быть поражаемымъ, или воздуху чувствовать удары, хотя природѣ копья свойственно и ранить и поражать и пронзать. Конечно, Господь Іисусъ Христосъ страдалъ, когда пронзался, возносился на крестъ, распинался, умиралъ; но страданіе, устремляясь на тѣло Господа, хотя и было страданіемъ, однако не проявляло природы страданія, поскольку, съ одной стороны, страданіе неистовствовало, выполняя свое мучительное дѣло, а съ другой стороны Сила плоти воспринимала силу неистовствующаго противъ нея мученія безъ чувства мученія. Безъ сомнѣнія, плоть Господа имѣла бы природу нашей боли, если бы наша плоть по природѣ обладала тѣмъ, чтобы утишать волны и ходить по бурнымъ водамъ и не затрудняться при вхожденіи, не уступать неустойчивымъ слѣдамъ воды, проникать даже въ зданія и не удерживаться даже препятствіемъ запоровъ въ домѣ. Но если это было свойственно одной только природѣ плоти Господней, что Своею силою, Своею душою носилась по волнамъ, стояла на водѣ и проходила сквозь зданія, то зачѣмъ мы о плоти, зачатой отъ Духа, судимъ по природѣ человѣческаго тѣла“?

Это ученіе св. Иларія объ естественной безстрастности плоти Христовой послужило даже основаніемъ для обви-

нений его въ докетизмѣ¹⁾. Но, какъ видно изъ приведенной выдержки, оно только отдѣльными выраженіями напоминаетъ трактатъ „Къ Θεοπομπѣ“; въ самой же сущности раскрываемыхъ взглядовъ соприкосновенія нѣтъ: основною темою разсужденій св. Иларія является вопросъ, какое значеніе страданія имѣли въ общемъ строѣ богочеловѣческой жизни Спасителя,—въ какомъ отношеніи человѣческіе Его „аффекты“ стояли къ Его божественной и абсолютной природѣ.

Совершенно иное отношеніе наблюдается между трактатомъ „Къ Θεοπομπѣ“ и твореніями св. Меѳодія Олимпійскаго: здѣсь находятся параллели какъ въ мысляхъ, такъ и въ выраженіяхъ. Въ этомъ отношеніи особенно интересны отрывки его сочиненія „Противъ Порфірія“. Въ одномъ изъ нихъ, который надписывается: „Какъ Сынъ Божій Христосъ на короткое и опредѣленное время протяженіемъ тѣла былъ окруженъ, и какъ, будучи безстрастнымъ, подвергся страданіямъ“, онъ пишетъ: „у него была на это сила; ибо силѣ свойственно какъ сокращаться въ маломъ и уменьшаться, такъ и расширяться въ великомъ и увеличиваться. Если бы для Него возможно было расширяться въ великомъ и увеличиваться, а сокращаться въ маломъ и уменьшаться невозможно, то Онъ не былъ бы силою; ибо, если ты скажешь, что для какой либо силы одно возможно, а другое невозможно, то ты ограничиваешь ее въ томъ, чтобы ей быть силой, такъ какъ она немощна по отношенію къ тому, что для нея невозможно. И не только это, но Онъ не будетъ имѣть и какого либо превосходства Божества по сравненію съ измѣняющимся; ибо и люди, и ходящія по землѣ животныя, что могутъ дѣлать, дѣлаютъ, а чего не могутъ, отъ того отступаютъ. Посему Сынъ Божій тѣмъ болѣе вмѣстился въ человѣкъ, что для него это не было невозможнымъ, и тою же силою и пострадалъ, пребывая

¹⁾ См. особенно *Rauschen Gehr.*, Die Lehre des heiligen Hilarius Poitiers über die Leidenfähigkeit Christi въ „Theologische Quartalschrift“, 1904, S. 424 ff. Разборъ этихъ обвиненій см. у проф. *А. Орлова*, Къ характеристикѣ христологіи Иларія Пиктавійскаго, въ „Богосл. Вѣстн.“, 1909, сент. и окт., стр. 123 сл. и 230 сл.

безстрастнымъ, и умеръ, даруя безсмертіе смертному. Вѣдѣ тѣло, ударяемое или разсѣкаемое, постольку ударяется или разсѣкается, поскольку ударяющее ударяетъ или разсѣкающее разсѣкаетъ; ибо ударъ бываетъ вслѣдствіе сопротивленія предмета ударяющему, когда оба они, и дѣйствующій и подвергающійся дѣйствію, находятся въ одинаковомъ страданіи. Но, конечно, если разсѣкаемое не будетъ хотя въ малой степени сопротивляться разсѣкающему, то разсѣкающее не въ состояніи будетъ разсѣкать. Такъ, если какое нибудь тѣло не будетъ сопротивляться удару меча, а будетъ совершенно уступать ему, то дѣйствіе его останется недѣйствительнымъ, подобно тому какъ бываетъ и съ тончайшими тѣлами—огнемъ или воздухомъ: направленное на нихъ дѣйствіе твердѣйшихъ тѣлъ разрѣшается и остается недѣйствительнымъ. Если же огня или воздуха не можетъ ранить или разсѣчь камень, или желѣзо, или дерево, или что нибудь другое, чѣмъ люди пользуются для убіенія другъ друга, по причинѣ его неуловимой и тончайшей природы, то не тѣмъ ли болѣе Премудрость осталась неуязвимою и безстрашною, не терпѣвшею ни отъ чего никакого зла, хотя она и была вмѣстѣ съ ударяемымъ и пригвожденнымъ тѣломъ, будучи Сама вышею и чистѣйшею всякой природы послѣ родившаго ее Бога“.

Въ другомъ фрагментѣ изъ того же произведенія, надписываемомъ: „Противъ стыдящихся креста Христова“, читаемъ: „нѣкоторые и о Богѣ, примѣняя къ Нему мѣру собственнаго настроенія, думаютъ, что Онъ считаетъ достойнымъ похвалы или порицанія то же, что и дурные люди, руководясь мнѣніями человѣческими какъ бы правиломъ и мѣрою; но они не понимаютъ по присущему имъ неразумію, что всякая, безъ сомнѣнія, тварь нуждается въ красотѣ Божіей. Ибо Онъ Самъ, по всецѣлой и всяческой сущности Своей и природѣ, Словомъ Своимъ все влечетъ къ жизни; ибо желаетъ ли Онъ благого, Онъ, будучи благомъ, останавливается на Самомъ Себѣ; вождельно ли для Него прекрасное, Онъ, будучи Самъ единымъ прекраснымъ, взираетъ на Самого Себя, вмѣняя въ ничто предметы удивленія лю-

дей. Поистинѣ прекраснѣйшимъ и похвальнымъ должно называть то, что Самъ Богъ признаетъ прекраснымъ, хотя бы оно унижалось и осмѣивалось всѣми, а не то, что считаютъ такимъ люди. Посему, если и этимъ знаменіемъ (т. е. крестомъ) Онъ восхотѣлъ освободить души отъ пагубныхъ страстей, постыдивъ полчища демоновъ, то должно было принимать, а не злословить, разсматривая сіе, какъ данное для освобожденія и разрѣшенія отъ узъ, уготованныхъ намъ за преслушаніе. Ибо слово пострадало, пригвоздившись ко кресту плотію, чтобы ослабленнаго заблужденіемъ челоуѣка возвести къ горнему и божественному величію, древомъ возвративъ его къ жизни, которой онъ прежде былъ лишенъ, потому что этимъ знаменіемъ притупляются страданія, такъ какъ Онъ чрезъ страданія содѣлался страданіемъ страданій (πάθος παθῶν διὰ τὸ παθεῖν γινόμενος) и чрезъ смерть смертію смерти (καὶ θάνατος διὰ τὸ θανεῖν θανάτου), не будучи удержанъ смертію и сокрушенъ страданіемъ (οὐ χειρωθεὶς ὑπὸ θανάτου οὐδὲ ἀλγυνθεὶς ὑπὸ πάθους). Ибо ни страданіе не сразило Его совершенно, ни смерть не причинила Ему вреда, но въ страдательномъ состояніи Онъ оставался безстрастнымъ и въ смертномъ безсмертнымъ, объемля все, что въ воздухѣ и въ срединѣ и вверху и соединивъ смертное съ безсмертнымъ Божествомъ, и смерть окончательно побѣждена въ знаменіе безсмертія вознесенной на крестъ плоти“. ¹⁾ Въ высшей степени важно, что эти разъясненія св. Меодія о безстрастномъ страданіи и умерщвленіи смерти смертію Христа направляются противъ тѣхъ, которые злословятъ (δοσφηρεῖν) это ученіе и, слѣдовательно, не принадлежатъ къ христіанскому обществу, какъ и противники Григорія. Но еще важнѣе то, что подобныя же выраженія повторяются въ молитвѣ, которою св. Меодій заканчиваетъ трактатъ о воскресеніи: „Ты послалъ съ неба Твое Слово, наставляющее насъ на истину, Которое, будучи безстрастнымъ, по Твоей волѣ восприняло

¹⁾ *Nath. Bonwetsch*, *Methodius von Olympus. I. Schriften*. Erlangen und Leipzig 1891, S. 346-348; русскій переводъ: „Св. Меодій, епископъ и мученикъ, отецъ церкви III вѣка. Полное собраніе его твореній“. Подъ редакц. проф. Е. И. Ловягина. Спб. 1877, стр. 255-256. 254-255.

шту многострастную плоть, чтобы безстрастное, ради борьбы чрезъ страданіе сдѣлавшись страданіемъ для страданій, освободило отъ страданій, и чрезъ смерть безсмертнаго оказавшись смертію для смерти, упразднило смерть, чтобы смертное, ради милосердія Твоего, обратилось въ безсмертіе и страстное въ безстрастіе“. ¹⁾ Употребленіе этихъ выраженій въ молитвѣ даетъ возможность предполагать, что они уже ко времени св. Методія нашли доступъ въ литургическое словоупотребленіе, и что заключающіяся въ нихъ мысли составляли достояніе церковнаго богословія ²⁾. Это подтверждается употребленіемъ подобныхъ выраженій въ „прибавленіи“ къ сохранившемуся въ сирійскомъ переводѣ произведенію Александра Александрійскаго *De anima et corpore* ³⁾ и въ пасхальныхъ посланіяхъ св. Аванасія Александрійскаго ⁴⁾. Отсюда уже не должно представляться удивительнымъ сходство въ выраженіяхъ между трактатомъ „Къ Θεοπομπѣ“ и твореніями св. Иларія и Эранистомъ блаж. Θεοδορίта: они сдѣлались обычными въ церковномъ словоупотребленіи. Но для нашей ближайшей цѣли важно то обстоятельство, что

¹⁾ *Nath. Bonwetsch*, *Methodius v. Olympus*, I, S. 281.

²⁾ *Nath. Bonwetsch*, *Die Theologie des Methodius von Olympus*. Berlin 1903, S. 90-91.

³⁾ *Migne*, PGr., t. 18, col. 606-607: „Онъ пострадалъ, чтобы исцѣлить наши страданія; Онъ умеръ, чтобы возратить намъ жизнь; ибо, когда страдалъ нашъ Господь, страдало Его человечество, которое Онъ имѣлъ подобное человѣку, но Онъ разрѣшилъ страданія того, кому Онъ былъ подобенъ, и умирая, Онъ смерть искупилъ“.

⁴⁾ 10-е пасхальное посланіе § 8 (*Migne*, PGr., t. 26, col. 1401; русск. перев., ч. 3, стр. 462-463): „Онъ (Господь) страдалъ, чтобы человѣку, который въ немъ страдалъ, уготовать нечувствительность по отношенію къ страданіямъ; Онъ нисшелъ, чтобы насъ возвести; Онъ подвергъ Себя испытанію раждаемости, дабы мы возлюбили Его несотвореннаго; Онъ уничижилъ Себя до тлѣнія, дабы тлѣнное могло облечься въ безсмертіе; Онъ сдѣлался немощнымъ ради насъ, дабы мы возстали въ силѣ; Онъ нисшелъ до смерти, чтобы намъ даровать безсмертіе и мертвыхъ содѣлать живыми“. Ср. 14-ое посланіе, § 4 (*Migne* PGr., t. 26, col. 1421; русск. перев., ч. 3, стр. 495-496). 10-ое пасхальное посланіе, §§ 8—10 ясно показываетъ, какъ измѣнилась постановка вопроса о страданіяхъ Господа въ борьбѣ съ аріанствомъ.

вопросъ о возможности страданій для Бога обсуждался во время св. Мееодія и въ близкихъ къ нему кругахъ, и онъ считалъ необходимымъ остановиться на немъ въ своемъ произведеніи, направленномъ противъ Порфірія, и хотя у св. Мееодія прямо говорится о крестныхъ страданіяхъ Бога Слова, но въ сущности постановка вопроса та же, что и въ трактатѣ „Къ Теопомпу“¹⁾).

Но мы еще ближе подойдемъ къ разрѣшенію вопроса о возможности происхожденія трактата „Къ Теопомпу“ отъ св. Григорія Чудотворца, если обратимъ вниманіе на возраженія Цельса и опроверженіе ихъ Оригеномъ, какъ они изложены въ четвертой книгѣ сочиненія „Противъ Цельса“ (§§ 14-15. 17-18). Цельсъ говоритъ: „Богъ—благъ, прекрасенъ и блаженъ; Онъ находится въ самыхъ лучшихъ и отмѣнныхъ условіяхъ. Если же Онъ нисходитъ къ людямъ, то въ этомъ случаѣ для Него необходимо предполагается измѣненіе: Его благодѣтельность должна обратиться въ грѣховность, Его нравственная чистота въ нѣчто постыдное, Его блаженство—въ несчастье, Его совершенство—въ величайшую порочность. Кто же пожелаетъ испытать такого рода измѣненіе? Кромѣ того, таково ужъ свойство смертной природы, чтобы измѣняться и принимать иной видъ; безсмертная же природа такова, что она всегда пребываетъ одной и той-же. Во всякомъ случаѣ Богъ не могъ принять на Себя такого измѣненія“. Оригенъ отвѣчаетъ: „Это нисхожденіе возможно для Него и безъ измѣненія; вопреки мнѣнію Цельса мы не учимъ, что оно должно соединяться съ перемѣной Его благодѣтельности въ грѣховность, Его нравственной чистоты въ нѣчто постыдное, Его блаженства въ несчастье, Его совершенства въ величайшую порочность. Богъ пребываетъ неизмѣннымъ въ Своемъ Божествѣ и снисходитъ до человѣческихъ дѣлъ только чрезъ Свое провидѣніе и домостроительство. А что Богъ неизмѣняемъ, это мы утверждаемъ на основаніи Божественныхъ Писаній... Всѣ они (Эпикуръ и стоики) своимъ

¹⁾ Ср. *Nath. Bonwetsch*, Die Theologie des Methodius von Olympus, S. 169-170.

естественнымъ умомъ не могли возвыситься до идеи Бога, какъ существа, совершенно неизмѣняемаго, простаго, несложнаго, недѣлимаго. Но то существо, которое снизошло къ людямъ, было *въ образъ Божіемъ* и по любви къ человѣчеству *умалило Себя*, чтобы такимъ образомъ быть понятнымъ для людей. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что съ Нимъ произошла перемѣна отъ добра въ сторону зла, такъ какъ Онъ *грѣха не сотворилъ*, и Его нравственная чистота также не измѣнилась въ нѣчто постыдное, такъ какъ Онъ грѣха не позналъ, не перешелъ Онъ и изъ состоянія блаженства въ состояніе бѣдственное, ибо Онъ, хотя *Себя смирилъ*, но чрезъ это не потерялъ ничего изъ Своего блаженства, такъ какъ Онъ смирилъ Себя на пользу рода нашего. Также и Его высочайшее (нравственное) совершенство отнюдь не превратилось въ величайшую порочность, ибо какимъ образомъ Его благодѣяніе и человѣколюбіе могутъ быть выраженіемъ величайшей порочности? Если врачъ видитъ всѣ ужасы (болѣзненнаго состоянія) и осязаетъ гнойныя раны, чтобы уврачевать больныхъ, то ужели скажешь ты, что онъ изъ добраго измѣняется въ злого, изъ прекраснаго въ постыднаго, или что онъ изъ состоянія благополучія переходитъ въ состояніе бѣдственное? Правда, врачъ, смотрящій на всѣ ужасы (болѣзней) и осязующій гнойныя раны, не застрахованъ совершенно отъ опасности, могущей произойти отъ соприкосновенія съ такими вещами; но Тотъ, Кто является цѣлителемъ ранъ нашихъ душъ силою Слова Божія, Которое въ Немъ пребываетъ, Самъ былъ внѣ какой либо опасности. И если Цельсъ думаетъ, что бессмертный Богъ, Слово, не могъ воспринять смертнаго тѣла и человѣческой души безъ того, чтобы не произошло при этомъ измѣненія и преложенія, то тогда мы сами научимъ его, что Слово въ Своей сущности всегда пребываетъ Словомъ и не испытываетъ никакихъ страданій, которыя удручаютъ тѣло или душу. И только, чтобы приспособить Себя къ не могущимъ выносить лучей и сіяній Его Божества, Онъ дѣлается какъ бы плотью и плотски ведетъ свои рѣчи до тѣхъ поръ, пока всякій (сначала) принимающій Его въ такомъ видѣ, а за-

тѣмъ поднятый Словомъ выше, не окажется, наконецъ, въ состояніи—если можно такъ выразиться—созерцать начальный (и высочайшій) Его образъ... Если бы Цельсъ уразумѣлъ только, что́ будетъ съ душою въ вѣчной жизни, а также составилъ бы себѣ понятіе о сущности души и ея происхожденіи, то онъ не нашелъ бы ничего смѣшного и въ томъ, что Безсмертный вошелъ въ смертное тѣло "... Кромѣ того, Цельсъ говорилъ, что Богъ или дѣйствительно измѣняется,—какъ думаютъ христіане,—въ смертное тѣло, чего допустить нельзя, или же Онъ не измѣняется, но только дѣлаетъ такъ, чтобы смотрящіе на Него приходили въ увѣренность, что Онъ измѣняется,—если же это такъ, то, значить, Онъ допускаетъ ложь и обманъ ¹⁾).

Въ трактатѣ „Къ Теопомпу“ возраженія противъ возможности пришествія Бога на страданія и смерть для спасенія людей основываются на эпикурейскомъ ученіи объ отношеніи Божества къ людямъ. И эта сторона трактата не остается безъ знаменательной параллели въ III вѣкѣ и при томъ у писателя, духовно родственнаго съ св. Григоріемъ Чудотворцемъ и во всякомъ случаѣ ученика того же Оригена, именно у св. Діонисія Александрійскаго. Въ своемъ произведеніи „О природѣ“ св. Діонисій опровергаетъ воззрѣнія эпикурейцевъ, отрицающихъ Промыслъ, выставляетъ на видъ ту несообразность, что дѣятельные люди и даже философы находятъ высшее удовольствіе въ благодѣяніяхъ другимъ, а боги, по ихъ ученію, воздерживаются отъ участія въ такомъ удовольствіи; „дѣятельность, управленіе, благотвореніе, попеченіе и тому подобныя занятія, можетъ быть обременительны для лѣнливыхъ, неразумныхъ, слабыхъ и нечестивыхъ; къ нимъ причислилъ себя Эпикуръ, помысливъ таковое о богахъ. Для прилежныхъ же, способныхъ,

¹⁾ *Origenes Werke*, 1 Band. Die Schriften vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsum. Herausgeb. v. P. Koetschau, p. 284-288. Русск. перев. проф. Л. И. Писарева: „Противъ Цельса. Апологія христіанства Оригена, учителя Александрійскаго, въ восьми книгахъ“. Часть I. Казань 1912, стр. 349-354. Ср. in Ezechielem hom. VI, 6: Migne, PGr., t. 13, col. 714—715.

разсудительныхъ и разумныхъ, какими надлежитъ быть философамъ (насколько же болѣе богамъ?), все это не тяжело и не трудно, но весьма пріятно и легко; небреженіе и медлительность въ совершеніи чего либо полезнаго для нихъ позоръ "... „Всѣ умѣющіе изготовлять полезныя для жизни произведенія, радуются, помогая своимъ соплеменникамъ, и добиваются похвалы и награды за свои труды на общую пользу, одни за то, что занимаются лѣченіемъ, другіе за то, что служатъ государству; а философы гордятся даже болѣе другихъ, занимаясь воспитаніемъ людей... Между тѣмъ боги, которыхъ поэты воспѣваютъ у нихъ, какъ подавателей благъ, у этихъ философовъ съ насмѣшкою восхваляются за то, что никому не могутъ даровать никакихъ благъ и сами не причастны имъ. Да и какимъ образомъ они находятъ доказательства, что существуютъ боги, если они не видятъ ихъ присутствующими или дѣйствующими что нибудь..., не признаютъ за ними ни творенія, ни устроенія..., не приписываютъ имъ ни промышленія, или суда, или милости въ отношеніи къ людямъ, чтобы мы поклонялись имъ по долгу страха или почтенія“¹⁾).

Приведенныя извлеченія изъ сочиненія Оригена показываютъ, что и около половины III вѣка, когда написана апологія „Противъ Цельса“, были распространены возраженія противъ христіанства, основывающіяся на невозможности для блаженнаго Бога по самой Его природѣ, снизойти въ условія человѣческаго бытія, не претерпѣвъ измѣненій; а такъ какъ безсмертная природа такова, что она всегда пребываетъ одной и той же, то Богъ и не могъ воспринять такого измѣненія. Такъ какъ „Истинное слово“ Цельса написано около 180 года и само въ свою очередь отражало уже существовавшіе въ образованномъ обществѣ взгляды на христіанство, то естественно, что въ первой половинѣ III вѣка эти взгляды и вытекающія изъ нихъ возраженія, между прочимъ благодаря и произведенію Цельса, были широко

¹⁾ Ch. L. Feltœe, The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria. Cambridge 1904. p. 155. 158-160. Русскій переводъ свящ. А. Дружинина, стр. 14. 16-17.

распространены, такъ что и Оригенъ почти чрезъ 70 лѣтъ вынужденъ былъ взяться за опроверженіе ихъ. Но несомнѣнно, что онъ касался ихъ въ бесѣдахъ со своими учениками какъ въ Александріи, такъ и въ Кесаріи Палестинской; несомнѣнно также, что уроки по разбору этого рода возрѣній слушалъ и св. Григорій Чудотворецъ. Правда, Оригенъ не совѣтовалъ своимъ ученикамъ читать произведеній атеистовъ, ¹⁾ утверждавшихъ что нѣтъ Бога или промышленія; но онъ, конечно, не могъ закрывать глазъ на дѣйствительность и, безспорно, самъ и сообщалъ ученикамъ объ ученіи этихъ философовъ, и дѣлалъ разборъ ихъ возрѣній, что наглядно подтверждаетъ ученикъ и преемникъ Оригена въ александрійской школѣ св. Діонисій, сочиненіе котораго „О природѣ“, представляющее разборъ ученія эпикурейцевъ, по общему мнѣнію, стояло въ связи съ преподаваніемъ въ школѣ. Конечно, Цельсъ, въ изображеніи его Оригеномъ, былъ скорѣе платоникомъ, но самъ Оригенъ относился подозрительно къ чистотѣ его платонизма: „ты,—обращается онъ къ Цельсу,—который въ своемъ сочиненіи не выступаешь всецѣло какъ эпикуреецъ и притворяешься даже вѣрующимъ въ Провидѣніе“. ²⁾ Но въ вѣкъ господства философскаго эклектизма, когда, при упадкѣ философскаго интереса, въ греко-римскомъ обществѣ имѣли сильное вліяніе въ практическомъ отношеніи эпикурейскія возрѣнія, неудивительно, что они могли быть привлечены и въ качествѣ основы для возраженія противъ существеннаго положенія христіанскаго ученія, и такимъ образомъ получилось якобы научно обоснованное возраженіе противъ христіанства, которое и было выражено *Θεοπομπῳ*.

Почвой, на которой возникли возраженія со стороны язычниковъ противъ ученія христіанъ о возможности пришествія Бога на страданія, служила обычная, преимущественно въ „малоазійскомъ“ богословіи со времени св. Игнатія и Мелитона, мысль о страданіяхъ Бога. Св. Игнатій называетъ Христа во плоти Богомъ, въ смерти истинною

¹⁾ Благодарственная рѣчь Оригену, § 152.

²⁾ „Противъ Цельса“, кн. IV, § 4: русскій пер., стр. 337.

жизнѣю (ἐν σαρκὶ γινόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή ¹⁾), невидимымъ, ради насъ видимымъ, неосязаемымъ, безстрастнымъ ради насъ страстнымъ (ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆν, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν) ²⁾, говорить о крови Бога и о страданіи Бога (πάθος τοῦ θεοῦ μού) ³⁾. И Мелитонъ пишетъ: „невидимый дѣлается видимымъ, непостижимый постигается, неизмѣримый измѣряется, безстрастный страдаетъ, безсмертный умираетъ (invisibilis videtur, incomprehensibilisprehenditur, incommensurabilis mensuratur, impassibilis patitur, immortalis moritur). ⁴⁾ Точно также и св. Ириней называетъ Его невидимымъ, содѣлавшимся видимымъ, и непостижимымъ, содѣлавшимся постижимымъ, и безстрастнымъ, содѣлавшимся страстнымъ (invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis) ⁵⁾.

Такимъ образомъ, изъ всего сказаннаго вытекаетъ, что 1) вопросъ о безстрастїи Божества въ IV и V вѣкахъ получилъ совершенно иную постановку, чѣмъ какая дана ему въ трактатѣ „Къ Θεοпомпу“, а сходство въ выраженїяхъ объясняется тѣмъ, что они вошли въ общее употребленіе въ церковномъ богословіи и, можетъ быть, въ литургическомъ языкѣ; 2) въ творенїяхъ св. Меѳодія Олимпійскаго этотъ вопросъ имѣетъ ту же постановку, что и въ трактатѣ „Къ Θεοпомпу“, съ тѣмъ только различїемъ, что св. Меѳодій говоритъ прямо о Богѣ Словѣ, тогда какъ въ трактатѣ „Къ Θεοпомпу“ рѣчь идетъ вообще о Богѣ, и только въ послѣднихъ строкахъ сдѣланъ совершенно неожиданный переходъ къ пришествію Иисуса; 3) сочиненіе Оригена „Противъ Цельса“ свидѣтельствуешь, что не только въ концѣ II вѣка, но и около половины III вѣка, когда написана эта апологія Оригена, ученіе о пришествіи Бога на землю подвергалось нападкамъ и издѣвательствамъ со стороны об-

1) Къ Ефес. VII, 2.

2) Къ Поликарпу, III, 2.

3) Къ Ефес. I, 1. Къ Римл. VI, 3.

4) Fragmentum 13: *Otto*, *Corpus apologetarum*, IX, p. 419.

5) *Adv. haereses*, III, 16. 6: Migne, PGr., t. 7, col. 925—926; русск. перев. свящ. П. Преображенскаго, Москва, 1871. стр. 353.

разованныхъ язычниковъ; 4) сочиненіе Оригена „Противъ Цельса“, вмѣстѣ съ произведеніемъ св. Діонисія Александрійскаго „О природѣ“, показываетъ, что въ школѣ Оригена вопросъ о пришествіи Бога на землю подвергался обсужденію въ той именно постановкѣ, какая дана ему въ трактатѣ „Къ Θεοпомпу“.

Всѣ эти положенія даютъ намъ основаніе утверждать, что „внутреннія основанія“ не заключаютъ въ себѣ данныхъ, которыя говорили бы противъ происхожденія трактата „Къ Θεοпомпу“ отъ св. Григорія Чудотворца; даже болѣе того, сопоставленіе его содержанія съ другими памятниками древне-церковной литературы приводитъ насъ къ III-му вѣку и даже къ школѣ Оригена, къ которой принадлежалъ и св. Григорій Чудотворецъ. А такъ какъ о разсматриваемомъ трактатѣ мы имѣемъ единственное свидѣтельство въ пользу происхожденія его отъ св. Григорія, то, при совершенномъ отсутствіи другихъ предендентовъ на него, мы можемъ считать безспорнымъ, что трактатъ „Къ Θεοпомпу“ написанъ св. Григоріемъ Чудотворцемъ.

Когда написано св. Григоріемъ это произведение, за отсутствіемъ даже какихъ либо косвенныхъ указаній, этотъ вопросъ остается совершенно открытымъ. Правда, общій духъ его, а также обиліе классическихъ примѣровъ говоритъ за то, что св. Григорій во время составленія его находился еще подъ живымъ впечатлѣніемъ уроковъ Оригена; но само собою понятно, что этотъ признакъ слишкомъ растяжимаго свойства, чтобы на основаніи его можно было утверждать, что произведение написано Св. Григоріемъ еще до епископства, если даже еще не предъ глазами учителя, ¹⁾ такъ какъ онъ вообще обнаруживалъ философскія дарованія и склонности, ²⁾ почему необходимо считаться и съ тѣмъ фактомъ, что св. Григорій и въ епископствѣ оставался религіознымъ философомъ. ³⁾

¹⁾ *V. Ryssel*, Gregorius Thaumaturgus, S. 124.

²⁾ См. письмо Оригена св. Григорію.

³⁾ *Ad. Harnack*, Die Chronologie der altchristlich. Litteratur, II, S. 10, Anm. 5.

Къ Евагрію.

Въ двухъ сирійскихъ рукописяхъ Британскаго Музея—addit. 12170 и 14597—сохранился сирійскій переводъ трактата или посланія „Къ Филагрію о единосущіи“, авторомъ котораго названъ святой Григорій Чудотворецъ. Оба сирійскихъ кодекса—очень древни: тотъ и другой восходятъ къ концу VI или началу VII вѣка ¹⁾. *P. de Lagarde* въ 1858 г. опубликовалъ сирійскій текстъ въ своихъ *Analecta Syriaca*. *В. Руссель* въ своемъ трудѣ о св. Григоріи Чудотворцѣ далъ переводъ посланія на нѣмецкій языкъ, присоединивъ изслѣдованіе о подлинности произведенія и характерѣ языка сирійскаго перевода. *В. Руссель* доказываетъ, ²⁾ что посланіе „Къ Филагрію о единосущіи“ а) не заключаетъ въ себѣ характерныхъ признаковъ дагматическаго ученія позднѣйшаго времени, такъ какъ терминъ „единосущіе“ встрѣчается только въ надписаніи, которое можетъ быть позднѣйшаго происхожденія; б) по своему содержанію оно отвѣчаетъ типу дагматическаго ученія III вѣка: въ самой постановкѣ вопроса нѣтъ ничего такого, что не позволяло бы относить его къ III вѣку; точка зрѣнія рѣшительно древняя, такъ какъ ученіе о Троицѣ ставится въ связь съ понятіемъ о домостроительствѣ; в) раскрытыя въ немъ тринитарныя воззрѣнія гармонируютъ съ три-

¹⁾ *W. Wright*, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, p. 650, col. I. *P. Martinus* y *J. B. Pitra*, *Analecta Sacra*, t. IV, p. XX.

²⁾ *Gregorius Thaumaturgus*, S. 100—118.

питарными воззрѣніями Оригена и такимъ образомъ оправдываютъ надписаніе посланія, усвояющее его одушевленному ученику Оригена — Григорію Чудотворцу; г) содержаніе трактата соотвѣтствуетъ тринитарнымъ воззрѣніямъ и способу выраженій св. Григорія. Что касается адресата произведенія, то В. Риссель, опираясь на извѣстіе сирійскаго писателя Аѳанасія Баладскаго († 587), что Григорій Чудотворецъ писалъ противъ сочиненія Порфирія, направленнаго противъ Евангелій, предлагаетъ читать въ надписаніи „Къ Порфирію“ вм. „Къ Филагрію“.

Цѣлый рядъ ученыхъ, писавшихъ критическія замѣтки объ изслѣдованіи В. Рисселя непосредственно послѣ его опубликованія, признали основательность его сужденій и выводовъ относительно подлинности посланія. Лейпцигскій профессоръ Г. В. Лехлеръ ¹⁾ пишетъ: „что строй мыслей соотвѣтствуетъ третьему вѣку, и ничто въ немъ не указываетъ на эпоху аріанскихъ или христологическихъ споровъ и, слѣдовательно, ничто не говоритъ противъ принадлежности сочиненій (разум. и трактатъ „Къ Θεοπομπѣ о возможности и невозможности страданій для Бога“) Григорію Чудотворцу, — это авторъ доказалъ убѣдительно“. Страсбургскій профессоръ Г. Гольцманнъ ²⁾ находитъ, что, лишь послѣ изданныхъ въ переводѣ Рисселя сочиненій, Григорій становится осязательною величиною въ исторіи догматовъ; что подлинность этимъ сочиненій В. Риссель доказалъ блистательно ³⁾.

Между тѣмъ случилось нѣчто совершенно неожиданное: І. Дрэсеке опубликовалъ свое открытіе, что трактатъ о „единосущіи“, который В. Риссель считалъ доселѣ неизвѣстнымъ, въ дѣйствительности давно извѣстенъ въ подлинномъ гре-

¹⁾ Litteralisches Centralblatt, 1880, № 20, Sp. 641—643.

²⁾ Deutsche Literaturzeitung, herausgeb. v. Max. Rödiger, 1880, № 11, Sp. 361.

³⁾ Ср. проф. В. В. Болотова библиографическую замѣтку въ „Христ. Чт.“ 1882, № 11—12, J. Draeseke въ „Jahrbuch. f. prot. Theol.“ 1881, S. и въ 384. Der Brief an Diognetos nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocaesarea. Leipzig 1881, S. 206.

ческомъ текстѣ то какъ слово 46, то какъ 243 письмо св. Григорія Богослова πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος¹⁾.

Не смотря на это открытіе, В. Риссель продолжалъ твердо стоять на принадлежности трактата св. Григорію Чудотворцу²⁾ указывая на то, что греческія рукописи обнаруживаютъ колебаніе относительно автора трактата и усваиваютъ его также Василию Великому и Григорію Нисскому; въ пользу Григорія Чудотворца говоритъ свидѣтельство сирійской рукописи, а также сирійскаго писателя Аванасія Баладскаго. Съ другой стороны, противъ принадлежности его Григорію Богослову говоритъ неодинаковость стиля и неопредѣленность догматическихъ выраженій, почему авторство Григорія Богослова оспаривалось уже Петавіемъ, Котелеріемъ, Тильмономъ и др.

І. Дрэеке возразилъ обширнымъ изслѣдованіемъ „Объ авторѣ произведенія Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος“³⁾, въ которомъ рассматриваетъ, прежде всего, внѣшнія свидѣтельства относительно трактата и не находитъ никакихъ принудительныхъ основаній къ тому, чтобы отрицать принадлежность Григорію Богослову; а разсмотрѣніе внутреннихъ основаній убѣждаетъ его, что авторомъ трактата былъ именно Григорій Богословъ. І. Дрэеке доказываетъ, что четыре сравненія для объясненія ученія о Троицѣ, которыя приводятся въ немъ, повторяются въ другихъ произведеніяхъ Григорія Богослова; а ходъ мыслей въ трактатѣ совершенно тождественъ съ расположеніемъ ихъ въ стихотвореніи Григорія Богослова „О Святомъ Духѣ“. Изложенное въ трактатѣ ученіе о Св. Духѣ, съ послѣдовательнымъ раскрытіемъ его, указываетъ на предшествующую ему работу въ этомъ отношеніи Каппадокійцевъ. Вмѣстѣ съ этимъ І. Дрэеке утверждаетъ совершенное отсутствіе какого бы

1) Въ Jahrbuch. f. protest. Theol. 1881, S. 379—384=Der Brief an Diogenes, S. 200—287.

2) Jahrbuch f. prot. Theologie, 1881, S. 565—573.

3) Jahrbuch. f. prot. Theologie, 1882, S. 343—384, 553—568=Gesammelte patristische Untersuchungen. Altona und Leipzig 1889, S. 102—162.

то ни было ближайшаго соприкосновенія между подлинными произведеніями Григорія Чудотворца и спорнымъ трактатомъ.

Послѣ этого вопросъ объ авторѣ разсматриваемаго посланія больше не подвергался спеціальному обсужденію, и часть ученыхъ, которымъ приходится касаться его, принимаютъ выводы І. Дрэеке и во всякомъ случаѣ отрицаютъ принадлежность его св. Григорію Чудотворцу, другіе остаются въ нерѣшительности, третьи, наконецъ, усваиваютъ его неокесарійскому святителю. Такъ *Paulin Martinus* высказывается рѣшительно за принадлежность посланія св. Григорію Чудотворцу. 1) *Alb. Ehrhard*, считаетъ, что І. Дрэеке съ успѣхомъ защитилъ принадлежность трактата св. Григорію Богослову. 2) *Erw. Preuschen* помѣщаетъ его между подложными произведеніями св. Григорія Чудотворца, 3) а Ад. Гарнакъ 4) признаетъ его подлиннымъ, находящимся въ кровномъ родствѣ съ трактатомъ „Къ Θεοπομπѣ“ и ни въ чемъ не обнаруживающимъ, что ему предшествовала аріанская борьба, -- онъ показываетъ философскія особенности Григорія Чудотворца. *Gust. Krüger* 5) помѣщаетъ его среди „вѣроятно или навѣрно“ неподлинныхъ произведеній Григорія Чудотворца. *N. Bonwetsch*, 6) напротивъ, не убѣжденъ доводами І. Дрэеке и полагаетъ, что трактатъ болѣе подходит ко времени Григорія Чудотворца. *Fr. Loofs*, въ 1884 г. высказавшійся 7) въ пользу принадлежности его Григорію Чудотворцу, въ 1899 г. 8) не находитъ возможнымъ приписать его Григорію Богослову, но не рѣшается выступить и

1) У J. B. Pitra. Prolegomena къ 4-му тому Analecta Sacra, p. XX-XXI.

2) Altchristl. Literatur und ihre Forschung seit 1880. Freiburg in Br. 1894. S. 106.

3) У Ad. Harnack'a Gesch. der altchr. Litterat. bis Eusebius. I, 1. Leipzig 1893, S. 431.

4) Chronol. der altchr. Litt. II. S. 101.

5) Gesch. d. altchr. Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg in Br. 1898, S. 143.

6) Вѣ Hauck' Realencyklopädie, 3 Bd. VII, S. 158.

7) Вѣ Theol. Literaturzeit. 1884, S. 552.

8) Вѣ Hauck' Realencyklopädie 3 Bd. VII, S. 144.

въ пользу авторства Григорія Чудотворца: „незнание здѣсь не есть невѣжество“,—говоритъ онъ. *Otto Bardenhewer*, ¹⁾ говоритъ: „представляется подлежащимъ сомнѣнію, принадлежитъ ли это произведение Назіанзину, или Нисскому, или даже другому автору; но что оно возникло не раньше второй половины 4-го вѣка и такимъ образомъ не можетъ быть приписано Чудотворцу, это несомнѣнно доказываетъ его содержание“.

Такимъ образомъ, вопросъ объ авторѣ посланія „Къ Евagriю“ въ настоящее время должно считать открытымъ и изслѣдованіе его естественно должно отвѣтить на слѣдующіе вопросы: а) дѣйствительно ли есть неопровержимыя данныя въ пользу принадлежности его Григорію Богослову,—иначе говоря, правъ ли въ своихъ утвержденіяхъ I. Дрэеке,—если его доказательства непоколебимы, въ такомъ случаѣ рѣшеніе вопроса получено, и авторство Григорія Чудотворца само собою отпадаетъ; если же этого нѣтъ, то б) нельзя ли считать авторомъ его Григорія Нисскаго, которому также оно усваивается въ рукописяхъ; в) можно ли признать за доказанное, что оно возникло только во второй половинѣ IV в.; г) есть ли основанія въ пользу раннѣйшаго происхожденія посланія, именно во второй половинѣ III вѣка и при томъ д) изъ школы Оригена; наконецъ, е) есть ли какія либо основанія, на которыя можетъ опираться утвержденіе относительно принадлежности его св. Григорію Чудотворцу.—Рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ отправляется главнымъ образомъ отъ содержанія посланія, почему разбору существующихъ взглядовъ на его происхожденіе мы должны предпослать подробное изложеніе его.

Авторъ высказываетъ удивленіе разсудительности адресата, имя котораго въ текстѣ посланія не названо, что онъ своими точными вопросами даетъ поводъ для разсужденій относительно вопросовъ, имѣющихъ важное значеніе, и заставляетъ его давать ясные на нихъ отвѣты. Въ данномъ случаѣ поставленный имъ вопросъ былъ такого рода: какъ

¹⁾ *Gesch. d. altkirchl. Liter Bd. II, Freiburg in Br. 1903, S 285.*

представлять естество или, правильнѣе, сущность Отца и Сына и Святаго Духа,—простымъ или сложнымъ; если оно просто, то какъ въ немъ возможна тройственность именъ—Отца, Сына и Святаго Духа, такъ какъ простое однородно и неисчисляемо, а то, что можетъ быть исчисляемо, по необходимости разсѣкается даже въ томъ случаѣ, если оно фактически и не подвергается счисленію. Поэтому, если естество Божіе просто, то представляются лишними имена; а если назначеніе именъ правильно и именамъ должно придавать значеніе, то въ такомъ случаѣ не будетъ однородности и простоты. Адресатъ произведенія спрашиваетъ: какъ же представлять естество Божіе?

Авторъ говоритъ, что слово истины дастъ разъясненіе этого вопроса, не предлагая, по недостатку доказательствъ, измышленій безотчетной вѣры и не станетъ прикрывать шаткости убѣжденія свидѣтельствами древнихъ басенъ. Къ этому слову истины авторъ обращается съ призывомъ войти въ него и сказать, какъ должно представлять Божество—простымъ или трѣйственнымъ. Попутно съ этимъ авторъ замѣчаетъ, что адресатъ самъ считаетъ шаткими утвержденія тѣхъ, которые говорятъ, что, вмѣстѣ съ произнесеніемъ именъ, и сущность терпитъ страданіе раздѣленія.

Сущность Божія,—говоритъ авторъ,—совершенно проста и недѣлима, будучи по естеству простой и безтѣлестной. Различіе именъ своимъ числомъ „три“ не уничтожаетъ однородности. Вообще ради однородности не должно избѣгать исповѣданія Отца и Сына и Святаго Духа. Кромѣ того, нареченіе именъ не нарушаетъ нераздѣльнаго единства Божія. Предметы умопостигаемые, хотя носятъ и мириады именъ, такъ какъ у каждого народа они называются очень многими именами, однако они чужды всякаго наименованія, потому что у предметовъ мысленныхъ и безплотныхъ нѣтъ собственнаго имени,—они не поддаются нашему зрительному наблюденію и не могутъ быть восприняты чувствами. Для примѣра можно взять самую малую частичку умопостигаемаго—душу. Душа называется именемъ женскаго рода, однако она чужда какого бы то ни было женскаго

естества, такъ какъ по своей сущности она ни мужскаго, ни женскаго пола. Подобнымъ образомъ и рождаемое ею слово—Λόγος—имѣетъ имя мужскаго рода, однако и оно не имѣетъ ни мужской, ни женской тѣлестности. Если самое низшее изъ умопостигаемаго—душа и слово—не имѣютъ собственнаго имени, то какъ можно утверждать, что называется собственнымъ именемъ первое изъ умопостигаемаго или даже стоящее выше всего умопостигаемаго. Употребленіе имени полезно, такъ какъ оно вызываетъ представленіе объ умопостигаемомъ, но нельзя предполагать, что съ наименованіемъ грубымъ образомъ раздѣляется и самая сущность,—это во всѣхъ отношеніяхъ недостойно Божественнаго. Сущность Божія однородна и недѣлима, и если, повидимому, раздѣляется наименованіями и подвергается необходимости дѣленія, то ради нашего душевнаго спасенія. Какъ душа, будучи существомъ мысленнымъ, порождаетъ безпредѣльное количество мыслей, однако и не раздѣляется отъ того, что претерпѣваетъ процессъ мышленія, и не оскудѣваетъ мыслями, но скорѣе обогащается; какъ, далѣе, произнесенное слово и чрезъ это слѣвавшееся общимъ достояніемъ всѣхъ неотдѣлимо отъ произнесшей его души и въ то же время находится въ душахъ слушающихъ и производитъ не раздѣленіе, а соединеніе душъ произносящаго слово и слушающихъ, такъ необходимо представлять и Сына никогда неотлучнымъ отъ Отца и отъ послѣдняго—Св. Духа. Какъ между умомъ, мыслию и душою нельзя представить дѣленія или разсѣченія, такъ невозможно представить дѣленія или сѣченія между Св. Духомъ, Спасителемъ и Отцемъ. Или еще: какъ невозможно найти дѣленія между солнечнымъ кругомъ и лучемъ, такъ какъ лучъ соединенъ съ кругомъ и кругъ, подобно роднику, на все изливаетъ свои лучи,—такъ, подобно лучамъ, посланы къ намъ свѣтоносный Іисусъ и Св. Духъ. Какъ лучи—свѣта имѣютъ нераздѣльное соотношеніе другъ съ другомъ и ни отъ свѣта не отлучаются, ни другъ отъ друга не отсѣкаются,—такъ и Спаситель и Св. Духъ—два луча-близнеца Отца: и намъ подають свѣтъ истины и соединены съ Отцомъ.

Случается, что изъ одного источника вытекаетъ потокъ или обильная рѣка, которая во время теченія раздѣляется на двѣ рѣки; по внѣшнему виду здѣсь двѣ рѣки, но въ сущности нѣтъ раздѣленія, такъ какъ въ обѣихъ рѣкахъ вода одинаковаго качества и, съ другой стороны, хотя рѣки и раздѣлены одна отъ другой и находятся на большомъ разстояніи отъ источника, однако вслѣдствіе непрерывности потока онѣ соединены съ источникомъ,—такъ и Богъ всяческихъ благъ, Властитель истины и Отецъ Спасителя, Первая Винажизни, Древобезсмертія, Источникъ вѣчной жизни, ниспослалъ намъ какъ бы двойной потокъ, умопостигаемый даръ—Сына и Св. Духа; и Самъ Онъ не потерпѣлъ какого либо ущерба въ своей сущности, и Они, пришедши къ намъ, остались неотлучными отъ Отца. Въ заключеніе авторъ говоритъ, что можно было бы найти и больше для доказательства тѣснѣйшаго единенія Отца и Сына и Св. Духа; но его адресатъ и подобные ему легко могутъ и изъ немногаго познать очень много; почему онъ на этомъ и прекращаетъ свою рѣчь по данному вопросу.

Прежде всего мы считаемъ необходимымъ рассмотретьъ вопросъ о первоначальномъ надписаніи посланія. Греческія рукописи даютъ большею частью такое заглавіе: „Къ Евагрію монаху слово о Божествѣ“ (πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ Θεότητος λόγος); но въ одной изъ греческихъ рукописей, находящейся въ Ватиканской библіотекѣ, произведеніе надписывается: „Къ Евагрію монаху о Святой Троицѣ“, а въ другой: „Григорія Богослова къ Евагрію“ ¹⁾. Сирійскія рукописи даютъ заглавіе: „святаго Григорія Чудотворца къ Филагрію о единосущіи“ (передъ этимъ въ рукописи помѣщено съ именемъ св. Григорія Чудотворца произведеніе ἡ χητὰ μέρος πίστεως). Что касается имени адресата, то предпочтеніе, очевидно, должно быть отдано греческимъ рукописямъ, согласно назы-

¹⁾ *Jos. Sim. Assemanus*, Bibliotheka orientalis Clementino—Vatikan. T. I. Roma 1719, въ „Index manuscriptorum. Codices graeci Abrahami Massad Maronitae“, p. 598 sqq: p. 601, cod. X, и p. 602, cod. XI. Ср. *I. Draeseke*, *Gesam. patrist. Unters.*, S. 109.

вающимъ его Евагріемъ. Какъ произошла замѣна его въ сирійской рукописи, сказать трудно; можетъ быть, справедливо предположеніе I. Дрезеке, что въ греческой рукописи, послужившей оригиналомъ для сирійскаго переводчика первыя буквы имени „Евагріи“ были неясны, и онъ по догадкѣ поставилъ имя „Филагріи“ ¹⁾. Но все остальное въ надписаніи представляется неустойчивымъ. Рукописи даютъ три обозначенія содержанія произведенія: „о Божествѣ“ и „о Святой Троицѣ“ въ греческомъ текстѣ и „о единосущи“ въ сирійскомъ переводѣ, которое, вѣроятно, здѣсь также является переводомъ съ греческаго. Повидимому, можно предполагать, что этихъ обозначеній первоначально не было, и на нихъ нужно смотрѣть, какъ на попытки опредѣлить содержаніе произведенія. Наконецъ, нельзя признать первоначальной и прибавку къ имени Евагрія „монахъ“, (μοναχός): если бы она стояла въ древнѣйшихъ рукописяхъ, то не могла бы исчезнуть въ сирійскомъ переводѣ, такъ какъ едва ли можно предположить переводъ этого произведенія еще въ то время, когда въ сирійскихъ областяхъ монашество не было извѣстно; а въ такомъ случаѣ это наименованіе для сирійскаго богослова было слишкомъ почтенно, чтобы онъ могъ опустить его, если бы оно стояло въ греческомъ оригиналѣ. Въ виду этого мы полагаемъ, что первоначальное надписаніе произведенія было просто: „Къ Евагрію“ (πρὸς Εὐάγριον). Это имя должно было непременно стоять въ надписаніи, иначе нельзя было бы объяснить, почему оно появилось въ позднѣйшихъ рукописяхъ, такъ какъ имя адресата въ самомъ произведеніи не названо.

Что касается внѣшнихъ свидѣтельствъ относительно принадлежности трактата о единосущи св. Григорію Богослову, то въ этомъ отношеніи дѣло обстоитъ такимъ образомъ: въ греческихъ рукописяхъ трактатъ о единосущи извѣстенъ съ именемъ св. Григорія Богослова; но въ нѣкоторыхъ рукописяхъ ²⁾, при этомъ произведеніи находится

¹⁾ *Ioh. Draeseke*, *Gesammelte Patristische Untersuchungen*, S. 126.

²⁾ *Migne*, *PGr.*, t. 37, col. 383-384

замѣчаніе: Ὅτιόν δι κατὰ τινὰς ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται. Мы уже знаемъ, что такая замѣтка имѣется въ рукописяхъ и относительно *Ματᾶφρασις εἰς τὸν Ἑκκλησιαστικὴν Σολομώντος*. Последнее оказалось критически вѣрнымъ. Но по отношенію къ „Переложенію Екклесіаста“ мы имѣемъ возможность провѣрить цѣнность критической замѣтки прямыми свидѣтельствами Руфина и Иеронима; въ данномъ же случаѣ такихъ прямыхъ указаній мы не имѣемъ; однако отъ этого сила замѣтки нисколько не умаляется, такъ какъ рукописи ясно указываютъ на такое колебаніе относительно дѣйствительнаго автора трактата: въ одной рукописи авторомъ его названъ Василій Великій, въ другой—Григорій Нисскій ¹⁾. Хотя I. Дрезеке и склоненъ считать это колебаніе не необычнымъ по отношенію къ произведеніямъ древности ²⁾, однако значенія его вообще отрицать нельзя. Къ этимъ свидѣтельствамъ рукописей сирійскій переводъ присоединяетъ еще одно имя—св. Григорія Чудотворца. Изъ этихъ свидѣтельствъ ясно, что посланіе къ Евагрію было блуждающимъ произведеніемъ. I. Дрезеке указываетъ на очень важное съ его точки зрѣнія обстоятельство, что греческія рукописи неизмѣнно указываютъ на послѣднюю четверть IV вѣка; но этотъ фактъ едва ли можетъ имѣть серьезное значеніе; если обратить вниманіе на то обстоятельство, что лица, которымъ греческія рукописи усвояютъ трактатъ принадлежатъ къ одной группѣ—великихъ каппадокійцевъ: попавши въ этотъ кругъ, оно не могло выйти изъ него, пока сирійская рукопись не указала еще на одно лицо, сродное имъ, но жившее значительно раньше. Въ виду этого рукописное удостовѣреніе авторства Григорія Богослова нельзя признать рѣшительнымъ.

Изъ этого можно пока сдѣлать то заключеніе, что внѣшнія свидѣтельства не даютъ исключительныхъ преимуществъ св. Григорію Богослову по отношенію къ разсматриваемому посланію, но несомнѣнно обязываютъ изслѣдо-

¹⁾ V. Ryssel in Jahrbüch. f. protest. Theol. VII. S. 569.

²⁾ Gesam. patrist. Unters. S. 109.

вателя прежде всего заняться тѣми внутренними доказательствами, которыя приводятся въ пользу принадлежности его св. Григорію Богослову.

Принадлежность посланія къ Евагрію св. Григорію Богослову обосновывалъ собственно одинъ І. Дрэзекъ, почему и при оцѣнкѣ данныхъ относительно его происхожденія мы будемъ имѣть въ виду прежде всего выставленные имъ соображенія, выдѣляя изъ нихъ только существенное. Важнѣйшее доказательство принадлежности посланія къ Евагрію Григорію Богослову І. Дрэзекъ видитъ въ тѣхъ сравненіяхъ, которыя употреблены его авторомъ для нагляднаго поясненія отношеній Лицъ Св. Троицы и которыя и по содержанію и по словесному выраженію такъ совершенно согласны съ извѣстными изъ другихъ произведеній воззрѣніями Григорія Назіанзина, что въ нихъ именно, по его мнѣнію, должно видѣть драгоцѣннѣйшее подтвержденіе факта составленія посланія къ Евагрію Назіанзиномъ.

Въ виду этого мы прежде всего и обратимся къ разбору „поразительныхъ параллелей“ между произведеніями Григорія Богослова и посланіемъ къ Евагрію. І. Дрэзекъ разумѣетъ четыре подобія, которыя употреблены въ посланіи къ Евагрію, чтобы сдѣлать нагляднымъ отношеніе Сына и Духа къ Богу Отцу при соблюденіи единого божественнаго существа, которое ни отъ одного изъ этихъ наименованій не терпитъ раздѣленія.

Чтобы нагляднѣе представить доказательную силу приведенныхъ І. Дрэзекъ совпаденій между посланіемъ къ Евагрію и несомнѣнно подлинными твореніями св. Григорія Богослова, мы дадимъ текстъ ихъ въ параллельномъ сопоставленіи. На первомъ мѣстѣ онъ приводитъ слѣдующія мѣста:

а) Посланіе къ Евагрію 22-е слово св. Григорія Богослова.

Какъ между *умомъ, мыслію и душою* (μετατὸ νοῦ καὶ ἐνδὸ μῆτρεως καὶ ψυχῆς) невозможно представить никакого дѣленія

О взаимномъ отношеніи и порядкѣ въ Троицѣ оста-
вляемъ вѣдать Ей единой и
тѣмъ изъ очищенныхъ, кото-

и съчненія, такъ невозможно представить съчненія или дѣленія между Святымъ Духомъ, Спасителемъ и Отцемъ, потому что, какъ я сказалъ, естество умопостигаемаго и божественнаго нераздѣльно. ¹⁾

рымъ сама Троица благоволила открыть се или нынѣ, или впоследствии, а сами знаемъ, что одно и то же естество Божества, познаваемое въ Безначальномъ, въ рожденіи и исхожденіи, какъ *въ умъ*, который въ насъ, *въ словъ и въ духъ* (ὡς νῶ τῷ ἐν ᾧ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι), поколику чувственному уподобляется духовное и малому высочайшее, *тогда какъ никакой образъ не достигаетъ вполне до истины.* ²⁾

Вторая и третья параллели къ посланію къ Евагрію взяты I. Дрезеке изъ пятого слова св. Григорія Богослова о богословіи; въ виду того, что въ послѣднемъ два подобія тѣсно связаны между собою и находятся въ обратномъ порядкѣ по сравненію съ посланіемъ къ Евагрію, гдѣ такой связи не наблюдается, мы измѣняемъ ихъ послѣдовательность по сравненію съ I. Дрезеке, тѣмъ болѣе, что значеніе ихъ отъ этого нисколько не ослабляется.

б) Посланіе къ Евагрію. 31-е слово св. Григорія Богослова.

Какъ случается, что изъ какого нибудь воднаго источника, въ изобиліи дающаго подобную нектару воду, обильный потокъ и неудержимая

Чего я не разсматривалъ въ любовѣдушемъ умѣ своемъ, чѣмъ не обогащалъ разума, гдѣ не искалъ подобія для сего, но не нашелъ, къ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 1105; творенія св. Григорія Чудотворца въ русскомъ переводѣ, стр. 103; творенія св. Григорія Богослова въ русск. перев., т. 4, стр. 188.

²⁾ Migne, PGr., t. 35, col. 1161-1164; русск. пер., т. 2, стр. 223-224. Послѣднихъ словъ I. Дрезеке не приводитъ.

струя во время теченія раздѣляется на двѣ рѣки, имѣя сначала одно теченіе изъ еди-наго родника источника, а потомъ двойное теченіе отъ образовавшихся рѣкъ, однако же въ своей сущности не претѣрпѣваетъ никакого ущерба отъ такого дѣленія, —потому что, хотя положеніемъ рѣкъ теченіе и раздѣляется, однако оно имѣетъ одно и то же ка-чество влаги; ибо если и ка-жется, что каждая изъ на-званныхъ рѣкъ и отдѣляется большимъ разстояніемъ (одна отъ другой) и далеко отстоитъ отъ источника, однако вслѣд-ствіе непрерывности потока, имѣетъ начало соединеннымъ съ первоисточникомъ,—подоб-нымъ образомъ и Богъ вся-ческихъ благъ, Властитель истины и Отецъ Спасителя, первая Вина жизни, Древо без-смертія, Источникъ присно-сущной жизни, ниспославшій намъ какъ бы двойной по-токъ—умопостигаемый даръ Сына и Святаго Духа, и Самъ не потерпѣлъ какого либо ущерба въ своей сущности, —ибо Онъ не подвергся ника-кому умаленію вслѣдствіе ихъ

чему бы долънему можно было примѣнить Божіе естество. Если и отыскивается малое нѣкое сходство, то гораздо больше ускользаетъ, оставляя меня долу вмѣстѣ съ тѣмъ, что избрано для сравненія. *По примѣру другихъ* предста-влялъ я себѣ родникъ, ключъ и потокъ и рассуждалъ: не-имѣетъ ли сходство съ однимъ Отецъ, съ другимъ Сынъ, съ третьимъ Духъ Святой? Ибо родникъ, ключъ и по-токъ нераздѣльны време-немъ, и сопребываемость ихъ непрерывна, хотя и кажется что они раздѣлены тремя свойствами. Но убоялся, во-первыхъ, чтобы не допустить въ Божествѣ какого то тече-нія, никогда не останавлива-ющагося; во-вторыхъ, что бы такимъ подобіемъ не ввести и численнаго единства; ибо родникъ, ключъ и потокъ въ отношеніи къ числу состав-ляютъ одно, различны же только въ образѣ представ-ленія. ¹⁾

¹⁾ Migne, PGr. t. 36, col, 169; русск. пер., т. 3 стр. 131-132.

пришествія къ намъ,—и Они пришли къ намъ и тѣмъ не менѣ остались неотлучными отъ Отца. Ибо, какъ я сказалъ вначалѣ, естество совершеннѣйшихъ нераздѣльно. ¹⁾

в) Или еще, какъ невозможно подобнымъ образомъ найти дѣленія между солнечнымъ кругомъ и лучомъ, вслѣдствіе безстрастности и божественности, простоты и нераздѣльности, — напротивъ, лучъ соединенъ съ кругомъ и, наоборотъ, кругъ подобно роднику, потоками изливаетъ на все свои лучи, производя какъ бы наводненіе свѣта на насъ и вдругъ разливаясь моремъ по (всему) художественно устроенному міру,—такъ вотъ подобно какъ бы лучамъ Отца посланы къ намъ свѣтоносный Іисусъ и Духъ Святой. Ибо, какъ лучи свѣта, имѣющіе по естеству нераздѣльное соотношеніе между собою, ни отъ свѣта не отлучаются, ни другъ отъ друга не отсѣкаются и до насъ ниспосылаютъ даръ свѣта,—такимъ же образомъ и Спаситель нашъ и Святой Духъ,

Бралъ опять въ разсмотрѣніе солнце, лучъ и свѣтъ. Но и здѣсь опасеніе, чтобы въ несложномъ ествѣ не представить какой либо сложности, примѣчаемой въ солнцѣ и въ томъ, что отъ солнца, во-вторыхъ, чтобы, приписавъ сущность Отцу, не лишитъ самостоятельности прочія лица и не содѣлать Ихъ силами Божиими, которыя въ Отцѣ существуютъ, но не самостоятельны; потому что и лучъ и свѣтъ суть не солнце, а нѣкоторыя солнечныя изліянія и существенныя качества солнца. Въ третьихъ, чтобы не приписать Богу вмѣстѣ и бытія и небытія, къ какому заключенію можетъ привести сей примѣръ, а сіе еще не лѣпше сказаннаго прежде. ²⁾

1) Migne, PGr., t. 46, col. 1105-1108; русск. перев., стр. 103-104; твор. св. Григорія Богослова, т. 4, стр. 189.

2) Migne, PGr., t. 36, col. 169, русск. перев., т. 3, стр. 132.

два луча-близенца Отца, и
намъ подають свѣтъ истины
и соединены съ Отцемъ. ¹⁾

Всѣ эти мысли, которыя мы находимъ въ посланіи къ Евагрію и въ приведенныхъ для сравненія частяхъ изъ 31-го слова Григорія Богослова, по мнѣнію І. Дрэзеке, соединены и изложены въ сжатой формѣ въ стихотвореніи о Святомъ Духѣ, именно въ слѣдующихъ словахъ: „изъ Единицы—Троица и изъ Троицы—опять Единица; ни ключевая жила, источникъ и великая рѣка—единое теченіе, въ трехъ видахъ стремящееся по землѣ, ни факелъ изъ пылающаго костра, опять въ него влагаемый, ни слово, исходящее изъ ума и въ немъ пребывающее, ни огблескъ колеблющихся и освѣщенныхъ солнцемъ водъ, мелькающій на стѣнахъ, ни на одно мгновеніе не останавливающійся, но прежде приближенія удаляющійся и прежде удаленія приближающійся, потому что естество Божіе не есть что либо непостоянное или текучее, или опять сливающееся,—напротивъ того, Богу свойственна неизмѣняемость. Но, такъ мудрствуя, приноси въ сердцѣ чистую жертву, въ трехъ свѣтахъ естество неподвижное; ни единица не числимая, потому что покоится въ трехъ добротахъ, ни Троица въ разной мѣрѣ почитаемая, потому что естество неразсѣкаемо. Въ Божествѣ единица, но тричисленны Тѣ, въ которыхъ Божество.“ ²⁾

г) Въ словахъ этого пѣснопѣнія: „ни слово, исходящее изъ ума и въ немъ пребывающее“,—І. Дрэзеке видитъ воспроизведеніе четвертаго подобія въ посланіи къ Евагрію, предшествующаго другимъ и выраженаго такъ: „какъ это самое произнесенное и сдѣлавшееся общимъ для всѣхъ насъ слово неотдѣлимо отъ произнесшей его души, тѣмъ не менѣе въ то же время находится и въ душахъ слушающихъ, неотдѣляется отъ первой и обрѣтается въ послѣднихъ и производитъ скорѣе единеніе, чѣмъ раздѣленіе ихъ душъ и нашихъ, —такъ и ты представляй со мною Сына никогда неотлуч-

¹⁾ Migne, PG., t. 46, col. 1103; русск. перев. стр. 103; твор. св. Григорія Богослова, т. 4, стр. 188-189.

²⁾ Migne, PG., t. 37, col. 413-414; русск. перев., т. 4, стр. 223-224

нымъ отъ Отца и опять отъ Сего послѣдняго—Духа Святого, подобно тому, какъ мысль въ умѣ“ ¹⁾).

Достаточно сопоставить приведенныя мѣста изъ посланія къ Евагрію и изъ твореній св. Григорія Богослова, чтобы видѣть, какъ чрезвычайно различенъ способъ трактованія сравненій у обоихъ авторовъ. Что касается перваго подобія, то въ немъ нѣтъ совпаденія даже въ тѣхъ трехъ терминахъ, на которыхъ основывается I. Дрезеке: въ посланіи къ Евагрію—*νοῦς*, *ἐνθύμησις* и *ψυχή*, а у Григорія Богослова—*νοῦς*, *λόγος* и *πνεῦμα*,—этого различія нельзя признать несущественнымъ. Кромѣ того, и назначеніе сравненій у обоихъ авторовъ не допускаетъ сопоставленія ихъ: авторъ посланія къ Евагрію доказываетъ, что въ простомъ и однородномъ Божествѣ не можетъ быть дѣленія или сѣченія, а потому и должно представлять Сына никогда неотлучнымъ отъ Отца и отъ Сего послѣдняго—Духа Святаго; а св. Григорій Богословъ въ 22-мъ словѣ, напротивъ, старается доказать единосущіе Божественныхъ Лицъ. Относительно сравненій въ 31-мъ словѣ св. Григорій Богословъ прямо говоритъ, что они приводятся имъ „*по примѣру другихъ*“, и самъ онъ относится къ нимъ съ большою осторожностью, чтобы вмѣстѣ съ сравненіемъ не привести въ представленіе о Божествѣ чего либо совершенно несоотвѣтственнаго. „Вообще—говоритъ онъ,—я не нахожу ничего, что, при разсмотрѣніи представляемаго, остановило бы мысль на избираемыхъ подобіяхъ, развѣ кто съ должнымъ благоразуміемъ, возьметъ изъ образа что нибудь одно и отброситъ все прочее“ ²⁾. И въ 22-мъ словѣ онъ, какъ мы видѣли, также замѣчаетъ, что „никакой образъ не достигаетъ вполне до истины“. Въ 1-мъ посланіи къ Клидонію св. Григорій Богословъ уже ясно видитъ въ сравненіи съ сіяніемъ, лучомъ и солнцемъ неудобный отбѣнокъ. Вскрывая неправославіе Анолинарія даже въ ученіи о Св. Троицѣ, онъ пишетъ: „составлять

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 1105; русск. перев., стр. 103; творенія св. Григорія Богослова, т. 4, стр. 188.

²⁾ Migne, PGr., t. 36, col. 172; русск. перев., т. 3, стр. 133.

Троицу изъ великаго, большаго и величайшаго, какъ бы изъ сіянія, луча и солнца, т. е. изъ Духа, Сына и Отца, что ясно написано въ его книгахъ, есть такая лѣствица Божества, которая не на небо ведетъ, а низводитъ съ неба“¹⁾. Въ словѣ же 31-мъ онъ дѣлаетъ такой выводъ относительно всѣхъ анализированныхъ имъ сравненій: „наконецъ“, заключилъ я, что всего лучше отступить отъ всѣхъ образовъ и тѣней, какъ обманчивыхъ и далеко не достигающихъ до истины, держаться же образа мыслей болѣе благочестиваго, остановившись на немногихъ реченіяхъ“²⁾. Между тѣмъ въ посланіи къ Евагрію всѣ взятые сравненія приводятся безъ всякихъ ограниченій, съ полнымъ убѣжденіемъ, что они вполне пригодны для точнаго уразумѣнія истины; они являются тѣмъ „немногимъ“, изъ котораго Евагрій можегъ „познать весьма многое“ „для яснаго доказательства тѣснѣйшаго единенія Отца и Сына и Святаго Духа“.

І. Дрезеке самъ сознаетъ что различіе здѣсь чрезвычайное;³⁾ но объясняетъ его тѣмъ, что слово 31-е прознесено было св. Григоріемъ Богословомъ въ Константинополѣ предъ пестрой толпой людей различнаго возраста, званія и степени образованія,—здѣсь у ногъ его сидѣли даже его враги; почему въ разсужденіи относительно высочайшаго христіанскаго вопроса, гдѣ рѣчь идетъ о сущности Троичности, онъ долженъ былъ тщательно избѣгать всего, что могло давать поводъ къ перетолкованіямъ, устранить выраженія, заимствованныя изъ земныхъ отношеній, или ограничивать ихъ необходимыми рамками. Иначе дѣло обстояло въ письмѣ къ богословски образованному другу и изслѣдователю. Здѣсь Григорій былъ увѣренъ, что его словъ не перетолкуютъ; предъ нимъ онъ могъ свободно раскрыть результаты своего богословскаго размышленія въ пространнхъ сравненіяхъ, не будучи вынуждаемъ къ тому, чтобы особо указывать на

1) Migne, PGr., t. 37, col. 192; русск. перев., т. 4, стр. 206.

2) Migne, PGr., t. 36, col. 172; русск. перев., т. 3, стр. 133.

3) Gesam. patrist. Untersuchungen, S. 143.

недостаточность въ послѣднемъ основаніи какого бы то ни было человѣческаго чувственнаго образа. Своего друга онъ называетъ вмѣстѣ съ собою τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμων и въ заключеніи, обрывая рѣчь, указываетъ на способность его изъ немногаго узнать многое.

Эти разсужденія, возможные вообще, въ данномъ случаѣ не могутъ имѣть значенія уже по тому одному, что ограниченія и оговорки въ 31-мъ словѣ сдѣланы Григоріемъ Богословомъ въ такомъ тонѣ и въ такой формѣ, что въ нихъ необходимо видѣть не виѣшній приѣмъ богослова, говорящаго при различныхъ условіяхъ и предъ разными лицами, а глубокое убѣжденіе его, которое одинаково должно быть высказано имъ при всякихъ обстоятельствахъ, что подтверждаетъ и приведенное выше замѣчаніе въ 22-мъ словѣ, кратко выражающее ту же мысль.

I. Дрэзеке, какъ мы видѣли утверждаетъ, что въ стихахъ „О Святомъ Духѣ“ въ сжатомъ видѣ повторены почти всѣ сравненія и характерныя слова, употребленныя въ посланіи къ Евагрію. Но приведенный имъ отрывокъ изъ названнаго пѣснопѣнія пригоденъ лишь для доказательства того, что это стихотвореніе и 31-ое слово, дѣйствительно происходятъ отъ одного автора: настолько ясно сходство между этими произведеніями, какъ въ сравненіяхъ, такъ и въ отрицательномъ отношеніи къ значенію ихъ. Что же касается посланія къ Евагрію, то и здѣсь сходство между посланіемъ и стихотвореніемъ св. Григорія Богослова заключается только въ нѣсколькихъ отдѣльныхъ словахъ (нѣкоторыя, впрочемъ, замѣняются: ὀφθαλμοὶ—πόρος, τέμνω—ἀκέραιος и т. д.). Но св. Григорій Богословъ *отрицаетъ всѣ сравненія*, употребленныя въ посланіи къ Евагрію; а изъ этого можно сдѣлать только то заключеніе, что произведенія имѣютъ разныхъ авторовъ.

Наконецъ, четвертое подобіе, найденное I. Дрэзеке и приводимое имъ въ доказательство защищаемаго положенія, можетъ вызвать только недоумѣніе своею крайнею натянутостью и явною неосновательностью: оно вовсе не воспроизводитъ того сравненія, какое находится въ указанныхъ имъ

словахъ посланія къ Евагрію, и кромѣ того, св. Григорій Богословъ отрицаетъ и это сравненіе.

Сравненія въ посланіи къ Евагрію составляютъ почти все содержаніе его, и если эта существенная часть не можетъ принадлежать св. Григорію Богослову, то уже не имѣютъ значенія усилія І. Дрэзеке доказать сходство между посланіемъ къ Евагрію и другими твореніями св. Григорія Богослова въ томъ отношеніи, что Григорій Назіанзинъ, какъ и Василій Великій, въ мысли и вслѣдствіе этого также въ словесномъ выраженіи находился подъ вліяніемъ платонизма, и что въ произведеніи къ Евагрію мы часто наталкиваемся на платоновскіе слѣды, между тѣмъ какъ въ остальномъ посланіе самымъ тѣснымъ образомъ соприкасается съ словоупотребленіемъ другихъ произведеній Назіанзина. ¹⁾ Но несерьезность этого довода бросается въ глаза сама собою въ виду того, что и св. Григорій Чудотворецъ долженъ быть причисленъ къ послѣдователямъ Платона хотя бы уже по одному вліянію на него Оригена. Почему же извѣстные термины могли перейти отъ Платона только къ Григорію Богослову и не могли быть употреблены и Григоріемъ Неокесарійскимъ?

Далѣе І. Дрэзеке указываетъ въ посланіи къ Евагрію рядъ выраженій и оборотовъ, которые въ томъ же значеніи повторяются въ словахъ св. Григорія Богослова: ²⁾ θεωρημα въ смыслѣ quaestio, αἴτιος, σύνθετος, διαίρεσις, μερίζεσθαι, ἕνωσις, νοητὰ καὶ ἀσώματα, рѣшительно рѣдкое ἀρρενωβηλος, συνάπτειν. Но и здѣсь І. Дрэзеке остается вѣрнымъ своему приему категорически утверждать то, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ: большею частію здѣсь совпаденія только въ словахъ, но не въ значеніи.

Рѣшительной отрицательной инстанціей противъ отнесенія посланія къ Евагрію къ III вѣку и принадлежности его Григорію Неокесарійскому и, напротивъ, доказательствомъ въ пользу авторства Григорія Богослова І. Дрэзеке считаетъ

¹⁾ Gesam. patrist. Untersuchungen, S. 154.

²⁾ Gesam. patrist. Untersuchungen, S. 156-157.

слѣдующее обстоятельство. Въ „Изложеніи вѣры“ св. Аѳанасій Александрійскій (?) употребляетъ подобіе источника и происходящаго изъ него потока, вода которыхъ одна и та же: „какъ истокъ—не рѣка и рѣка—не истокъ, но тотъ и другая суть одна и та же вода, изъ истока льющаяся въ рѣку, такъ и Божество отъ Отца неизліянно и неотлучно пребываетъ въ Сынѣ“¹⁾. Аѳанасій,—продолжаетъ І. Дрезеке,—не первый употребилъ это сравненіе,—скорѣе онъ примкнулъ къ церковному обычаю, такъ какъ въ своемъ посланіи о Діонисіи, епископѣ Александрійскомъ, онъ сообщаетъ мѣсто изъ произведенія этого своего предшественника „Обличеніе и оправданіе“ (гл. 18), въ которомъ послѣдній употребляетъ сравненіе истока и рѣки въ томъ же смыслѣ. Точно такъ же и образъ солнца (ἥλιος) и его сіянія (ἀπαύγασμα), когда свѣтъ (φῶς) обозначаетъ общую имъ сущность, уже находится у Аѳанасія, который примѣняетъ его такимъ образомъ (Противъ аріанъ сл. 3, § 4): „ибо и сіяніе есть свѣтъ, а не второе что по солнцѣ, не иной свѣтъ, не свѣтъ по причастию свѣта, но всецѣлое собственное его порожденіе. Таковое же порожденіе по необходимости есть единый свѣтъ, и никто не скажетъ, что это суть два свѣта; но хотя солнце и сіяніе суть два, однако же одинъ отъ солнца свѣтъ, въ сіяніи свѣтящій повсюду. Такъ и Божество Сына есть Божество Отца, а потому оно и нераздѣльно; и такимъ образомъ, единъ Богъ, и нѣтъ иного, кромѣ Его. Такимъ образомъ поелику Они едино и Божество Ихъ одно и то же, то, кромѣ наименованія „Отецъ“, то же самое скажется о Сынѣ, что скажется объ Отцѣ“²⁾. Изъ этихъ мѣстъ,—говоритъ І. Дрезеке,—ясно и другими мѣстами достаточно подтверждается, что Аѳанасій въ нихъ имѣетъ въ виду только поставленное аріанами подъ вопросъ отношеніе Сына къ Отцу, и, напротивъ, здѣсь еще совершенно нѣтъ распространенія образа на Св. Духа: онъ долженъ былъ прежде всего осуществить свое главное стремленіе—утвердить ученіе о Сынѣ, и на это ушла почти вся жизнь для этой за-

¹⁾ Migne, PGr. t. 25, col. 204; русск. перев., ч. 1, стр. 265.

²⁾ Migne, PGr. t. 25, col. 505; русск. перев. 376.

дичи призваннаго Богомъ мужа; но онъ долженъ былъ представить другимъ свидѣтелямъ истины—ученіе о Св. Духѣ привести къ той же цѣли, къ какой онъ привелъ ученіе о Сынѣ и вмѣстѣ съ этимъ развитъ его еще далѣе. Догматическое обоснованіе и дальнѣйшее раскрытіе ученія о Св. Духѣ совершили прежде всего Аполинарій Лаодикійскій, а за нимъ Каппадокійцы, особенно Василій и Григорій Назіанзинъ, выяснившіе преимущественно отношеніе Св. Духа къ Отцу и Сыну. „Если мы,—заключаетъ І. Дрезеке,—видимъ въ сравненіяхъ, приведенныхъ изъ всеобще признаваемыхъ подлинными произведеній Назіанзина, равно какъ также и изъ посланія къ Евагрію *περί θεότητος*, отодвигаемаго Рисселемъ въ третій вѣкъ, которыя должны сдѣлать наглядною внутренне-тринитарную сущность Божію, опредѣленно и ясно выраженнымъ распространеніе и на Св. Духа, котораго еще нѣтъ у св. Аѳанасія, то и изъ этого наблюденія мы можемъ извлечь общее заключеніе, что посланіе къ Евагрію принадлежитъ четвертому вѣку“.

Совершенно справедливо, что возможно полное и ясное раскрытіе ученія о Св. Духѣ принадлежитъ слѣдующему поколѣнію, и что св. Аѳанасій въ борьбѣ съ аріанствомъ почти исключительно сосредоточивается на вопросѣ объ отношеніи Сына къ Отцу. Это вполне естественно. Но безспорно и то, что св. Аѳанасію пришлось выяснять и ученіе о Св. Духѣ въ посланіяхъ къ Серапіону, епископу тмуйскому. Здѣсь онъ вооружается противъ новой ереси—заблужденій относительно Св. Духа и противопоставляетъ ей „апостольскую вѣру“, въ такихъ выраженіяхъ: „Святая и блаженная Троица нераздѣльна и есть едино Сама съ Собою. Когда именуется Отецъ, присуши Ему и Слово Его, и въ Сынѣ Духъ; и если именуется Сынъ, то въ Сынѣ есть Отецъ, и Духъ не внѣ Слова; ибо одна благодать восполняется отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ. И едино Божество, единъ Богъ, иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ“ (Еф. 4, 6)¹⁾. „Итакъ, есть Святая и совершенная

¹⁾ Къ Серапіону, посл. 1, § 14; Migne, PGr., t. 26, col. 565; русск. перев., т. 3, стр. 23.

Троица, познаваемая въ Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ, не имѣющая ничего чуждаго или приданнаго отвнѣ, не изъ Жиждителя и твари составляемая, но всецѣло творящая и жиждительная. Она подобна самой Себѣ, нераздѣльна по естеству, и едино Ея дѣйство“...¹⁾ Приведенныя и другія подобныя имъ выраженія св. Аѳанасія свидѣтельствуяютъ, что, и не занимаясь специально вопросомъ о Св. Духѣ, св. Аѳанасій провозглашаетъ весьма точное ученіе о положеніи Его въ Св. Троицѣ, и источникомъ его была „апостольская вѣра“—тотъ же источникъ, изъ котораго могъ черпать и св. Григорій Неокесарійскій.

Но этого мало: совершенно неправильно утвержденіе, что св. Аѳанасій не распространяетъ на Св. Духа тѣхъ сравненій, которыми св. Григорій Богословъ и посланіе къ Евагрію стремятся сдѣлать ясными внутренне-тринитарныя отношенія. У св. Аѳанасія находится ясное указаніе на то, что и онъ относилъ подобныя сравненія къ Св. Духу. Въ первомъ посланіи къ Серапіону онъ пишетъ, § 20: „при такомъ союзѣ и при такомъ единствѣ во Святой Троицѣ, кто станетъ отдѣлять или Сына отъ Отца, или Духа отъ Сына и отъ самого Отца? Или, кто такъ дерзокъ, чтобы называть Троицу неподобною и иноестественною въ отношеніи къ Себѣ самой, или Сына иносущнымъ со Отцемъ, или Духа чуждымъ Сыну? Но иной изъ допытывающихся спросить еще: „какъ это возможно? Почему, когда въ насъ Духъ, говорится, что въ насъ Сынъ, и когда въ насъ Сынъ, говорится, что въ насъ Отецъ? Или почему, гдѣ всецѣлая Троица, тамъ означается Она Единымъ? Или почему, когда въ насъ Единый, говорится, что въ насъ Троица? Пусть же спрашивающій отдѣлитъ сперва сіяніе отъ свѣта, или премудрость отъ премудраго, или пусть скажетъ, какъ это возможно?.. Впрочемъ, такому недоразумѣнію можно пособить предварительною вѣрою, а потомъ сказанными выше уподобленіями, и именно: образъ, сіяніе, источ-

¹⁾ Къ Серапіону, посл. I, § 28: Migne, PGr., t. 26, col. 591; русск. перев., т. 3, стр. 41.

никъ, рѣка, ипостась, начертаніе. Ибо какъ Сынъ пребываетъ въ собственномъ Своемъ образѣ—въ Духѣ, такъ и Отецъ—въ Сынѣ. И божественное Писаніе, устраниая невозможность истолковать словомъ и даже постигнуть мыслию, даетъ намъ таковыя уподобленія, чтобы, по причинѣ невѣрія дерзновенныхъ можно было сказать просто и сказать безопасно, представить самымъ дозволеннымъ образомъ и увѣровать, что единое есть освященіе, совершаемое отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ“¹⁾. Эти „достаточныя и удовлетворительныя уподобленія“ св. Аванасій почерпаетъ изъ Св. Писанія и примѣняетъ ихъ такимъ образомъ: „Отецъ нарицается источникомъ и свѣтомъ... Сынъ же въ отношеніи къ источнику именуется рѣкою, а въ отношеніи къ свѣту сіяніемъ... А поелику Отецъ есть свѣтъ, и Сынъ—сіяніе Его..., то и въ Сынѣ можно усматривать Духа, которымъ и просвѣщаемся... И еще, поелику Отецъ есть источникъ, а Сынъ нарицается рѣкою, то о насъ говорится, что піемъ Духа... И еще, поелику Христосъ есть истинный Сынъ, то мы, пріявъ Духа, всыновляемся... Потомъ, поелику Отецъ, какъ говоритъ Павелъ, есть единый премудрый (1 Тим. I, 17), то Сынъ есть премудрость Его... Поелику же Сынъ есть премудрость, то мы, пріявъ Духа премудрости, имѣемъ въ себѣ Сына и о Немъ дѣлаемся мудрыми“...²⁾.

Если здѣсь способъ примѣненія „уподобленій“ нѣсколько иной, чѣмъ въ посланіи къ Евагрію, то фактъ распространенія ихъ и на Св. Духа остается безспорнымъ. А такъ какъ, далѣе, и по существу ученіе посланія къ Евагрію не представляетъ чего либо большаго, по сравненію съ тѣмъ, что дано у св. Аванасія, то возраженіе I. Дрэеке съ этой стороны теряетъ свою силу; тѣмъ болѣе, что это ученіе не выходитъ за предѣлы догматическихъ утвержденій св. Григорія Чудотворца въ его символѣ.

I. Дрэеке представилъ данныя и для доказательства того, кто былъ тотъ Евагрій, которому написано посланіе:

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 576—537; русск. перев., ч. 3, стр. 70 сл.

²⁾ Къ Серапіону посл. I, § 19; Migne, PGr., t. 26, col. 573—576; русск. перев., ч. 3, стр. 28—30.

это былъ діаконъ Евагрій Понтикъ, о которомъ св. Григорій Богословъ упоминаетъ въ своемъ завѣщаніи. Этотъ Евагрій ближе извѣстенъ изъ сообщеній историка Созомена ¹⁾, который говоритъ, что Евагрій былъ родомъ изъ города Ивира, находившагося у такъ называемаго Евксинскаго Понта; онъ любознательствовалъ и учился Св. Писанію у назіанскаго епископа Григорія, при которомъ, въ бытность его предстоятелемъ Константинопольской церкви, былъ архидіакономъ. Когда Григорій Богословъ лѣтомъ 381 года оставилъ столицу, Евагрій, какъ сообщаетъ бывший съ нимъ въ дружественныхъ отношеніяхъ Палладій, въ своей *Historia Lausiaca*, остался еще въ Константинополѣ въ качествѣ діакона при преемникѣ его Нектаріи. Но эта задержка была не продолжительна, такъ какъ Созоменъ въ непосредственной связи съ приведеннымъ извѣстіемъ сообщаетъ объ угрожавшей ему опасности и чудесномъ сновидѣніи, побудившихъ Евагрія оставить Константинополь. Сначала онъ отправился въ Іерусалимъ, а оттуда въ скоромъ времени—къ монахамъ скитской пустыни въ Нитріи, гдѣ и рѣшилъ остаться навсегда. Созоменъ такъ характеризуетъ Евагрія: „Евагрій мудрый, мужъ ученѣйшій, сильный умомъ и словомъ и особенно способный различать мысли, ведущія къ добродѣтели и къ пороку, и располагаться такъ, чтобы первыя развивать, а послѣднихъ остерегаться. А каковъ онъ былъ въ ученomъ отношеніи, покажутъ оставленныя имъ сочиненія“. І. Дрэеке замѣчаетъ, что ни древніе знаменитые толкователи произведеній Григорія Богослова, ни новые не останавливали своего ученаго вниманія на произведеніи *Πρός Εὐάγριον μοναχὸν περί θεότητος*; но если кто, то именно это и есть тотъ Евагрій, къ которому направленъ названный трактатъ. Онъ отвѣчаетъ всѣмъ требованіямъ, какія мы можемъ предъявить получателю этого произведенія: онъ—многолѣтній вѣрный другъ Григорія Назіанскаго; онъ, далѣе, богословски основательно образованный, рационально изслѣдующій мужъ, которому Григорій въ заключеніи своихъ разъясненій могъ сказать: „весьма

¹⁾ Церк. ист. VI, 30.

много, почтеннѣйшій, и больше, чѣмъ сказано, можно было бы найти для яснаго доказательства самаго тѣснаго единенія Отца и Сына и Святаго Духа, какимъ именно образомъ должно представлять его. Но такъ какъ тебѣ и подобнымъ тебѣ легко и изъ немногаго познать весьма многое, то ради этого я призналъ справедливымъ на семъ прекратить рѣчь по этому вопросу“. Наконецъ, онъ, какъ показываетъ древняя надпись, *μοναχός* ¹⁾).

Далѣе І. Дрэеке обращаетъ вниманіе и на то, что разъясняемая въ посланіи къ Евагрію мысли и сомнѣнія относительно ученія о Богѣ дѣйствительно точно совпадаютъ съ мыслями и сомнѣніями вѣрнаго и испытаннаго друга Назіанзина; это подтверждаетъ Сократъ, который сообщаетъ объ Евагріи слѣдующее ²⁾: „Евагріи въ своемъ сочиненіи подъ заглавіемъ „*Μοναχικόν*“ совѣтуетъ не разсуждать о Богѣ опрометчиво и неосмотрительно и совершенно запрещаетъ опредѣлять Божество, какъ существо простое, потому что опредѣленія, говорить, свойственны вещамъ сложнымъ. Онъ же слово во слово преподаетъ и слѣдующее: „всякій предметъ имѣетъ въ качествѣ сказуемаго или родъ или видъ, или различіе или свойство, или признакъ или что нибудь составленное изъ всего этого; но во Святой Троицѣ ничего такого найти нельзя. Посему неизреченное да почитается молчаніемъ“. Если тамъ,—говоритъ І. Дрэеке,—онъ отклоняетъ отдѣльныя обозначенія Божества, то здѣсь, въ приведенномъ Сократомъ мѣстѣ, не дѣлаетъ ли онъ фактически того же, когда рекомендуетъ преклониться въ благоговѣйномъ молчаніи предъ тайной Св. Троицы? ³⁾.

Въ связи съ этимъ отождествленіемъ адресата посланія о Божествѣ съ Евагріемъ Понтикомъ І. Дрэеке находитъ возможнымъ опредѣлить и время происхожденія посланія. На основаніи сообщеній Созомена и Палладія можно,—говоритъ онъ,—начало монашеской жизни Евагрія въ Египтѣ полагать въ первой половинѣ восьмидесятыхъ годовъ. Съ

1) *Gesam. patrist. Untersuchungen*, S. 116—119.

2) *Церк. ист.* III, 7.

3) *Gesam. patrist. Untersuchungen*, S. 136—137.

этимъ согласуется и то, что авторъ жизнеописанія Григорія Богослова—пресвитеръ Григорій—говорить о дѣятельности св. Григорія въ послѣдніе годы жизни, т. е. съ 383 г., когда по его настоянію въ Назіанзѣ былъ избранъ епископъ Евлалій, а самъ онъ проводилъ совершенно замкнутую жизнь въ отцовскомъ помѣстьи въ Аріанзѣ, до самой своей смерти. Пресвитеръ Григорій пишетъ, что Григорій Богословъ, ослабѣвшій физически, не въ состояніи былъ предпринимать путешествій, но развилъ широкую литературную дѣятельность: писалъ стихотворенія, имѣющія въ виду защитить православное ученіе, а также письма, предназначенныя для утвержденія ученія Церкви противъ лжеученія, особенно противъ аполинаріанъ. На одной линіи съ догматическими стихотвореніями онъ называетъ два посланія къ пресвитеру Клидонію въ Назіанзѣ. Біографъ не упоминаетъ о весьма сродномъ по содержанію съ посланіями къ Клидонію посланіи къ его преемнику въ Константинополѣ Нектарію. Однако, I. Дрезеке полагаетъ, что это посланіе, равно какъ и трактатъ къ Евагрію περὶ θεότητος, онъ имѣлъ въ мысли, когда писалъ: ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἀνδρὶ θεοσαφές καὶ θεράποντι γνησίῳ θεοῦ καὶ ἑτέροις τισὶν ὥστε μὴ παραλείψασθαι τὸν λόγον τῆς αἰρέσεως. Въ ἑτέροις τισὶν, какъ увѣренъ I. Дрезеке, мыслится не только Нектарій, но и Евагрій.

Обращаясь къ оцѣнкѣ этихъ доводовъ I. Дрезеке, прежде всего отмѣтимъ, что послѣднее соображеніе его представляется очень спорнымъ, такъ какъ въ отрывкѣ жизнеописанія, на который онъ опирается, рѣчь идетъ о литературной дѣятельности св. Григорія Богослова, направленной противъ аполинаріанъ, а рассматриваемое посланіе къ Евагрію никакого отношенія къ этой ереси не имѣетъ; расширеніе смысла καὶ ἑτέροις τισὶν, стоящаго между предшествующимъ упоминаніемъ о письмахъ къ Клидонію и послѣдующимъ яснымъ указаніемъ на антиаполинаріанскую дѣятельность престарѣлаго святителя, представляется произвольнымъ. Такимъ образомъ, остается не фактъ, а простая возможность, что св. Григорій Богословъ вообще могъ писать посланіе къ Евагрію монаху. Эта возможность имѣетъ серьезное осно-

ніе въ тѣхъ личныхъ отношеніяхъ между св. Григоріемъ Богословомъ и монахомъ Евагріемъ, какіе указаны І. Дрэзеке.

Наконецъ, дѣйствительно производятъ впечатлѣніе убѣдительности тѣ сопоставленія, какія указываетъ І. Дрэзеке, между посланіемъ къ Евагрію и свѣдѣніями о богословскихъ воззрѣніяхъ Евагрія Понтика. Но для надлежащей оцѣнки такого рода совпаденій необходимо нѣсколько расширить данныя и принять во вниманіе общій характеръ догматическихъ воззрѣній Евагрія,—тогда и взятыя выраженія представятся въ своемъ дѣйствительномъ значеніи. Евагрій Понтикъ былъ аскетъ мистическаго направленія, который стремился прежде всего къ умерщвленію всякихъ естественныхъ влеченій и „очищенію страстной части души“; высшею цѣлью для него было не познаніе, а переживаніе, причастіе Божества, и его стремленія направлены были не на θεωρησία, а на θεωρηία. Поэтому раціональная ясность и опредѣленность въ отношеніи къ познанію Божества не согласовалась съ общимъ направленіемъ его религіозной жизни. Онъ весьма сильно отрицаетъ совершенную простоту и недѣлимость, неопредѣлимость и абсолютное единство божественной сущности. Богъ для него прежде всего μονάς, затѣмъ ἐνάς и только въ послѣдней линіи—ἁγία τριάς. Онъ не отрицаетъ Божественной Троицы, онъ даже стремится представить ее какъ Троичность, съ сохраненіемъ самаго тѣснѣйшаго единенія трехъ Лицъ; но онъ уклоняется отъ того, чтобы понятіе о Троичности фиксировать, догматически заключить его въ опредѣленную формулу ученія. Примѣненіе такихъ выраженій, какъ ὁσία и ὑπόστασις, для опредѣленія Троичности не можетъ быть допущено. Въ томъ фрагментѣ, какой сохранилъ Сократъ и на какой указываетъ І. Дрэзеке, Евагрій запрещаетъ примѣненіе логическихъ терминовъ въ отношеніи къ простому и неизслѣдимому Божеству: предъ Неизреченнымъ нужно преклониться въ молчаніи. Описывая блаженное богосозерцаніе аскета, достигшаго невозмущаемаго никакими аффектами покоя и совершенно освободившагося отъ всякихъ страстей, Евагрій

даетъ понять, что онъ разсматриваетъ нѣкоторое сіяніе свѣта, во время молитвеннаго экстаза являющійся ему высшій свѣтъ, какъ посредство, чрезъ которое Божество открывается на землѣ отдѣльнымъ людямъ ¹⁾. Если эти данныя о богословіи Евагрія Понтика сравнить съ содержаниемъ посланія къ Евагрію, то не получится уже того точнаго совпаденія, какое находитъ I. Дрэеке. Въ посланіи къ Евагрію вопросъ формулируется такимъ образомъ: „естество (которое иной правильно назвалъ бы скорѣе сущностью, чѣмъ естествомъ) Отца и Сына и Святаго Духа—просто или сложно? Ибо, если оно просто, то какъ оно можетъ допускать „три“—число названныхъ выше? Поелику простое однородно и неисчислимо; а то, что подпадаетъ числамъ, по необходимости разсѣкается, хотя бы оно и не было подвергнуто счисленію, разсѣкаемое, же страдательно, ибо разсѣченіе есть страданіе. Поэтому, если естество Совершеннѣйшаго просто, то излишне назначеніе именъ, а если назначеніе именъ истинно, и должно довѣрять именамъ, то тотчасъ исчезаетъ однородность и простота. Итакъ, каково же естество (разсматриваемаго) предмета“? Несомнѣнно, что и Евагрій Понтикъ, и Евагрій, къ которому обращено разсматриваемое посланіе выдвигаютъ простоту Божества; но на этомъ собственно сходство и оканчивается. Евагрій Понтикъ, исходя изъ такого представленія, отрицательно относится ко всякаго рода опредѣленіямъ и категоріямъ въ отношеніи къ Божеству, потому что все это является признакомъ сложности, и заключаетъ тѣмъ, что запрещаетъ даже опредѣлять Божество, какъ простое, благоговѣйно призывая въ молчаніи преклониться предъ Неизреченнымъ. Здѣсь мы видимъ мистическое созерцаніе Божества, какъ абсолютно простаго, гдѣ не требуются никакія раціональныя разъясненія. Не то мы наблюдаемъ у Евагрія, къ которому обращено посланіе: онъ беретъ понятіе о Богѣ, какъ абсолютно простомъ, и высказываетъ не-

¹⁾ *Otto Zöckler*, *Evagrius Ponticus, Seine Stellung in der altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte*. München 1893, S. 72—73.

доумѣніе, какъ съ этою простотою сочетать троичность въ виду того, что счисленіе по необходимости влечетъ за собою разсѣченіе, а разсѣченіе допустимо только въ отношеніи къ существамъ, подлежащимъ страданію; кромѣ того, нареченіемъ именъ, при ученіи о соотвѣтствующихъ имъ ипостасяхъ, уничтожается однородность и простота. Авторъ посланія далѣе говоритъ, что тройственность именъ заставляетъ насъ говорить и вѣровать именно въ трехсоставное Божество и что, злоупотребивъ именами, нѣкоторые составили шаткія и совершенно нелѣпыя ученія, полагая, что вмѣстѣ съ произнесеніемъ именъ и сущность терпитъ страданіе раздѣленія; но самъ предложившій автору вопросы говорить, что должно оставить таковыхъ, защищающихъ ученіе, составляющее ихъ собственное мнѣніе. Слѣдовательно, Евагрій, къ которому направлено посланіе, во-первыхъ, допускаетъ въ отношеніи къ Божеству примѣненіе логическихъ способовъ доказательства, во-вторыхъ, въ возраженіи вводитъ такой доводъ противъ употребленія именъ, какого Евагрій Понтикъ не представлялъ, именно—страданіе въ разсѣченіи; наконецъ, Евагрій, адресатъ посланія, самъ собственно не раздѣляетъ такихъ воззрѣній. Имѣя въ виду такой характеръ вопросовъ Евагрія и зная его богословскія познанія и желанія, авторъ посланія такъ опредѣляетъ задачу своего отвѣта: „Слово истины со всею точностью представить разъясненіе этихъ вопросовъ, не предлагая неразумно, по недостатку доказательствъ, призрака вѣры, которая не требуетъ доказательства. и не пытаюсь прикрывать шаткость убѣжденія свидѣтельствами древнихъ басенъ, но взвѣсивъ результаты точнаго изслѣдованія и сдѣлавъ правильные выводы, ясно представить достовѣрность ученія“. Св. Григорій Богословъ, по словамъ самого I. Дрэеке, хорошо зналъ Евагрія Понтика,—въ такомъ случаѣ, какое соотвѣтствіе можно установить между воззрѣніями Евагрія Понтика и доказательствами, приведенными въ посланіи къ Евагрію? Если бы Григорію Богослову дѣйствительно пришлось писать по поводу недоумѣній Евагрія Понтика, то у него нашлись бы дѣйствительно убѣдительные для него

доводы, въ которыхъ онъ удовлетворилъ бы своего друга—мистика свойственною ему глубиною богословскихъ умозрѣній.

Посланіе имѣетъ надписаніе: „Къ Евагрію монаху о Божествѣ“, и наименованіе „монахъ“ всего болѣе можетъ указывать на Евагрія Понтика; кромѣ того, и самый терминъ, повидимому, долженъ говорить о происхожденіи посланія тогда, когда употребленіе его сдѣлалось обычнымъ. Въ виду этого справедливо было заявлено, что „новаго претендента“ на посланіе къ Евагрію (т. е. св. Григорія Чудотворца) можетъ устранить развѣ категорическое рѣшеніе вопроса о подлинности надписанія „πρὸς Εὐάγριον μοναχόν“ ¹⁾. Но, какъ мы видѣли, увѣренности въ подлинности этого надписанія не можетъ быть,—наоборотъ, сопоставленіе надписаній посланія въ греческихъ и сирійскихъ рукописяхъ говоритъ именно за то, что изъ всего надписанія твердо стоитъ только: „Къ Евагрію“.

Принадлежность посланія къ Евагрію Григорію Богослову уже давно возбуждала сомнѣнія, независимо отъ вопроса объ авторствѣ Григорія Чудотворца, возникшаго только въ послѣднее время. Основаніемъ для этого служило главнымъ образомъ рѣзкое различіе въ стилѣ между этимъ произведеніемъ и подлинными твореніями Григорія Богослова. Находили, что въ посланіи къ Евагрію рѣчь pedestris ac plebeius, нисколько не напоминающая изящества и возвышенности стиля Григорія Богослова (Петавій). Но І. Дрезеке и въ этомъ вопросѣ остался при особомъ мнѣніи: онъ энергично настаиваетъ, что въ посланіи къ Евагрію все ясно до прозрачности, разстановка словъ многозначительна и опредѣлена риторической точкой зрѣнія, предложенія всѣ расчленены удачно и стилистически хорошо закруглены, часто выражены прекраснымъ, поэтически окрашеннымъ языкомъ, напоминающимъ классическія выраженія Платона,—все это, по мнѣнію І. Дрезеке, особенности распо-

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ въ „Христ. Чтеніи“, 1882, кн. 11—12; отдѣльный оттискъ, стр. 41.

рядка и изложенія, которыя въ такой высокой мѣрѣ свойственны Григорію Назіанзину, знаменитому оратору ¹⁾. Конечно, это такая область, гдѣ трудно представить наглядныя и убѣдительныя доказательства въ пользу того или иного мнѣнія, какъ это можно видѣть въ данномъ случаѣ, когда сужденія объ одномъ и томъ же произведеніи расходятся до противоположности; но несообразность утвержденія I. Дрезеке бросается въ глаза при самомъ поверхностномъ сравненіи посланія къ Евагрію съ соотвѣтствующими догматическими твореніями Григорія Богослова.

Перейдемъ теперь къ разбору тѣхъ основаній, по которымъ посланіе къ Евагрію приписывается св. Григорію Нисскому. Проф. В. Несмѣловъ, усваивающій посланіе къ Евагрію Григорію Нисскому ²⁾, пишетъ: „письмо, назначенное „Къ монаху Евагрію“, въ древнихъ кодексахъ приписывается тремъ лицамъ: св. Григорію Богослову, св. Василию Великому и св. Григорію Нисскому, и въ новое время издано между твореніями св. Григорія Богослова, какъ 45 рѣчь его. Но что оно не принадлежитъ св. Григорію Богослову,—это давно сознано Петавіемъ и подтверждено Тильмономъ. На основаніи показанія различныхъ кодексовъ и цитаты Евѣимія Зигабена новѣйшіе ученые рѣшительно склоняются къ мысли приписать это посланіе св. Григорію Нисскому ³⁾. Между твореніями этого св. отца оно издано и въ патрологии Миня..... По своей ясности и выразительности, это изложеніе (основаній и образа православнаго пониманія догмата о Св. Троицѣ) особенно важно въ томъ отношеніи, что даетъ изслѣдователю твердое основаніе въ опредѣленіи подлиннаго смысла туманныхъ разсужденій св. Григорія въ его философскихъ трактатахъ „Къ Авлавію“ и „Къ язычникамъ“.

¹⁾ *Gesam. patr. Untersuchungen*, S. 153.

²⁾ Догматическая система святаго Григорія Нисскаго. Казань. 1887, стр. 50—51.

³⁾ Ссылка на *Fessler, Institutiones patrologiae*. Oeniponte 1850, t. I, p. 621, Nota 1.

Проф. В. Несмѣловъ въ 1887 г. еще не зналъ о четвертомъ отцѣ Церкви, которому приписано посланіе къ Евагрію, именно о Григоріи Чудотворцѣ, не смотря на полемику по этому вопросу, возникшую въ 1880 г. Эта полемика заставила новѣйшаго издателя руководства Фесслера, на которое ссылается проф. В. Несмѣловъ, отказаться отъ прежней точки зрѣнія его составителя ¹⁾. Что касается помѣщенія этого посланія среди твореній Григорія Нисскаго у Миня, то оно вызвано, какъ видно изъ предварительныхъ къ нему замѣчаній ²⁾, главнымъ образомъ тѣмъ, что авторитетные изслѣдователи (Клемансе, Петавій, Тильмонъ) категорически отвергли принадлежность его Григорію Богослову; поэтому признано было болѣе удобнымъ примкнуть къ рукописямъ, надписывающимъ посланіе именемъ Григорія Нисскаго,—тѣмъ болѣе, что въ пользу этого могло быть приведено и свидѣтельство Евѣимія Зигавина. Последнее доказательство не имѣетъ, конечно, убѣдительной силы, потому что оно основывается на тѣхъ же рукописяхъ, а значеніе послѣднихъ ослабляется противопоставленіемъ имъ другихъ рукописей съ иными именами. Въ виду этого и здѣсь рѣшеніе вопроса должно быть перенесено въ область „внутреннихъ“ доказательствъ.

Проф. В. Несмѣловъ посланіе къ Евагрію ставитъ въ тѣсную связь съ трактатами „Къ Авлавію“ и „Къ эллинамъ“ („Къ язычникамъ“) и видитъ въ первомъ твердое основаніе для опредѣленія подлиннаго смысла туманныхъ философскихъ разсужденій св. Григорія въ послѣднихъ. Поэтому мы считаемъ необходимымъ обратиться къ анализу этихъ трактатовъ, чтобы опредѣлить, есть ли дѣйствительно основанія для такого сближенія этихъ произведеній. Въ трактатѣ „Къ Авлавію о томъ, что не три Бога“, врагами истины поставленъ былъ Авлавію, а послѣднимъ предложенъ на разрѣшеніе Григорію Нисскому, вопросъ, который форму-

¹⁾ Jos. Fessler, Institutiones patrologiae, ed. B. Jungmann, t. I, Oeniponte 1890, p. 554, not. 2, и 593.

²⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 1101—1102.

лируется такъ: „по требованію главнаго положенія, непремѣнно необходимо, въ ближайшемъ къ разумнѣю смыслѣ согласиться на одну изъ противоположностей: или утверждать, что Боговъ три (что непозволительно), или Сыну и Святому Духу не приписывать Божества (что нечестиво и нелѣпно)... Петръ, Іаковъ, Іоаннъ, такъ какъ человѣчество ихъ одно, называются тремя человѣками, и нѣтъ ничего нелѣпаго, соединенныхъ по естеству, если ихъ много, по именованію естества называть ихъ во множественномъ числѣ; посему, если такъ допускаетъ это обычай, и никто не запрещаетъ двоихъ называть двоими, а если больше двоихъ, то и троими, то почему въ таинственныхъ догматахъ, исповѣдуя три ипостаси и не примѣчая въ нихъ никакой разности по естеству, нѣкоторымъ образомъ противорѣчимъ исповѣданію, утверждая, что Божество Отца и Сына и Святаго Духа одно, запрещая же называть тремя Богами“? Въ трактатѣ „Къ эллинамъ на основаніи общихъ понятій“ Григорій Нисскій рѣшаетъ вопросъ, почему наименованіе каждаго въ отдѣльности Лица Св. Троицы—Отца, Сына и Св. Духа—Богомъ не ведетъ къ признанію трехъ Боговъ.

Отвѣчая на вопросъ, поставленный Авлавію, Григорій Нисскій выставляетъ слѣдующіе доводы: а) онъ указываетъ на неправильность обычнаго словоупотребленія, по которому терминъ „человѣкъ“, обозначающій естество, употребляется во множественномъ числѣ: такъ какъ „человѣкъ“ есть названіе не каждаго въ отдѣльности, но общаго естества, то человѣкомъ въ точнѣйшемъ смыслѣ можетъ быть названъ собственно одинъ. О золотѣ, хотя оно раздроблено на многія и разнаго рода части, мы говоримъ, что оно одно и называется однимъ; поэтому, какъ золотыхъ статировъ много, а золото одно, такъ и въ человѣческомъ естествѣ по одиночкѣ взятыхъ людей оказывается много, но человѣкъ въ нихъ одинъ. Въ виду этого слѣдовало бы исправить существующій „погрѣшительный обычай“; а такъ какъ это неудобно исполнимо, то во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ этой погрѣшности переносить и на божественный догматъ. б) Если бы даже и правильно было обычное словоупотребленіе, допускающее

названіе естества во множественномъ числѣ, то и въ такомъ случаѣ выводы изъ этого не могли бы быть приложены къ Божеству, такъ какъ естество Божіе неизменно и неизреченно, и всякое имя „есть истолкованіе чего-либо разумѣваемаго о Божіемъ ествѣ“: имя Богъ служить обозначеніемъ пазирающей и наблюдающей, зрительной дѣятельности; а такъ какъ эта сила простирается на всѣ три Лица, то нѣтъ основанія которое-либо изъ Лицъ Троицы лишать этого наименованія. в) Хотя люди, занимающіеся одною и тою же дѣятельностью, называются во множественномъ числѣ (три философа, три ритора), но къ Божеству это непримѣнимо: у людей при однихъ и тѣхъ же занятіяхъ дѣятельность каждаго отдѣльна; но такъ какъ „одинъ законъ надзирающей и зрительной силы у Отца и Сына и Святаго Духа, отъ Отца, какъ изъ нѣкаго источника исходящій, Сыномъ приводимый въ дѣйствіе и силою Духа совершающій благодать“, то ни одно дѣйствованіе не различается по ипостасямъ, какъ бы совершаемое каждою особо и отдѣльно,—всякая божественная дѣятельность единственна, хотя Св. Троицею совершается, и не разсѣкается тречастью по числу созерцаемыхъ вѣрою Лицъ. Если же всякое дѣло зависимо отъ Безначальной Силы, приводится въ совершеніе въ силѣ Духа Единороднымъ Богомъ и нѣтъ и не предоставляется мыслию никакого протяженія времени въ уваженіи божественной воли чрезъ Сына къ Духу, то и имя Божества не можетъ разсѣваться на множество, такъ какъ „единство въ дѣйствованіи возбраняетъ множественное исчисленіе“. г) Божественное, простое, неизмѣняемое естество не допускаетъ никакой инаковости по естеству; а такъ какъ оно едино, то въ единственномъ числѣ именуется и Богъ,—относится ли это имя къ естеству, или къ дѣятельности.—Противъ тѣхъ, кто сталъ бы извращать изложенное ученіе, что, не принимая различія по естеству, оно приводитъ къ смѣшенію и круговращенію ипостасей, Григорій Нисскій раскрываетъ еще слѣдующія, существенныя въ его богословіи мысли: „исповѣдуя безразличіе естества, не отрицаемъ разности быть причиною и происходить отъ причины, понимаемъ,

что этимъ только и различается одно отъ другого, именно тѣмъ, что, какъ вѣруемъ, одно Лице есть причина, а другое отъ причины. И въ томъ, что отъ причины, опять представляемъ себѣ другую разность; ибо одно прямо отъ перваго, другое отъ перваго же при посредствѣ того, что отъ Него прямо, почему и единородность несомнѣнно остается при Сынѣ, и Духу несомнѣнно также принадлежитъ бытіе отъ Отца, потому что посредничество Сына и Ему сохраняетъ единородность, и Духа не удаляетъ отъ естественнаго сближенія съ Отцемъ. Говоря же: причина и сущее отъ причины, не естество означаемъ этими именами..., но показываемъ разность въ способѣ бытія... Итакъ, говоря о таковой разности въ Святой Троицѣ, а именно, что, по нашему вѣрованію, одно Лице есть причина, а другое отъ причины, не можемъ уже быть обвиняемы въ томъ, будто бы по общности естества смѣшиваемъ понятіе объ Ипостасяхъ. Посему, такъ какъ понятіе причины различаетъ Ипостаси Святыя Троицы, утверждая бытіе безъ причины и бытіе отъ причины, — естество же Божіе во всякомъ представленіи разумѣется непремѣннымъ и нераздѣльнымъ, то посему въ собственномъ смыслѣ одно Божество, одинъ Богъ, и всѣ другія богослѣпныя имена выражаются въ числѣ единственномъ“.

Въ трактатѣ „Къ эллинамъ на основаніи общихъ понятій“ св. Григорій Нисскій прежде всего раскрываетъ ту мысль, что если бы именованіе „Богъ“ служило для обозначенія Лицъ, то, именуя три Лица, по необходимости именовали бы трехъ Боговъ; но если имя Богъ означаетъ сущность, то, исповѣдуя единую сущность Св. Троицы, славимъ единого Бога, потому что слово „Богъ“ есть единое имя единой сущности. Поэтому, если мы именуемъ Бога Отца и Бога Сына и Бога Духа Святаго, то союзъ и относится къ именамъ Лицъ—Отца, Сына и Св. Духа, имя же Богъ отрѣшенно и одинаково произносится о каждомъ Лицѣ безъ союза и, такъ что нельзя сказать: Богъ и Богъ и Богъ. Такъ какъ сущность не дѣлится въ каждомъ Лицѣ, чтобы, подобно лицамъ, было и три сущности, то ясно, что не будетъ дѣлиться и имя Богъ, чтобы ему быть тремя Богами.

Но какъ сущность — Отецъ, сущность — Сынъ, сущность — Духъ Святой, но не три сущности, такъ и Богъ — Отецъ, Богъ — Сынъ и Богъ — Духъ Святой, а не три Бога. Отличительное свойство вѣчной сущности, общее Отцу, Сыну и Св. Духу,—надъ всѣмъ назирать, все видѣть и знать, даже сокровенное; отсюда заимствованное имя „Богъ“ обозначаетъ эту сущность. Такъ какъ такая сущность одна и одно обозначающее ее имя, то единъ и Богъ. Затѣмъ Григорій Нисскій раскрываетъ прежнюю мысль о неточности обычнаго словоупотребленія, по которому Петра, Павла и Варнаву называютъ тремя человѣками, тогда какъ имя „человѣкъ“ обозначаетъ сущность, а не лице. Но здѣсь онъ присоединяетъ и объясненіе такого словоупотребленія, заключающееся въ томъ, что человѣкъ не всегда усматривается въ однихъ и тѣхъ же лицахъ: прежнія умираютъ, на мѣсто ихъ являются новыя, а нерѣдко еще прежніе остаются, когда рождаются новыя, такъ что и лица и количество ихъ всегда различны. Но въ отношеніи къ Св. Троицѣ никогда не бываетъ ничего подобнаго: въ трехъ Лицахъ никогда не бываетъ никакого приращенія и умаленія, превращенія и измѣненія; поэтому ни съ чѣмъ не сообразно при трехъ Лицахъ именовать и трехъ Боговъ. Кромѣ того, человѣческія лица имѣютъ бытіе не отъ одного и того же лица непосредственно, а отъ разныхъ лицъ, и, происшедши отъ причины, сами бываютъ причиною. Не то во Святой Троицѣ, ибо одно и то же есть Лице Отца, отъ Котораго рождается Сынъ и исходитъ Духъ Святой. Поэтому не должно говорить, что въ трехъ Лицахъ Божеской сущности три Бога по самому имени Богъ,—но Богъ одинъ, и одинъ по тождеству сущности, для обозначенія которой служитъ имя Богъ.

Таковы существенныя мысли обоихъ трактатовъ Григорія Нисскаго, съ которыми ставится въ связь посланіе къ Евагрію. Но достаточно простого сравненія содержанія послѣдняго съ содержаніемъ названныхъ трактатовъ, чтобы видѣть, что между ними цельзя установить никакой связи. Если проф. В. Несмѣловъ приводитъ выдержку изъ посланія къ Евагрію въ параграфѣ, въ которомъ анализируется со-

держаніе этихъ трактатовъ, то онъ отвѣчаетъ не на вопросъ, стоящій въ трактатахъ, а на вопросъ поставленный Григорію Нисскому самимъ проф. В. Несмѣловымъ въ виду мнѣнія о савелліанскихъ склонностяхъ его и, можетъ быть, не безъ вліянія того факта, что въ посланіи къ Евагрію данъ отвѣтъ на этотъ вопросъ¹⁾. Но это сравненіе даетъ еще болѣе: по нашему мнѣнію, трактаты „Къ Авлавію“ и „Къ эллинамъ“ доказываютъ совершенно противное, именно, что посланіе къ Евагрію св. Григорію Нисскому не принадлежитъ. Оба эти трактата тѣсно связаны между собою по своему содержанію: въ нихъ, не смотря на нѣсколько отличную постановку вопросовъ, *повторяются одни и тѣ же доводы* (значеніе имени Богъ и неправильность употребленія имени „человѣкъ“ во множественномъ числѣ), и представляется удивительнымъ, что ни одно изъ сравненій посланія къ Евагрію не употреблено ни въ одномъ изъ трактатовъ и, наоборотъ, ни одинъ изъ доводовъ этихъ трактатовъ не нашелъ мѣста въ посланіи къ Евагрію. Кромѣ того, и самый способъ доказательства въ посланіи къ Евагрію не имѣетъ ничего общаго съ приемами Григорія Нисскаго: онъ не ограничивается, какъ видно изъ трактатовъ, одними сравненіями. Наконецъ, какъ ни спорны по своей силѣ разъясненія Григорія Нисскаго (кромѣ указанія на „причину“ и „бытіе отъ причины“, какъ различіе въ образѣ бытія ипостасей), однако, они свидѣтельствуютъ о болѣе значительномъ развитіи и зрѣлости богословской мысли по сравненію съ тѣмъ уровнемъ, на какомъ стоитъ авторъ посланія къ Евагрію.

Такимъ образомъ, посланіе къ Евагрію не можетъ быть произведеніемъ и Григорія Нисскаго. Усвоить его св. Василию Великому, кромѣ рукописей, не было и попытокъ; поэтому и мы не считаемъ необходимымъ останавливаться на доказательствахъ, что оно не принадлежитъ и кесарійскому святителю, а перейдемъ прямо къ рѣшенію вопроса, есть ли

¹⁾ Догматическая система св. Григорія Нисскаго, стр. 308. Проф. прот. Н. Виноградовъ нашелъ возможнымъ, одновременно съ проф. В. Несмѣловымъ, использовать посланіе для раскрытія догматической системы св. Григорія Богослова (Догматич. ученіе св. Григорія Богослова. Казань. 1887, стр. 228—229, прим. 3).

вообще основанія отнести его ко времени послѣ возникновенія аріанскихъ споровъ. Въ этомъ отношеніи прежде всего необходимо обратить вниманіе на самую постановку вопроса: естество (или сущность) Отца, Сына и Св. Духа просто или сложно; если оно просто, то какъ можетъ допускать счисленіе, потому что простое однородно и несчислимаемо; а что подпадаетъ числамъ, то по необходимости разсѣкается, хотя бы фактически его и не подвергали счисленію, разсѣкаемое же страдательно, ибо разсѣченіе есть страданіе; отсюда выводъ: если естество совершеннѣйшаго просто, то не можетъ быть назначенія именъ; а если назначеніе именъ истинно, и если въ дѣйствительности существуетъ то, что обозначается именами, то исчезаетъ однородность и простота. И дальше авторъ посланія говоритъ, что злоупотребившіе тройственностью именъ составили шаткія и совершенно нелѣпыя ученія, полагая, что вмѣстѣ съ произнесеніемъ именъ и сущность терпитъ страданіе раздѣленія. Это—самая первоначальная постановка вопроса о взаимоотношеніи между простотою и единствомъ Божественнаго существа и Троичностью: Троичность, по взгляду противниковъ, ведетъ къ раздѣленію и соединенному съ этимъ страданію. Никакихъ дальнѣйшихъ выводовъ относительно Лицъ Св. Троицы не дѣлается и, очевидно, требуется для сохраненія простоты, однородности и безстрастности Божества совершенно отказаться отъ нареченія именъ и исповѣданія Св. Троицы: „неужели,—спрашиваетъ авторъ посланія,—ради однородности намъ необходимо избѣгать исповѣданія Отца и Сына и Святого Духа? Да не будетъ,—отвѣчаетъ онъ, ибо назначеніе именъ не повредитъ нераздѣльному единству Совершеннѣйшаго“. Можно ли указать въ IV вѣкѣ мѣсто для такой постановки вопроса о единствѣ и Троичности? Григорію Нисскому представлялось, что образованный человѣкъ его времени, при разсужденіи объ отношеніи между единствомъ и Троичностью, потребуетъ или отвергнуть истинное Божество Сына и Духа, или же утверждать, что Боговъ три ¹⁾.

1) Къ Авлавію о томъ, что не три Бога: Migne, PGr., t. 45, col. 116-117; русск. перев., ч. 4, стр. 112 и 113—114.

Въ связи съ этою первоначальностью въ постановкѣ вопроса находится и то достойное вниманіе явленіе, что въ посланіи естеству или сущности противопоставляются не ипостаси, а имена, и терминъ ипостась вовсе не встрѣчается въ посланіи, что опять таки недопустимо для IV вѣка. Способъ доказательства въ посланіи также имѣетъ такія особенности, которыя говорятъ о происхожденіи этого произведенія раньше IV вѣка. Авторъ посланія устанавливаетъ, что предметы умопостигаемые, хотя носятъ и множество именъ, однако чужды всякаго наименованія, потому что для предметовъ мысленныхъ и безплотныхъ нѣтъ собственнаго имени: они не поддаются подъ наши взоры и не могутъ быть постигнуты нашими чувствами. Въ примѣрѣ онъ приводитъ $\psi\chi\eta$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$: душа называется именемъ женскаго рода, однако по сущности она ни мужескаго, ни женскаго рода; раждаемое отъ нея слово имѣетъ имя мужескаго рода, однако и оно чуждо мужской и женской тѣлесности. Если же самое низшее изъ умопостигаемаго не обладаетъ собственнымъ именемъ, то тѣмъ болѣе не могутъ имѣть собственныхъ именъ первые умопостигаемые предметы, или стоящіе выше всего умопостигаемаго. Конечно, употребленіе именъ полезно, потому что оно приводитъ къ мысли объ умопостигаемомъ, но отсюда нельзя дѣлать выводовъ, недостойныхъ Божественнаго. Разумѣющимъ истину надлежитъ знать, что „Божественная и нераздѣльная сущность Совершеннѣйшаго недѣлима и однородна, но для пользы нашего спасенія и раздѣляется, повидимому, наименованіями, и подвергается необходимости дѣленія“. Въ IV вѣкѣ, когда православнымъ угрожала постоянная опасность обвиненія въ савелліанствѣ, такія выраженія, употребленныя безъ всякихъ ограниченій и поясненій, совершенно немыслимы. Наконецъ, и самое оригинальное выраженіе посланія: „Спаситель нашъ и Святый Духъ, два луча—близнеца Отца“ ($\eta\ \delta\acute{\iota}\delta\omicron\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma\ \acute{\alpha}\chi\tau\acute{\iota}\varsigma$) не могли быть употреблены послѣ того, какъ православнымъ поставлено было обвиненіе въ признаніи двухъ Сыновъ Отца, двухъ братьевъ—Сына и Св. Духа¹⁾. Это вы-

¹⁾ См. напр., у св. Аванасія Александрійскаго, Къ Серапіону I,

раженіе, очевидно, того же порядка, какъ и наименованіе Сына и Св. Духа у св. Иринея Ліонскаго двумя руками Отца²⁾).

Въ виду всего этого совершенно справедливо утвержденіе³⁾, что посланіе ничѣмъ не указываетъ на аріанскую борьбу. А если не можетъ быть доказано происхожденіе его въ IV вѣкѣ, то падаетъ существеннѣйшая часть возраженій противъ свидѣтельства сирійскихъ рукописей, что авторомъ его былъ св. Григорій Чудотворецъ.

Несравненно труднѣе, чѣмъ доказать невозможность происхожденія посланія въ IV вѣкѣ, обосновать и наглядно показать, что оно дѣйствительно написано св. Григоріемъ Чудотворцемъ, если отрѣшиться отъ свидѣтельства сирійскихъ рукописей. Это, впрочемъ, совершенно неудивительно, такъ какъ, во-первыхъ, мы несомнѣнно не располагаемъ всею полнотою данныхъ для сужденія о богословскихъ воззрѣніяхъ св. Григорія Чудотворца и способѣ ихъ выраженія; во-вторыхъ, и вообще весьма затруднительно безъ руководства, хотя бы незначительнаго, внѣшнихъ свидѣтельствъ убѣдительно и наглядно доказать принадлежность того или иного произведенія опредѣленному писателю. Въ данномъ же случаѣ, при наличности рукописнаго преданія относительно принадлежности посланія св. Григорію Чудотворцу и при доказанной невозможности приписать его двумъ знаменитымъ Григоріямъ IV вѣка—Григорію Богослову и Григорію Нисскому, намъ достаточно ограничиться констатированіемъ того, что посланіе по раскрытымъ въ немъ богословскимъ воззрѣніямъ и по своему общему характеру не

§ 15: Migne, PGr., t. 26, col. 568 ; русск. перев., ч. 3, стр. 24; и у св. Григорія Богослова, слово 31: Migne, PGr., t. 36, col. 140; русск. перев., т. 3, стр. 108.

²⁾ „Обличеніе и опроверженіе“, IV, предисл. 4: Migne, PGr. t. 7, col. 975; IV, 20. 1: Migne, PGr., t. 7, col. 1031; V, 6. 1: Migne, PGr., t. 7, col. 1137.

³⁾ Nath. Bonwetsch въ Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, 3 Aufl. v. Alb. Hauck, B. VII, S. 158; Ad. Harnack, Die Chronologie d. altchristl. Litteratur, B. II, S. 101.

противорѣчить извѣстнымъ намъ свѣдѣніямъ о богословско-литературной дѣятельности св. Григорія Чудотворца.

Прежде всего необходимо обратить вниманіе на философскій способъ разсмотрѣнія поставленнаго на разрѣшеніе вопроса: авторъ посланія даже нѣсколько пренебрежительно относится къ вѣрѣ, которая не требуетъ доказательствъ, но стремится, вавѣсивъ результаты точнаго изслѣдованія и, сдѣлавши правильные выводы, ясно представить достовѣрность ученія; и всѣ дальнѣйшія разсужденія его направлены къ тому, чтобы выяснитъ для разума отношеніе между совершенною простотою и недѣлимостію сущности Божіей и исповѣданіемъ Отца и Сына и Св. Духа. Употребленныя при этомъ сравненія, хотя и не были исключительнымъ достояніемъ школы Оригена, однако были совершенно обычными и въ ней. Такъ, Оригенъ сравниваетъ отношеніе Сына къ Отцу съ отношеніемъ луча и свѣта ¹⁾; онъ употребляетъ также образъ потока: Сынъ—потокъ, а Отецъ—источникъ ²⁾. Св. Діонисій Александрійскій пишетъ: „какъ сіяніе вѣчнаго свѣта, конечно, и Самъ Онъ вѣченъ. Если всегда существуетъ свѣтъ, то, очевидно, всегда существуетъ и сіяніе. О существованіи самого свѣта мы заключаемъ потому, что существуетъ сіяніе, и свѣтъ не можетъ быть не свѣтящимъ. Возвратимся опять къ подобіямъ. Если есть солнце, то есть и лучъ, есть и день... Богъ же есть вѣчный свѣтъ, не начинался и никогда не прекратится; слѣдовательно, предъ Нимъ и съ Нимъ находится и вѣчное сіяніе, безначальное, всегда рождающееся и проявляющее Его“ ³⁾. Еще важнѣе слѣдующее мѣсто, направленное противъ обвиненій св. Діонисія въ томъ, будто онъ не признавалъ, что Христосъ единосущенъ Богу: „я знаю и помню,—пишетъ св. Діонисій,—что представлялъ многія подобія вещей сродныхъ; говорилъ я, что... и рѣка, текущая изъ источника, получа-

¹⁾ Homil. in Jerem. IV, 4: Migne, PGr., t. 13, col. 356-357; О началахъ, IV, 28: Migne, PGr., t. 11, col. 403, русск. перев., ч. 1, стр. 370.

²⁾ In. Joan. t. VI, 29: Migne, PGr., t. 14, col. 284.

³⁾ Фрагментъ изъ „Обличенія и оправданія“: Ch. L. Feltoe, p. 186-187; русск. перев., стр. 31—32.

еть иной видъ и иное имя, потому что ни источникъ не называется рѣкою, ни рѣка источникомъ, существуетъ же и тотъ и другая, и источникъ есть какъ бы отецъ, а рѣка—вода изъ источника“¹⁾. Еще новый образъ: „Сказано прежде, что Богъ есть источникъ воѣхъ благъ; рѣкою же, изъ него изливающеюся, именуется Сынъ, потому что слово есть изліяніе ума и, говоря по человѣчески, источается изъ сердца устами. Оно становится отличнымъ отъ слова въ сердцѣ, становится мыслию, исторгающеюся при помощи языка. Одно, пославъ отъ себя другое, остается такимъ же, какимъ было, а другое, посланное, излетаетъ и носится всюду. И такимъ образомъ каждое изъ нихъ и одно въ другомъ пребываетъ и одно отлично отъ другого, и оба составляютъ одно и остаются двумя. Такъ и Отецъ и Сынъ, по сказанному, суть едино, и Одинъ въ другомъ пребываютъ“²⁾. „Умъ нашъ изрыгаетъ изъ себя слово... И каждое изъ нихъ отлично одно отъ другого и занимаетъ особое и отдѣльное другъ отъ друга мѣсто. Одинъ пребываетъ и движется въ сердцѣ, а другое—на языкѣ и на устахъ, однако они не раздѣлены и ни на одно мгновеніе не лишены другъ друга. Ни умъ не бываетъ безъ слова, ни слово безъ ума, но умъ творитъ слово, проявляясь въ немъ, и слово обнаруживаетъ умъ, въ немъ получивъ бытіе. Умъ переходитъ въ слово, а слово переноситъ умъ на слушателей. Такимъ образомъ, при посредствѣ слова умъ сообщается душамъ слушателей, входя въ нихъ вмѣстѣ со словомъ. Умъ, будучи самъ отъ себя, есть какъ бы отецъ слова, а слово какъ бы сынъ ума. Прежде ума оно невозможно, но и не откуда либо совнѣ произошло оно, а существуетъ вмѣстѣ съ умомъ и возникло отъ него самого. Такъ и Отецъ, величайшій и всеобщій Умъ, имѣетъ первымъ Сына—Слово, Своего, истолкователя и вѣстника“³⁾.

¹⁾ Фрагментъ изъ „Обличенія и оправданія“: Ch. L. Feltoe, p. 189—190; русск. перев., стр. 33.

²⁾ Фрагментъ изъ „Обличенія и оправданія“: Ch. L. Feltoe, p. 190—191; русск. перев., стр. 34.

³⁾ Фрагментъ изъ „Обличенія и оправданія“: Ch. L. Feltoe, p. 196—197; русск. перев., стр. 37.

Такимъ образомъ, собственно всѣ сравненія, какія употреблены въ посланіи къ Евагрію, мы находимъ у ученика Оригена Діонисія Александрійскаго, хотя и въ нѣсколько иномъ раскрытіи, но въ примѣненіи къ тайнѣ отношенія Божественныхъ Лицъ. Особенностью посланія къ Евагрію является распространеніе этихъ образовъ и на Св. Духа; но о возможности этого для св. Григорія Чудотворца мы уже говорили въ главѣ о символѣ. Здѣсь же необходимо отмѣтить еще и то, что и у Діонисія Александрійскаго оказывается излюбленнымъ способъ доказательства посредствомъ подобій. Очевидно, этотъ методъ усвоенъ изъ примѣра Оригена, любившаго прибѣгать къ подобнымъ сравненіямъ.

Если мы обратимся къ существу богословскихъ воззрѣній, раскрытыхъ въ посланіи, то здѣсь необходимо отмѣтить, что авторъ посланія особенно настаиваетъ на нераздѣльности Божественныхъ Лицъ, что правильно указано въ сирійскомъ надписаніи: „о единосущіи“, и свою мысль выражаетъ даже въ такой формѣ: „божественная и нераздѣльная сущность Совершеннѣйшаго недѣлима и однородна; но для пользы нашего душевнаго спасенія и раздѣляется, повидимому, наименованіями, и подвергается необходимости дѣленія“. Это мѣсто вызываетъ въ памяти сообщеніе св. Василія Великаго, что современные ему неокесарійскіе савелліане, въ подтвержденіе своего ученія, ссылались на сочиненіе св. Григорія Чудотворца: „Разговоръ съ Эліаномъ“. Св. Василій доказалъ, что ссылка эта по существу воззрѣній св. Григорія была неправильна; но несомнѣнно, что способъ выраженія давалъ видимое основаніе для такого рода злоупотребленія именемъ авторитетнаго для неокесарійцевъ учителя. Нельзя отрицать, что и посланіе къ Евагрію могло быть истолковано въ такомъ же смыслѣ, и Тильмонъ, оцѣнивая способъ доказательствъ въ посланіи, имѣлъ нѣкоторое основаніе сказать, что довольно трудно судить, говоритъ ли здѣсь каѳоликъ или савелліанинъ ¹⁾.

¹⁾ *M. L. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 2 Ed. T. 9, p. 710.

Наконецъ, выраженія въ посланіи: „Богъ всяческихъ благъ, Властитель истины и Отецъ Спасителя, первая Вина жизни, Древо безсмертія, Источникъ присносущной жизни“, и наименованіе второго Лица Св. Троицы „Спасителемъ“ напоминаютъ §§ 31-39 благодарственной рѣчи св. Григорія Оригену; указаніе на страданія для Божества, сопровождающія разсѣченіе наименованіями, напоминаетъ трактатъ „Къ Θεοπομπῷ“.

По всѣмъ изложеннымъ соображеніямъ, мы приходимъ къ тому заключенію, что свидѣтельство сирійскихъ рукописей содержитъ въ себѣ подлинное древнее преданіе о происхожденіи посланія къ Евагрію, и что дѣйствительнымъ авторомъ его былъ св. Григорій Чудотворецъ.

Кто былъ Евагрій, къ которому было направлено посланіе, мы не знаемъ. Несомнѣнно, что онъ былъ христіанинъ, такъ какъ св. Григорій называетъ его наравнѣ съ собою разумѣющимъ истину и могущимъ изъ немногаго, сказаннаго имъ въ посланіи, познать весьма многое. Онъ самъ не раздѣлялъ тѣхъ „нелѣпныхъ ученій“, которыя выведены были нѣкоторыми изъ вѣры въ Троичность, но, видимо, самъ онъ былъ смущенъ этими недсумѣнными вопросами и не могъ убѣдительно разъяснить ихъ, почему и обратился за разрѣшеніемъ ихъ къ св. Григорію. Нѣтъ возможности точно установить, на какой почвѣ возникли указанная въ посланіи нелѣпныя ученія, послужившія поводомъ для постановки принципиальнаго вопроса. Но возможность ихъ въ это время безспорна, такъ какъ вопросъ о согласованіи ученія о Богѣ, какъ абсолютно простомъ, съ догматомъ о Св. Троицѣ былъ совершенно естественнымъ для III вѣка, когда получила развитіе неоплатоническая философія, — къ этому же времени, какъ извѣстно, относится и широкое распространеніе монархіанскихъ воззрѣній, являющихся попыткой примирить ученіе о единствѣ и троичности въ Богѣ. Почву, на которой возникали поставленныя Евагрію возраженія и параллель къ данному св. Григоріемъ разъясненію объ именахъ отчасти представляетъ возраженіе Цельса и отвѣтъ на него Оригена. Цельсъ утверждалъ, что Богъ не можетъ имѣть имени (οὐκ ὀνομαστός).

Оригенъ возражаетъ, что это справедливо въ томъ смыслѣ, что никакое имя не можетъ выразить точной природы божественныхъ свойствъ подобно тому, какъ никакое слово не можетъ выразить разницы между сладостью финика и винной ягоды. Какимъ именемъ можно различить и обозначить собственное качество каждой вещи? Поэтому нисколько не удивительно, что и Богъ не могъ и не можетъ быть наименованъ. Если же подъ наименованіемъ понимать обозначеніе словами чего либо о Немъ для того, что возможно по свойству человѣческой природы, то не будетъ неразумнымъ сказать, что Онъ можетъ имѣть имя. „Но такимъ образомъ,—заключаетъ Оригенъ,—мы раскрываемъ и то положеніе, что не претерпѣло никакого страданія то, что постигается посредствомъ имени; истинно же и то, что Богъ чуждъ всякаго страданія“ ¹⁾.

Кромѣ того, богословская атмосфера, въ которой легко могъ возникнуть вопросъ, поставленный Евагріемъ, довольно опредѣленно выясняется изъ переписки Діонисія Римскаго съ Діонисіемъ Александрійскимъ. Первый пишетъ: „по порядку же справедливо будетъ сказать и противъ разоряющихъ и раздѣляющихъ и разсѣкающихъ достоуважаемую проповѣдь Церкви Божіей—Единоначаліе на какія то три силы и отдѣльныя ипостаси и три Божества. Ибо дошло до мого свѣдѣнія, что нѣкоторые изъ оглашающихъ и поучающихъ у васъ слову Божію распространяютъ это мудрованіе, и въ этомъ, такъ сказать, совершенно противоположны мнѣнію Савеллія“ ²⁾. Св. Діонисій Александрійскій въ „Обличеніи и оправданіи“ представляетъ другую сторону современнаго ему положенія вопроса: „если Троичностью ипостасей (ἐἰ τῶν τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις), какъ говорятъ они (т. е. савелліане), ипостаси раздѣляются, то (все же) ипостасей три, хотя бы

¹⁾ Contra Celsum, VI, 65; Die griechischen christlichen Schriftsteller, Origenes, B. II, S. 135--136.

²⁾ Огрывокъ сохранился у св. Аеанасія, „Объ опредѣленіяхъ Никейскаго собора“, § 26; Migne, PCr. t. 25, col. 769; русск. перев., ч. 1, стр. 434.

они и не хотѣли этого, или пусть они совершенно уничтожатъ Божественную Троицу“ ¹⁾).

Намъ остается отвѣтить на вопросъ, почему посланіе, авторомъ котораго былъ св. Григорій Чудотворецъ, оказалось усвоеннымъ Василию Великому, Григорію Богослову и Григорію Нисскому. Что это произошло не вслѣдствіе смѣшенія именъ, объ этомъ говоритъ то обстоятельство, что въ рукописяхъ вмѣстѣ съ двумя Григоріями называется и св. Василий. Но необходимо обратить вниманіе, что всѣ три писателя, именами которыхъ надписывается посланіе, принадлежатъ къ одной тѣсной группѣ каппадокійскихъ богослововъ, территориально и духовно близкихъ къ Григорію Чудотворцу. Естественнo допустить, что всѣ они имѣли списки посланія, написаннаго почитаемымъ ими неокесарійскимъ святителемъ; отсюда понятно, что въ разныхъ кодексахъ оно и усвоено было каждому изъ нихъ; понятно также и то, что вмѣстѣ съ этимъ, рядомъ съ именами великихъ богослововъ, не могло удержаться въ написаніи имя менѣе знаменитаго св. Григорія Чудотворца, и только въ сирійской церкви сохранилось первоначальное преданіе объ истинномъ авторѣ посланія, опирающееся на надписаніе греческаго оригинала, не прошедшаго чрезъ Каппадокію, съ котораго и сдѣланъ былъ сирійскій переводъ.

¹⁾ *Ch. L. Feltoe*, p. 196; русск. перев., стр. 38.

Къ Татіану краткое слово о душѣ.

„Къ Татіану краткое слово о душѣ“ (Λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς πρὸς Τατιανόν) представляет небольшой трактатъ, заключающій въ себѣ очень сжатое, конспективное изложенеіе существенныхъ пунктовъ ученія о душѣ. Въ введеніи авторъ, обращаясь къ „достопочтенному“ Татіану, напоминаетъ, что послѣдній просилъ его написать разсужденіе о душѣ съ убѣдительными доказательствами по отдѣльнымъ вопросамъ, не пользуясь при этомъ Св. Писаніемъ, такъ какъ Татіанъ ищетъ этого не для себя лично,—самъ онъ наученъ твердо держаться Писанія и преданій, и его убѣжденій не могутъ поколебать извороты человѣческихъ доводовъ,—но онъ хочетъ опровергнуть мнѣнія иначе мыслящихъ, которые не выносятъ того, чтобы ихъ убѣждали Писаніемъ. Авторъ рѣшилъ исполнить эту просьбу, хотя и сознается, что неопытенъ въ построеніи такого рода разсужденій; но его ободряетъ благоволеніе къ нему Татіана и увѣренность, что послѣдній своею любовью покроетъ недостатки его труда. Для своего трактата онъ намѣренъ воспользоваться тѣмъ планомъ и послѣдовательностью мыслей, какими пользовались опытные въ этомъ, и отвѣтитъ на слѣдующіе вопросы, которые затѣмъ предпосланы отдѣльнымъ частямъ въ качествѣ заглавія: 1) какою познавательною способностью постигается душа, 2) чѣмъ доказывается ея существованіе, 3) сущность ли душа или свойство, 4) тѣло ли она или безтѣлесна, 5) проста или сложна, 6) смертна или бессмертна, 7) разумна или неразумна. Эти вопросы,—говоритъ

авторъ,—обычно изслѣдуются въ разсужденіяхъ о душѣ. Въ качествѣ доказательствъ онъ, по его собственнымъ словамъ, воспользуется тѣми обычными мыслями, какими удостоверяются предметы, осязаемые руками, а для краткости возьметъ только тѣ доказательства, которыя действительно необходимы и которыя, будучи ясными и удобопріемлемыми, могутъ дать необходимый матеріалъ для возраженія противникамъ.

Все разсужденіе, соотвѣтственно поставленнымъ вопросамъ, распадается на семь параграфовъ. 1. Отвѣчая на первый вопросъ, авторъ говоритъ, что все существующее или воспринимается чувствами, или постигается мышленіемъ. То, что подлежитъ чувству, вмѣстѣ съ прикосновеніемъ къ нему создаетъ въ насъ и образъ подлежащаго предмета, такъ что доказательство его существованія заключается въ самомъ чувствѣ. Постигаемое же мышленіемъ познается не само въ себѣ, а въ его дѣйствіяхъ. Душа непознаваема сама въ себѣ и должна познаваться по ея дѣйствіямъ. Авторъ самъ не дѣлаетъ естественнаго вывода, что душа постигается мышленіемъ. 2. Вопросъ, существуетъ ли душа, авторъ разрѣшаетъ посредствомъ такого умозаключенія: наше тѣло можетъ приводиться въ движеніе извнѣ или изнутри. Что оно приводится въ движеніе не извнѣ, ясно изъ того, что оно движется и тогда, когда его не толкаютъ и не влекутъ. Съ другой стороны, когда оно приводится въ движеніе изнутри, то оно движется не въ силу естественной необходимости, какъ огонь,—послѣдній не перестаетъ двигаться, пока онъ есть огонь; а тѣло, сдѣлавшись мертвымъ, не движется, хотя и остается тѣломъ,—ясно, что оно приводится въ движеніе душой. Если же доказано, что душа подаетъ жизнь тѣлу, то она должна существовать, будучи познаваемою изъ своихъ дѣйствій. 3. Что душа—сущность, это доказывается прежде всего тѣмъ, что къ ней приложимо слѣдующее опредѣленіе сущности: сущность есть то, что, будучи тождественнымъ и численно единымъ, способно попеременно воспринимать противное. Въ душѣ же дѣйствительно наблюдается справедливость и неправда, мужество и тру-

сость, умѣренность и распущенность, хотя они и противоположны. Такимъ образомъ, если свойство сущности быть способной воспринимать противоположное, и если доказано, что душа допускаетъ такое опредѣленіе, то, слѣдовательно, она—сущность. Затѣмъ, такъ какъ тѣло—сущность, то необходимо, чтобы и душа также была сущностью, потому что невозможно, чтобы оживотворяемое было сущностью, а оживотворяющее было не сущностью. 4. Безтѣлесность души доказывается прежде всего посредствомъ рѣшенія вопроса: какъ душа существуетъ въ тѣлѣ? Если она расположена возлѣ тѣла, какъ камешекъ возлѣ камешка, то душа будетъ тѣломъ, но тѣло не было бы одушевлено всецѣло, потому что душа лежала бы только возлѣ нѣкоторой части его. Если же она смѣшана или слита, то душа была бы многочастной, а не простой, и лишилась бы свойственнаго душѣ понятія. Многочастное можетъ быть раздѣлено и разрушено; а то, что можетъ быть разрушено, сложно; сложное же имѣетъ троякое измѣреніе; а что имѣетъ измѣренія, то тѣло; тѣло же, будучи приложено къ тѣлу, увеличиваетъ объемъ; но душа, находясь въ тѣлѣ, не увеличиваетъ объема, а только оживотворяетъ,—слѣдовательно, душа не тѣло, а безтѣлесна. Во-вторыхъ, если душа тѣло, то она приводится въ движеніе или извнѣ, или изнутри, но она не приводится въ движеніе извнѣ. такъ какъ ея не толкаютъ и не влекутъ, подобно неодушевленнымъ, и не движется изнутри, подобно одушевленнымъ, ибо нелѣпо говорить о душѣ души,—слѣдовательно душа не тѣло, а безтѣлесна. Въ третьихъ, если душа—тѣло, то она имѣетъ качества, доступныя чувствамъ, и питается; но душа, если и питается, то не тѣлесно, а безтѣлесно—словомъ; она не имѣетъ и качествъ, воспринимаемыхъ чувствами, такъ какъ справедливости, мужества и под. нельзя видѣть, а это—качества души,—слѣдовательно, душа не тѣло, а безтѣлесна. Въ четвертыхъ, такъ какъ всѣ тѣлесныя сущности раздѣляются на тѣлесныя и безтѣлесныя, то утверждающіе, что душа—тѣло, пусть скажутъ, называть ли ее одушевленнымъ или не одушевленнымъ тѣломъ. Въ пятыхъ, всякое тѣло имѣетъ окраску,

количество и форму, а въ душѣ ничего подобнаго не наблюдается,—слѣдовательно, душа не тѣло. 5. Что душа проста, доказывается на основаніи того, чѣмъ доказано, что она безтѣлесна: если она—не тѣло, всякое же тѣло сложно, а что сложно, то составляется изъ частей,—то, слѣдовательно, она не будетъ и многочастной; будучи безтѣлесной, она проста, потому именно, что несложна и не состоитъ изъ частей. 6. Простое должно быть и безсмертнымъ. Душа, будучи простою и не составленною изъ различныхъ частей, несложною и неразрушимою, по этой причинѣ должна быть нетлѣнною и безсмертною. Далѣе, все, что получаетъ движеніе отъ другого и имѣетъ жизненную силу не отъ себя самого, то остается въ такомъ состояніи только до тѣхъ поръ, пока поддерживается дѣйствующею въ немъ силой, и перестаетъ, когда дѣйствующее прекращаетъ свою дѣятельность. Душа же, будучи самодвижущеюся, никогда не перестаетъ существовать: самодвижущееся всегда должно быть въ движеніи; а то, что всегда движется, не можетъ прекращаться; то же, что не прекращается, не имѣетъ конца, не имѣющее конца не разруσιμο, не разруσιμο безсмертно. Слѣдовательно, если душа самодвижущаяся, какъ доказано, то на основаніи изложеннаго силлогизма она неразрушима и безсмертна. Наконецъ, все, что не повреждается собственнымъ зломъ, неразруσιμο. Зло души—трусость, распущенность, зависть и под.; но все это не отнимаетъ у души силы жить и двигаться,—слѣдовательно, она неразрушима и безсмертна. 7. Что душа разумна, это можно доказать на основаніи многихъ данныхъ и прежде всего на основаніи того, что она избрѣла полезныя для жизни искусства, которыя появились не случайно. Искусство содѣйствуетъ тому, что полезно, полезное похвально, похвальное должно быть совершено разумомъ, а искусство—изобрѣтеніе души,—слѣдовательно, душа разумна. Затѣмъ, что душа разумна, доказывается и тѣмъ, что наши чувства недостаточны для познанія вещей. Для знанія существующаго мы не довольствуемся однимъ прикосновеніемъ чувства; а когда не желаемъ останавливаться на этомъ, то чувство безъ помощи разума

оказывается безсильнымъ различить то, что одинаково по формѣ, подобно по цвѣту и различно по природѣ. Если чувства безъ содѣйствія разума даютъ ложное представленіе о существующемъ, то существуетъ ли другая сила, лучшая по сравненію съ чувствомъ, которая могла бы достигнуть этого? Если бы существующее не могло быть постигнуто, то у насъ не было бы возможности познавать вещи иначе, чѣмъ какъ они представляются существующими въ дѣйствительности. Но что вещи могутъ быть постигнуты нами, это ясно изъ того, что мы употребляемъ ихъ въ свою пользу соотвѣтственно съ свойствами каждой. Такимъ образомъ, если вещи могутъ быть постигнуты нами, а одни чувства даютъ о нихъ ложныя представленія, то вавѣшиваніе и познаніе всего, какъ оно въ дѣйствительности существуетъ, принадлежитъ уму, а умъ есть разумная часть души,—слѣдовательно, душа разумна. Кромѣ того, мы ничего не дѣлаемъ, чего предварительно не начертаемъ сами себѣ, а это—достоинство души: она предварительно въ самой себѣ живописуетъ вещь и затѣмъ обнаруживаетъ ее въ дѣлѣ. Достоинство же души заключается въ томъ, чтобы дѣлать все согласно съ разумомъ, такъ какъ этимъ она отличается отъ чувствъ. Слѣдовательно, доказано, что душа разумна.

Первый издатель трактата „О душѣ“, Гер. Фоссій ¹⁾ не высказалъ никакого сомнѣнія въ его подлинности и свои замѣчанія о немъ начинается такими словами: „конечно, это разсужденіе нашего автора о душѣ кратко, но оно весьма научно, красиво и изящно и во всѣхъ своихъ частяхъ совершеннѣйшее“ ²⁾. Подлинность произведенія признавали, далѣе, Беллярминъ ³⁾ и Фабрицій ⁴⁾. Послѣдній высказалъ предположеніе, что Татіанъ, можетъ быть, былъ братъ той Татіаны, о которой Оригенъ упоминаетъ въ своемъ произведеніи „О молитвѣ“. Но Галландій опустилъ его въ

¹⁾ Sancti Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia. p. 135-148.

²⁾ p. 145.

³⁾ De script. eccles. p. 57.

⁴⁾ Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca, VII, 257.

своемъ изданіи, какъ неподлинный, опираясь на „образованнѣйшихъ мужей“, такъ какъ по стилю оно слишкомъ отличается отъ произведеніи Григорія (ab eius stylo nimis aliena) и принадлежитъ гораздо позднѣйшему времени ¹⁾. Въ виду того, что трактатъ „О душѣ“ составленъ по началамъ аристотелевской философіи, высказано было даже предположеніе, что трактатъ является продуктомъ средневѣковой схоластики ²⁾. Между тѣмъ въ 1858 г. де-Лагарде опубликовалъ маленькій сирійскій фрагментъ въ три строки съ надписью: „Св. Григорія Чудотворца изъ трактата; къ Гаіану“: „итакъ, поелику душа проста и не составлена изъ различныхъ частей, то она не сложна и не можетъ разрушиться“ ³⁾. Цитованная фраза находится въ трактатѣ „О душѣ“, гл. VI ⁴⁾. Два манускрипта, изъ которыхъ извлеченъ этотъ фрагментъ ⁵⁾, датируются VIII вѣкомъ. Такимъ образомъ, этимъ рѣшительно опровергалось мнѣніе объ очень позднемъ происхожденіи произведенія. Въ 1894 г. *Agnes Smith Lewis* опубликовала ⁶⁾ открытый ею въ сирійскомъ манускриптѣ VII вѣка, принадлежащемъ библіотекѣ монастыря св. Екатерины на Синаѣ, переводъ „Трактата, составленнаго философами о душѣ“. *В. Руссель* въ 1896 г. перевелъ его на нѣмецкій языкъ ⁷⁾. Оказалось, что вновь найденный трактатъ философовъ о душѣ представляетъ собою переводъ извѣстнаго уже на греческомъ языкѣ трактата о душѣ, приписываемаго

¹⁾ Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum. T. III. Venetiis 1788, p. XXVIII.

²⁾ Möhler, Patrologie I, 1840, p. S. 653.

³⁾ Analecta Syriaca, p. 31 (сирійскій текстъ); тотъ же фрагментъ, напечатанъ *Martin'*омъ у *Pitra*, Analecta sacra, IV, p. 133 (сирійскій текстъ) и 386 (латинскій переводъ).

⁴⁾ Migne, PG., t. 10, col. 1144, 68; русск. перев., стр. 109.

⁵⁾ Въ Британскомъ Музеѣ въ Лондонѣ: syr. DCCCLVII (add. 12155), fol. 80 a и syr. DCCCLVIII (add. 14532), fol 77 b.

⁶⁾ Въ Catalogue of the syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai, London 1894, (Studia synaitica) I, p. 19—26.

⁷⁾ Въ „Rheinisches Museum für Philologie“, N. F. B. XIX, (1896), H. 1, S. 4—9.

св. Григорію Чудотворцу. Сирійская рукопись не давала имени св. Григорія.

Въ томъ же 1896 г. І. Дрэеке, независимо отъ опубликованія В. Рисселемъ перевода сирійскаго трактата, напечаталъ небольшую замѣтку ¹⁾, въ которой доказывалъ, что трактатъ „къ Татіану краткое слово о душѣ“ принадлежитъ Григорію Чудотворцу, какъ это утверждалъ еще въ 1880 г. В. Риссель ²⁾. І. Дрэеке обратилъ вниманіе на то, что преданіе относительно принадлежности трактата св. Григорію Чудотворцу не такъ безнадежно, какъ это казалось раньше, что еще никто, насколько ему извѣстно, не обращалъ вниманія на то, что въ произведеніи Николая Мееонскаго (ок. пол. XII вѣка) Ἀνάπτυξις τῆς θεολογίας στοιχειώσεως Πρόκλου, при опроверженіи 190 гл. неоплатоника Прокла, въ отдѣлѣ, гдѣ рѣчь идетъ о сущности души, находится ссылка на рассматриваемый трактатъ, при чемъ авторомъ его называется „великій Григорій Чудотворецъ“. „Поелику разумная душа отлична отъ тѣла и совершенно безтѣлесна, то по этому самому она по справедливости должна быть названа недѣлимой и простой, какъ и великій Григорій Чудотворецъ посредствомъ умозаключеній доказываетъ относительно нея, выводя несложность изъ безтѣлесности, а изъ несложности недѣлимость и простоту“. Въ ссылкѣ на Григорія Чудотворца разумѣется 5 гл. трактата „О душѣ“, гдѣ сказано ³⁾: „что душа проста, обнаруживается изъ того, на основаніи чего преимущественно доказано, что она безтѣлесна. Ибо если она не тѣло,—всякое же тѣло сложно, а что сложно, то составляется изъ частей,—слѣдовательно, она не будетъ и многочастной. Будучи безтѣлесной, она проста, потому именно, что она не сложна и не состоитъ изъ частей“.

Это свидѣтельство Николая Мееонскаго и само по себѣ представляетъ цѣнное подтвержденіе рукописнаго преданія,

¹⁾ „Zu Gregorios Thanmaturgos“ въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, 1896. 1, S. 166-169.

²⁾ Въ изслѣдованіи Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften, S. 35.

³⁾ Migne, PG. t. 10, col. 1141; русск. перев., стр. 108.

но, по мнѣнію І. Дрэзеке, оно имѣеть особенно важное значеніе потому, что все произведеніе Николая Меѳонскаго, въ которомъ находится приведенная цитата, хотя и напечатано подъ именемъ этого писателя, на самомъ дѣлѣ является произведеніемъ 'Αντὶρρήσεις εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια Прокопія газскаго (480—513 г.), которое Николай Меѳонскій буквально переписалъ и, снабдивъ незначительными прибавками, выдалъ за свое произведеніе. Такимъ образомъ, цитата изъ трактата о душѣ принадлежитъ Прокопію и, слѣдовательно, относится къ VI вѣку,—въ такомъ случаѣ это свидѣтельство должно разрушить прежнія сомнѣнія относительно подлинности „Краткаго слова о душѣ“ ¹⁾. Въстѣ съ тѣмъ І. Дрэзеке находить возможнымъ утверждать, что адресатъ трактата былъ не Татіанъ, а Гаіанъ, какъ онъ названъ въ сирійскомъ надписаніи отрывка, опубликованнаго де-Лагарде. Этотъ Гаіанъ былъ софистъ и училъ въ Виритѣ въ царствованіе Максимина (235—238) и Гордіана (238—244). І. Дрэзеке, какъ извѣстно (см. выше стр. 170), утверждаетъ, что св. Григорій во время пребыванія въ Кесаріи Палестинской имѣлъ возможность не надолго посѣтить Виритъ; какъ одушевленный научными стремленіями юноша, онъ познакомился съ дѣйствовавшимъ тамъ софистомъ Гаіаномъ и вступилъ съ нимъ въ близкія и даже дружественныя отношенія. Это открытіе даетъ І. Дрэзеке основаніе найти и поводъ, по которому св. Григоріемъ былъ написанъ трактатъ „О душѣ“,—это было распространеніе въ Палестинѣ и Финикіи того лжеученія о душѣ, ради опроверженія котораго Оригенъ предпринималъ путешествіе въ Аравію ²⁾. Гаіанъ въ Виритѣ былъ смущенъ этимъ ученіемъ и обратился къ своему другу Григорію, который въ то время (въ 243 г.) былъ на своей родинѣ адвокатомъ или же только что былъ посвященъ во епископа и находился еще подъ сильнымъ вліяніемъ и глубокимъ впечатлѣніемъ уроковъ Оригена ³⁾.

1) Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 1896, 1, S. 169.

2) См. у *Евсевія*, Цerk. ист. VI, 37.

3) „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1901, 1. s. 87—100: Zu Gregorios von Neocaesarea Schrift „Ueber die Seele“.

Однако, по всѣмъ даннымъ, произведеніе Николая Меонскаго—его собственность, а не новое изданіе произведенія софиста Прокопія. Прокопій вообще не писалъ противъ Прокла, а извѣстный съ его именемъ фрагментъ противъ Прокла неподлинный и является отрывкомъ произведенія епископа Николая ¹⁾. Слѣдовательно, и цитата принадлежитъ только XII вѣку. Этимъ опредѣляется и ея значеніе: она можетъ только удостовѣрять, что въ рукописи, которою пользовался Николай Меонскій, трактатъ „О душѣ“ надписывался именемъ св. Григорія Чудотворца.

Что же касается открытій I. Дрезеке относительно лица, къ которому направленъ трактатъ, и обстоятельствъ его происхожденія, то въ нихъ обнаруживается только изобрѣтательность этого весьма освѣдомленнаго автора: научной состоятельности въ нихъ совершенно нѣтъ, и его статья можетъ быть отмѣчена только, какъ неудачная попытка рѣшенія вопроса о происхожденіи трактата „О душѣ“.

Напротивъ, весьма цѣнною должна быть признана небольшая работа Jul. Lebréton'a ²⁾, важная прежде всего въ томъ отношеніи, что въ ней сообщены результаты, насколько намъ извѣстно, впервые произведеннаго изслѣдованія рукописей, содержащихъ трактатъ „О душѣ“. Это изслѣдованіе и выводы изъ него, мы и положимъ въ основу своихъ сужденій относительно трактата „О душѣ“.

Jul. Lebréton сличилъ 13 манускриптовъ этого трактата: 11 въ Національной Библіотекѣ въ Парижѣ и два въ Лондонѣ, въ Библіотекѣ Британскаго Музея. Изъ парижскихъ манускриптовъ два наиболѣе древнихъ и лучшихъ (græc. 141 A, XI в.—содержитъ только начало трактата на оборотѣ послѣдняго листа—и Suppl. gr. 690, XII в.), даютъ заглавіе: первый—περὶ ψυχῆς и второй—φιλοσοφία περὶ ψυχῆς, по безъ имени автора; четыре другихъ рукописи, изъ которыхъ

¹⁾ O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur, II, S. 284. Ср. J. Stiglmayr, Die Streitschrift des Prokopios von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos въ „Byzant. Zeitschr.“, VIII (1899), 263—301.

²⁾ „Le traité de l'ame de saint Grégoire le Thaumaturge“ въ „Bulletin de Littérature Ecclésiastique“, 1906, 3, p. 73—83.

одна XIV вѣка (gr. 1019 A) и три—XVI вѣка (gr. 1100, 1999, Coislin. 336) приписываютъ его св. Максиму (Исповѣднику); пять другихъ усвояютъ св. Григорію Чудотворцу,— всѣ онѣ XVI вѣка (gr. 2027, 462, 2376, 2257, 1751). Два лондонскихъ манускрипта (лучшій Reg. 16/DI, XII в.) представляютъ собраніе твореній св. Григорія Нисскаго; между произведеніями „Противъ ученія о судьбѣ“ и „Разговоръ съ Макриной“, помѣщено *περὶ ψυχῆς* съ надписью: *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Τατιανὸν περὶ ψυχῆς λόγος κεφαλαιώδης*; второй манускриптъ (Reg. 16 C. V. конца XVI вѣка) имѣетъ титулъ: *Γρηγορίου πρὸς Τατιανὸν περὶ ψυχῆς*.

Такое же разногласіе въ приписываніи трактата о душѣ находится и въ манускриптахъ другихъ библіотекъ. Онъ усваивается св. Григорію Чудотворцу однимъ манускриптомъ Національной Библіотеки въ Аѣинахъ, двумя манускриптами Эскуріала (458 XI вѣка и 284 XII в.), однимъ Ватиканскимъ манускриптомъ (Ottobon. 268—XVI в.), манускриптомъ въ Бернѣ (113, XV—XVI в.), Утрехтскимъ манускриптомъ (42, XIII в.), Вѣнскимъ манускриптомъ (182, codex „antiquus et lacerus“), Патмосскимъ манускриптомъ (202, X вѣка). Св. Максиму онъ усвоенъ Берлинскимъ манускриптомъ (Codices Philippii graeci nunc Berolinenses, cod 1617 Phil. 214 дѣйствующаго каталога), Аѣонскимъ манускриптомъ (6055. 1, i, XV в.), Ватиканскимъ манускриптомъ (Palat. 1885, XV в.), манускриптомъ библіотеки Кэмбриджскаго университета (54, XIV в.). Наконецъ, флорертійскій манускриптъ (plut. VII, cod. 35, XIII—XIV в.) заключаетъ въ себѣ одну послѣ другой двѣ рецензіи трактата: первая (неполная) приписана св. Максиму, вторая озаглавлена: *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου περὶ ψυχῆς* ¹⁾.

Кромѣ того, изслѣдованіе манускриптовъ показываетъ, что трактатъ „О душѣ“ довольно часто находится въ соединеніи съ отрывками изъ Немезія или другихъ доксографовъ, и связывается съ ними безъ новаго титула и безъ предупрежденія о перемѣнѣ автора.

¹⁾ *Jul. Lebréton*, p. 75—76.

Такимъ образомъ, изъ представленныхъ рукописныхъ данныхъ видно, что трактатъ „О душѣ“ въ рукописномъ преданіи, усвоится главнымъ образомъ двумъ церковнымъ писателямъ: св. Григорію Неокесарійскому и св. Максиму Исповѣднику, и только изрѣдка Григорію Богослову и Григорію Нисскому. Соотвѣтственно съ этимъ и въ изданіи Миня, онъ напечатанъ дважды: въ т. 10, col. 1137—1145, въ числѣ твореній св. Григорія Чудотворца, и въ т. 91, col. 353—361, между твореніями св. Максима Исповѣдника, съ тою особенностью, что въ послѣднемъ нѣтъ посвященія (τὸν περὶ ψυχῆς τοῖ λόγον ἐκέλευσε ἡμῖν—πρὸς τοὺς ἐπιστημόνας ζητεῖν τι ἐθέλοντας) и §§ 4 и 5 въ 4-й главѣ (ἐτι, πάσης τῆς σωματικῆς и ἐτι, εἰ πᾶν σῶμα). Послѣднее обстоятельство находится въ зависимости отъ крайней неустойчивости текста трактата въ разныхъ манускриптахъ. По изслѣдованію Jul. Lebréton'a, въ этомъ отношеніи наблюдаются слѣдующія явленія.

Введеніе (τὸν περὶ ψυχῆς τοῖ λόγον... ζητεῖν τι ἐθέλοντας) находится въ шести изъ семи манускриптовъ, въ которыхъ авторомъ трактата названъ св. Григорій Неокесарійскій (нѣтъ въ gr. 1751), и въ одномъ манускриптѣ, приписывающемъ его св. Максиму (gr. 1019); его нѣтъ въ трехъ манускриптахъ, гдѣ авторъ не названъ. Гер. Фоссій замѣчаетъ, что это предисловіе in nonnullis graecis manuscriptis deest¹⁾. Слѣдующаго отдѣла введенія: πρῶτον μὲν οὖν ἀπάντων... ἀρχόμεθα οὖν λόγον ἐντεῦθεν совсѣмъ нѣтъ въ сирійскомъ переводѣ, представленномъ синайскою рукописью; въ манускриптѣ gr. 1751 онъ сведенъ къ перечню содержанія; а въ suppl. gr. 690 онъ имѣетъ введеніе только до словъ: ἀποδείξει δὲ,—остальное до конца введенія опущено. Однако и тѣ манускрипты, которые имѣютъ введеніе представляютъ многочисленные и значительные варианты, обнаруживающіе въ рукописномъ преданіи сильную неувѣренность.

Значительныя разности находятся и въ самомъ трактатѣ, особенно въ IV гл., рѣшающей вопросъ о безтѣлестности души. Въ трактатѣ св. Григорія по изданію Миня

1) S. Gregorii opera omnia, p. 146.

эта глава обнимаетъ пять параграфовъ; но ни одинъ изъ извѣстныхъ манускриптовъ не заключаетъ этихъ пяти параграфовъ вмѣстѣ. Если, по Миню, текстъ св. Григорія содержитъ второй параграфъ, то это потому, что Минь воспроизводитъ изданіе Фоссія, а Фоссій къ этому параграфу дѣлаетъ такое примѣчаніе: *Illud quia ad rem facit, et in plerisque ms. hic deest, haud abs re ex antiquo ms. Anglic. etiam hic adiiciendum censuimus* ¹⁾. Но онъ не объясняетъ, что это былъ за манускриптъ,—содержалъ ли онъ 4 и 5 параграфы этой главы, имѣлъ ли имя св. Григорія. Манускриптъ *suppl.* 690 и семь манускриптовъ, надписывающихъ трактатъ именемъ св. Григорія, имѣютъ слѣдующіе параграфы 4-й главы: 1 (ὅτι μὲν), 3 (καὶ πάλιν), 4 (ἐτι πάσης), 5 (ἐτι εἰ πᾶν). Сирійскій переводъ (по синайской рукописи) и четыре манускрипта, надписывающихъ трактатъ именемъ св. Максима, имѣютъ параграфы 1 (ὅτι μὲν), 2 (ἐτι εἰ σῶμα), 3 (καὶ πάλιν) ²⁾.

Такимъ образомъ, по мнѣнію *Jul. Lebréton*'а, обнаруживается, что рукописи даютъ двѣ различныя рецензіи трактата; а если изслѣдовать ихъ ближе, то въ той и въ другой можно констатировать очевидныя черты интерполяціи. Первая редакція, засвидѣтельствованная менѣе древними манускриптами, въ 4-мъ параграфѣ 4-й главы, по мнѣнію *Jul. Lebréton*'а, воспроизводитъ аргументъ, извлеченный изъ посланія св. Максима Исповѣдника о безтѣлности души ³⁾, а пятый параграфъ, повидимому, резюмируетъ только аргументъ, содержащійся въ томъ же посланіи, въ § 3 ⁴⁾.

¹⁾ *Gerh. Vossii, Gregorii opera omnia*, p. 147.

²⁾ *Jul. Lebréton*, p. 77—78.

³⁾ Περὶ ψυχῆς *Migne, PGr.*, t. 10, col. 1141.

ἐτι, πάσης τῆς οὐσίας εἰς ἔμψυχον καὶ ἄψυχον διαιρουμένης, εἰπάτωσαν οἱ σῶμα τὴν ψυχὴν λέγοντες, εἰ ἔμψυχον αὐτὴν λεχτέον, ἢ ἄψυχον.

⁴⁾ Περὶ ψυχῆς (10, 1141).

ἐτι εἰ πᾶν σῶμα καὶ κέχρωται,

S. Maximi ep. VI, 5: Migne, PGr., t. 91, col. 4281.

ἄλλο εἰ πάσης τῆς σωματικῆς οὐσίας εἰς τε τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ ἄψυχον διηρημένης, σῶμα δὲ καὶ ἡ ψυχὴ, ἢ ἔμψυχον, ἄψυχον ἔσται πάντως...

S. Maximi ep. VI, 5: Migne, PGr., t. 91, col. 425.

Εἰ τοίνυν... ἡ ψυχὴ ὑπάρχει ὧν

Вторая редакція представляется Jul. Lebréton'y болѣе древнею, потому что она засвидѣтельствована манускриптомъ VII вѣка; однако и она не свободна отъ глоссъ. Второй и часть третьяго параграфа 4-й главы, по мнѣнію Jul. Lebréton'a, извлечены изъ трактата Немезія „О природѣ чловѣка“:

Трактатъ „О душѣ“, гл. 4, § 2.

Далѣе, если душа—тѣло, то она приводится въ движеніе или отвнѣ, или изнутри; но она не приводится въ движеніе ни извнѣ, такъ какъ ее не толкаютъ и не влекутъ подобно неодушевленнымъ, ни движется изнутри, подобно одушевленнымъ; ибо нелѣпо говорить о душѣ души,—итакъ, она—не тѣло, слѣдовательно, безтѣлесна.

§ 3. И еще, если душа—тѣло, то она имѣетъ и качества, доступныя чувствамъ, и питается; но она не питается, а если и питается, то питается не тѣлесно, какъ тѣло, а безтѣлесно, ибо питается словомъ. Поэтому она

Немезія „О природѣ чловѣка“, гл. 2.

Далѣе, всякое тѣло движется или отвнѣ, или изнутри; но если отвнѣ, то оно будетъ неодушевленнымъ, а если изнутри, то одушевленнымъ; итакъ, если душа есть тѣло, то, если она отвнѣ приводится въ движеніе, она неодушевлена, если же изнутри, то одушевлена; но одинаково нелѣпо называть душу какъ одушевленной, такъ и неодушевленной, значить, душа—не тѣло.

Еще, душа, если питается, то питается невещественнымъ, ибо ее питаютъ науки; но никакое тѣло не питается невещественнымъ, — слѣдовательно, душа не есть тѣло.

καὶ πεπόσεται καὶ ἐσχημάτισται, οὐδὲν δὲ τούτων ἐν τῇ ψυχῇ θεωρεῖται, οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχή.

καταλαμβάνει ἡ ἔννοια, ἐξ ὧν, ἡ ἄ ὑπάρχει τὰ σώματα· οὐ χρῶμα, οὐ σχῆμα, οὐκ ἀντιπύξις, οὐ βᾶρος, οὐ πληκότης, οὐχ ἡ εἰς τρία διάστασις... ἡ μὴδὲν οὐσα τούτων, ὡς ἔδειξεν ὁ λόγος ἀσώματος ἔσται πάντως, εἴπερ ἐστίν.

не имѣть и качествъ, которыя воспринимаются чувствами... ¹⁾.

Эти явныя извлеченія, какъ думаетъ Jul. Lebréton, сдѣланныя изъ Немезія, привлекаютъ вниманіе и къ другимъ сближеніямъ. Въ длинномъ разсужденіи противъ Аристотеля Немезій утверждаетъ, что душа—сущность; это онъ говоритъ, показывая, что душа воспріимчива къ противоположнымъ качествамъ—къ пороку, добродѣтели и проч. ²⁾; тотъ же самый аргументъ воспроизводится и въ трактатѣ „О душѣ“ (гл. 3) для доказательства той же мысли. Тотчасъ послѣ этого Немезій доказываетъ, что тѣло не есть принципъ своего собственнаго движенія, но что оно движется душою,—подобную аргументацію мы опять находимъ въ предшествующей главѣ трактата „О душѣ“. При этомъ Jul. Lebréton замѣчаетъ, что форма аргументаціи въ трактатѣ „О душѣ“ отличается отъ аргументаціи у Немезія.

¹⁾ Migne PGr., t. 10 col. 1141.

Περὶ ψυχῆς ἐστὶ εἰ σῶμά ἐστιν ἢ ψυχῇ, ἢ ἔξωθεν ἢ ἐνδοθεν κινεῖται. Οὐτε δὲ ἔξωθεν κινεῖται, οὐ γὰρ ὠθεῖται, ἢ ἔλκεται, ὡς τὰ ἄψυχα· οὐτε δὲ ἔσωθεν κινεῖται, ὡς τὰ ἐμψυχα· ἄτοπαν γὰρ ψυχῆς ψυχὴν λέγειν· οὐκ ἔσται οὖν σῶμα· ἀσωματος ἄρα.

καὶ πάλιν, εἰ σῶμά ἐστιν ἢ ψυχῇ, καὶ τὰς ποιότητας αἰσθητάς ἔχει καὶ τρέφεται [ἀλλ' οὐ τρέφεται καὶ εἰ τρέφεται, οὐ σωματικῶς τρέφεται ὡς τὸ σῶμα, ἀλλ' ἀσωμάτως, λόγῳ γὰρ τρέφεται]. ἀλλὰ μὲν οὐ τὰς ποιότη-
τας αἰσθητάς.

¹⁾ Немезій, гл. 2: Migne PGr., t. 2 col. 541.

ἐστὶ πᾶν σῶμα ἧτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἐνδοθεν· ἀλλ' εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται. εἰ δὲ ἐνδοθεν, ἐμψυχον. Εἰ δὲ σῶμα ἢ ψυχῇ, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖτο, ἄψυχος ἔσται. εἰ δὲ ἐνδοθεν, ἐμψυχος· ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄψυχον, καὶ τὸ ἐμψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχῇ.

εἰ ἢ ψυχῇ, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται. τὰ γὰρ μαθη-
ματα τρέφει αὐτήν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἐσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ
ψυχῇ.

Словъ, заключенныхъ въ скобы [], нѣтъ въ одномъ изъ лучшихъ манускриптовъ первой редакціи—Reg. 16 Д I—лондонскомъ. Jul. Lebréton (р. 79) считаетъ ихъ интерполированными; но въ такомъ случаѣ въ этомъ параграфѣ изъята будетъ самая существенная часть, на которой строится имъ параллель.

²⁾ Migne, PGr., t. 40, col. 566.

Далѣ, Jul. Lebréton обращаетъ вниманіе на слѣдующее. IV глава трактата „О душѣ“ открывается краткимъ разсужденіемъ о соединеніи души и тѣла. Это единственный параграфъ изъ всей главы, который цѣликомъ встрѣчается во всѣхъ манускриптахъ; но онъ явно зависитъ отъ 3-ей гл. Немезія. Трактую соединеніе души и тѣла, Немезій, раскрывши другіе опыты изъясненія, выдвигаетъ еще два: душа и тѣло не положены другъ подлѣ друга, какъ камни, ни смѣшаны, какъ вино съ водой; при этомъ онъ отсылаетъ къ разъясненіямъ, даннымъ въ предшествующей главѣ: „повидимому, необходимо допустить, что душа и тѣло или соединены между собою такъ, что взаимно оба измѣнены и повреждены, подобно стихіямъ, или не соединены такимъ образомъ, вслѣдствіе указанной сейчасть несообразности, а приложены другъ къ другу, какъ танцующіе на сценѣ, или какъ камешекъ къ камешку, или, наконецъ, смѣшаны, какъ смѣшиваются вино и вода. Но что душа не можетъ быть приложена къ тѣлу, это доказано въ главѣ „О душѣ“: вѣдь тогда только одна ближайшая къ душѣ часть тѣла была бы одушевлена, а часть, не соприкасающаяся съ ней, не была бы одушевлена“ ¹⁾. Въ трактатѣ „О душѣ“ также раскрыты эти мысли: „если душа положена подлѣ тѣла, какъ камень возлѣ камня, то душа будетъ тѣломъ, но тѣло не будетъ одушевлено всецѣло, потому что душа будетъ лежать только возлѣ одной части тѣла. Если же она смѣшана или слита съ тѣломъ, то душа была бы многочастной, а не простой, и лишилась бы свойственнаго душѣ понятія“. Не болѣе оригинально,—говоритъ Jul. Lebréton,—и слѣдующее разъясненіе: „многочастное, можетъ быть раздѣлено и разрушено; а то, что можетъ быть разрушено, сложно; то, что сложно, имѣетъ троякое измѣреніе, а что имѣетъ троякое измѣреніе, то есть тѣло. Тѣло же, будучи приложено къ тѣлу, увеличиваетъ объемъ; но душа, находясь въ тѣлѣ, не увеличиваетъ объема,

¹⁾ Немезій, О природѣ чловѣка, гл. 3: Migne PGr., t. 40, 592; русск. перев., стр. 68. Ср. гл. 2: Migne, PGr., t. 40, col. 519; русск. перев., стр. 47.

но скорѣе оживотворяеть,—слѣдовательно, душа не будетъ тѣломъ, но безтѣлесна“. Въ этомъ доказательствѣ, немного несвязномъ, по мнѣнію Jul. Lebréton'a, можно признать вліяніе двухъ различныхъ аргументовъ, одного—Немезія, разъясняющаго ¹⁾, какъ душа не имѣетъ трехъ измѣреній, хотя находится въ тѣлѣ съ тремя измѣреніями, другого, который находится въ VI гл. трактата „О душѣ“, утверждающаго, что все, что разрушается, сложно ²⁾.

Но есть, по мнѣнію Jul. Lebréton'a, въ этомъ трактатѣ, по крайней мѣрѣ, одна глава, которая ничѣмъ не обязана Немезію; это—шестая глава, раскрывающая вопросъ о безсмертіи души. Авторъ утверждаетъ свой тезисъ тремя платоновскими аргументами: душа безсмертна, потому что она проста, потому что она—принципъ своего движенія и потому что она не разрушается своимъ зломъ, которое есть порокъ. Немезій, напротивъ, отказывается приводить доказательства изъ Платона ³⁾: онъ находитъ ихъ грубыми, трудными для пониманія, едва доступными и посвященнымъ; онъ думаетъ, что христіане должны довольствоваться авторитетомъ Писанія, а язычники, аргументами отрицательными, которые онъ далъ дальше. Сверхъ того, необходимо замѣтить, что 6-ая глава выдѣляется между всѣми другими по своей формѣ изложенія. Она—единственная, гдѣ авторъ самъ выступаетъ на сцену и, повидимому, обращается къ совершенно опредѣленному адресату: „Ακολούθειν, οἱμαί, δεῖν τῷ ἀπλῶ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ὅπως ἄκουσον“. Изъ этой именно главы извлечено мѣсто, цитованное въ двухъ сирійскихъ спискахъ VIII вѣка, подъ именемъ св. Григорія Чудотворца. Всѣ эти признаки, по мнѣнію Jul. Lebréton'a, дѣлаютъ довольно вѣроятнымъ усвоеніе этой 6-й главы св. Григорію; тоже самое заключеніе можно сдѣлать для 5-й гл., которая тѣсно связана съ 6-ю: къ этой главѣ принадлежитъ фрагментъ, цитованный Николаемъ Меѳонскимъ подъ именемъ Григорія

¹⁾ Migne, PGr., t. 40, col. 540.

²⁾ Jul. Lebréton, p. 80—81.

³⁾ Migne, PGr., t. 40, col. 589.

Чудотворца. Должно ли присоединить сюда и 7-ю главу, гдѣ доказывается, что душа разумна,—Jul. Lebréton не находитъ никакихъ указаній, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ.

Что касается остального трактата, то, какъ надѣется Jul. Lebréton, сдѣланный имъ анализъ достаточно утвердиль, что онъ—только компилляція; дата его композиціи опредѣляется съ одной стороны, извлеченіями, сдѣланными у Немезія; съ другой, датой наиболѣе древняго манускрипта: онъ составленъ между V и VII вѣками. Неизвѣстный авторъ использовалъ произведеніе Немезія „О природѣ человѣка“ и, можетъ быть, также фрагментъ св. Григорія Чудотворца.—Таковъ выводъ Jul. Lebreton'a ¹⁾.

Обращаясь къ оцѣнкѣ выводовъ Jul. Lebreton'a, считаемъ необходимымъ предварительно рѣшить вопросъ, на которомъ останавливался уже и названный изслѣдователь: нѣтъ ли основаній утверждать принадлежность трактата св. Максиму Исповѣднику? Часть рукописей усвоетъ его этому церковному писателю,—рукописное преданіе почти на половину говоритъ за него. Здѣсь не имѣетъ существеннаго значенія, что имя св. Максима не встрѣчается ни въ одномъ манускриптѣ раньше XIII вѣка, особенно если этими рукописями представлена иная редакція трактата. Кромѣ того, усвоеніе его св. Максиму казалось бы вѣроятнымъ и на основаніи наблюденій надъ стилемъ, идеями, характеромъ композиціи въ подлинныхъ твореніяхъ св. Максима: онъ не отличался оригинальностью; въ началѣ своихъ твореній онъ объявляетъ, что онъ желаетъ быть только компиляторомъ ²⁾; въ частности онъ использовалъ Немезія ³⁾; онъ воспроизводитъ почти текстуально два доказательства изъ трактата „О душѣ“ по вопросу о безсмертіи души ⁴⁾. Его два посланія

¹⁾ p. 81—82. 83.

²⁾ Migne, PGr., t. 91, col. 12.

³⁾ Opusc. ad Marin.: Migne, PGr. t. 91. col. 13; ср. *Немезій, О природѣ человѣка*, гл. 33: Migne, PGr., t. 40., col. 732. 733.

⁴⁾ Migne. PGr., t. 91. col. 20; ср. трактатъ „О душѣ“, гл. 6: Migne. PGr., t. 10, col. 144 и t. 91, col. 357.

(6-е и 7-е), ¹⁾ въ особенности 6-е, сильно напоминаютъ разсматриваемый трактатъ и по формѣ и по стилю.

Однако всѣмъ этимъ доводамъ можно противопоставить тотъ фактъ, что уже въ VII вѣкѣ трактатъ „О душѣ“ былъ переведенъ на сирійскій языкъ подъ анонимнымъ заглавіемъ: „мнѣнія философовъ о душѣ“. Едва ли вѣроятно, чтобы это могло случиться, если бы трактатъ былъ написанъ св. Максимомъ. Еще болѣе невѣроятнымъ дѣлаетъ это мнѣніе то обстоятельство, что этотъ переводъ уже въ рукописи VII вѣка имѣетъ многочисленныя и значительныя глоссы въ гл. IV, 1, VI, 3 и VII, 2 ²⁾. Слѣдовательно; авторомъ трактата „О душѣ“ не могъ быть св. Максимъ Исповѣдникъ.

Перейдемъ теперь къ анализу высказанныхъ Jul. Lebreton'омъ сужденій относительно происхожденія трактата „О душѣ“. Какъ мы видѣли, этотъ изслѣдователь утверждаетъ, что трактатъ „О душѣ“ въ той формѣ, въ какой онъ усваивается св. Григорію Чудотворцу, не можетъ принадлежать ему, потому что онъ составленъ неизвѣстнымъ компиляторомъ только между V и VII вв.; основаніемъ для такого датированія служитъ зависимость его отъ Немезія. Компиляторъ для своего краткаго руководства воспользовался произведеніемъ Немезія „О природѣ человѣка“, и, можетъ быть, также фрагментомъ произведенія св. Григорія Чудотворца, которому, можетъ быть, принадлежать 5 и 6 главы нынѣшняго трактата,—относительно 7-й главы авторъ не можетъ высказаться опредѣленно. Такимъ образомъ, необходимо прежде всего остановиться на вопросѣ о зависимости трактата „О душѣ“ отъ Немезія,—можно ли признать ее безспорною?

Jul. Lebreton зависимость трактата „О душѣ“ отъ Немезія просто утверждаетъ, но не доказываетъ ея, и сдѣлать это для него было бы весьма трудно прежде всего потому, что „Немезій не былъ самостоятельнымъ и глубокимъ мы-

¹⁾ Migne, PGr., t. 91, col. 424—440.

²⁾ Jul. Lebreton, p. 82.

слителемъ: его научныя идеи не оригинальны и почти всецѣло имѣютъ свой переисточникъ въ эллинистической литературѣ и древней философіи“; самое изложеніе у него компилятивно; онъ—типичный эклектикъ-систематизаторъ и довольно талантливый популяризаторъ античной науки ¹⁾. При такомъ характерѣ литературной дѣятельности Немезія невозможно утверждать зависимости именно отъ него, когда онъ самъ можетъ быть возведенъ къ древнѣйшимъ источникамъ. И эти источники могли быть общими для Немезія и Григорія Неокесарійскаго. Это апріорное соображеніе находитъ фактическое подтвержденіе именно въ томъ аргументѣ, который представляется Jul. Lebréton'у, повидимому, самымъ убѣдительнымъ, именно въ сопоставляемыхъ имъ мѣстахъ изъ трактата „О душѣ“ и изъ Немезія Изъ трактата „О душѣ“, какъ указано было, взяты второй и третій параграфы четвертой главы, а изъ Немезія—отрывки второй главы его произведенія „О природѣ Человѣка“. Jul. Lebréton находитъ въ первомъ очевидное извлеченіе изъ второго. Но прежде всего необходимо подчеркнуть, что такой очевидности въ дѣйствительности нѣтъ, такъ какъ нѣтъ буквального совпаденія между сравниваемыми текстами: и тотъ и другой такъ конструированы, что одинъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть извлеченіемъ изъ другого. Это—первое, что лишаетъ приведенное Jul. Lebréton'омъ доказательство убѣдительной силы. Но самое главное заключается въ томъ, что самъ Немезій не только не выдаетъ приведенныхъ имъ доводовъ за свои, но и указываетъ источникъ, изъ котораго онъ почерпнулъ ихъ. Въ началѣ отдѣла, къ которому принадлежитъ приведенный Jul. Lebréton'омъ отрывокъ, Немезій пишетъ: „противъ всѣхъ вообще мыслителей, признающихъ душу тѣломъ, достаточно того, что сказано Аммоніемъ, учителемъ Плотина, и Нуменіемъ пиэагорейцемъ,—именно“..., и далѣе излагаются ихъ рассу-

¹⁾ *Владиміръскій* О. С., *Антропология и космология Немезія*, еп. Емесскаго, въ ихъ отношеніи къ древней философіи и патристической литературѣ. Житомиръ 1912, стр. 449.

жденія, къ которымъ посредствомъ ѣѣ присоединяется раз-
сматриваемый здѣсь отрывокъ. Непосредственно послѣ него
Немезій продолжаетъ: „Ксенократъ такъ заключалъ: если
душа не питается, а всякое живое тѣло питается, то, зна-
чить, душа—не тѣло. Все это сказано вообще противъ тѣхъ,
которые считаютъ душу тѣломъ“. Ясно, что Немезій заим-
ствовалъ доказательства отъ движенія и питанія души
именно у названныхъ имъ мыслителей ¹⁾. У нихъ же могъ
взять это доказательство и авторъ трактата, если бы даже
онъ писалъ значительно раньше. Но не представляется на-
добности и въ такомъ предположеніи общаго источника,
такъ какъ эти доказательства, видимо, были ходячими и
раньше Аммонія. Тертуллианъ въ своемъ произведеніи „О
душѣ“, написанномъ въ самомъ началѣ III в., говоритъ:
„противъ этого (т. е. положенія, что душа есть тѣло), воз-
стаютъ платоники, болѣе по идеализму своему, чѣмъ по
стремленію къ истинѣ. Они говорятъ: всякое тѣло одуше-
влено или не одушевлено. Если оно не одушевлено, то
движется извнѣ, а если одушевлено, то движется изнутри.
Душа же и не движется извнѣ, такъ какъ она не есть су-
щество неодушевленное, и не движется изнутри, такъ какъ
она скорѣе сама движетъ тѣло. Поэтому она не есть тѣло,
такъ какъ она движется съ какой то стороны не по образцу
тѣлъ“ ²⁾. И далѣе: „къ замѣчательнѣйшимъ доказательствамъ
принадлежитъ и то, что полагаютъ, что всякое тѣло питается
тѣлеснымъ, а душа, какъ существо безтѣлесное, питается
духовнымъ, именно стремленіемъ къ мудрости“ ³⁾. Въ при-
веденныхъ словахъ Тертуллиана—очевидныя параллели къ
трактату „О душѣ“, совершенно разрушающія теорію Jul.
Lebréton'a.

Въ другихъ мѣстахъ, какъ мы видѣли, Jul. Lebréton
не можетъ указать „очевидныхъ извлеченій“ и ограничи-
вается „сближеніями“, выражающимися въ сходствѣ доказа-

1) Къ этому мѣсту произведенія Немезія см. *B. Domanski*, *Die Psychologie des Nemesius*. Münster 1900, S. 17, Anm. 2.

2) Гл. 6: русск. перев., изданіе Кіевской Дух. Академіи, стр. 13.

3) Гл. 6: русск. перев., стр. 14.

тельствъ и отчасти выражений. Но, не говоря уже о томъ, что эти сближенія сами по себѣ не являются принудительно очевидными, они могутъ проистекать изъ источниковъ, общихъ для Немезія и автора трактата „О душѣ“. На это можетъ указывать то же произведеніе Тертулліана „О душѣ“, гдѣ этимъ защитникомъ тѣлесности (*sui generis*) души приводятся противоположныя мнѣнія философовъ, напр., о томъ, что „душа не тѣлесная, такъ какъ ея свойства постигаются не тѣлесными чувствами, а духовными“ (гл. 6; ср. трактатъ „О душѣ“, гл. 1).

Такимъ образомъ, можно сказать, что зависимость трактата „О душѣ“ отъ Немезія *Jul. Lebréton*’омъ не доказана безспорно; а въ такомъ случаѣ и дата происхожденія его между V и VII вѣками, гдѣ пятый вѣкъ указывается въ связи съ временемъ происхожденія сочиненія Немезія „О природѣ человѣка“, не имѣетъ прочной основы: трактатъ „О душѣ“ могъ произойти и раньше, такъ какъ использованные имъ доводы были примѣняемы уже въ самомъ началѣ III вѣка, какъ показываетъ примѣръ Тертулліана.

Jul. Lebréton совершенно основательно устанавливаетъ вѣроятность принадлежности св. Григорію Чудотворцу 5 и 6 главъ, изъ которыхъ 5 глава засвидѣтельствована ссылкой Николая Меѳонскаго, а 6-я—надписаніемъ фрагмента изъ нея въ двухъ сирійскихъ манускриптахъ VIII вѣка. Онъ не нашелъ возраженій и противъ 7-й главы, хотя отсутствіе какихъ либо указаній побудило его воздержаться отъ опредѣленнаго сужденія относительно нея. Но эти главы составляютъ больше трети всего трактата. Отправляясь отъ нихъ, какъ отъ прочной основы, мы можемъ придти къ опредѣленному сужденію относительно автора всего произведенія.

Въ 5-й главѣ авторъ трактата пишетъ: „что душа проста, обнаруживается изъ того, на основаніи чего доказано, что она безтѣлесна“. Если эта глава принадлежитъ св. Григорію, то у него же въ произведеніи должны быть и доказательства безсмертія души; а эти доказательства даны въ предшествующей—4-й главѣ трактата (мы пока не касаемся ея состава). Въ свою очередь въ 4-й главѣ трактата

мы читаемъ: „что въ нашемъ тѣлѣ есть душа, доказано выше“, а это доказательство находится во 2-й главѣ. Съ другой стороны, въ 6-й главѣ, какъ это отмѣчено и Jul. Lebréton'омъ, выступаетъ и самъ авторъ (думаю—*σῆμαί*), и обращается къ опредѣленному читателю (выслушай—*ἀκούσον*). Естественнѣ всего и безъ всякихъ натяжекъ это обращеніе поставить въ связь съ началомъ трактата, гдѣ сказано: „ты просилъ меня, достопочтенный Татіанъ, прислать тебѣ разсужденіе о душѣ съ убѣдительными доказательствами по отдѣламъ, и ты желалъ бы, чтобы я сдѣлалъ это, не пользуясь свидѣтельствами Писаній“,—слѣдовательно, началомъ 6-й главы само собою предполагается введеніе или посвященіе трактата. Начало же 6-й главы, такъ отличающее ее отъ остального трактата, объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что вопросъ о безсмертіи души представлялъ съ точки зрѣнія автора наиболѣе серьезный интересъ и требовалъ отъ читателя особеннаго вниманія. Замѣчательно, что введеніе трактата имѣется именно въ шести манускриптахъ, надписывающихъ его именемъ св. Григорія Чудотворца, и только въ одномъ съ именемъ Максима Исповѣдника. Такимъ образомъ, опираясь на 5 и 6 главы, можно установить принадлежность къ первоначальному составу произведенія значительнѣйшей части текста нынѣшняго трактата. Что касается остальныхъ главъ произведенія (1 и 3), то, когда доказана принадлежность св. Григорію остальныхъ частей произведенія, не представляется уже надобности въ нарочитыхъ доказательствахъ ихъ первоначальности. Необходимо только обратить вниманіе на то, что весь трактатъ представляетъ собою цѣльное произведеніе, въ которомъ начало устанавливаетъ причины, побудившія автора взяться за рѣшеніе вопросовъ о душѣ, съ указаніемъ и того, почему онъ аргументируетъ не на основаніи Св. Писанія; а все изложеніе является отвѣтомъ на вопросы, опредѣленно поставленные во второй половинѣ введенія. Въ своемъ введеніи авторъ говоритъ, что онъ расположитъ свое разсужденіе, воспользовавшись тѣмъ порядкомъ, какой примѣняли опытные въ этомъ дѣлѣ; а въ качествѣ доказательствъ онъ намѣренъ

воспользоваться общеизвѣстными соображеніями, и ради краткости и пользы онъ хочетъ выставить только тѣ умозаключенія, которыя настоятельно необходимы. Въ этихъ словахъ автора не только дано опредѣленіе характера произведенія, но намѣчено и объясненіе той неустойчивости его текста, на которую обратилъ вниманіе Jul. Lebréton при изслѣдованіи рукописнаго матеріала. Произведеніе по самому своему первоначальному замыслу не рассчитано на оригинальность: оно должно было въ сжатой формѣ привести такія соображенія относительно души, которыя, съ одной стороны, были бы согласны съ христіанскимъ ученіемъ о ней, но, съ другой стороны, и не заключали бы въ себѣ специально христіанскихъ доказательствъ, которыхъ не выносили противники Татіана, требовавшіе, чтобы имъ представлены были раціональные доводы. Авторъ трактата исполнилъ эту просьбу и написалъ для Татіана краткое руководство, въ которомъ изложенъ ясный и удобоусвояемый матеріалъ, дающій готовыя средства для возраженія противникамъ. Въ виду этого задача автора сводилась къ тому, чтобы изъ сужденій философовъ опредѣленнаго направленія выбрать то, что отвѣчало поставленной ему цѣли. Такъ какъ вопросъ о душѣ издавна занималъ человѣчество, то существовала уже значительная научная литература, освѣщавшая его съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ направленіяхъ; несомнѣнно, были краткія руководства, при посредствѣ которыхъ извѣстныя положенія проникли въ широкіе круги общества. Этотъ вопросъ разрабатывался уже и христіанскими писателями до св. Григорія: св. Іустиномъ, Мелитомъ, Тертулліаномъ, продолжалъ занимать и писателей послѣдняго періода до-никейской эпохи (св. Петръ Александрійскій, св. Александръ Александрійскій). Такого рода данными и воспользовался авторъ трактата. И чтобы доказать, что онъ не принадлежитъ св. Григорію Чудотворцу, необходимо было бы предварительно доказать, что высказанныя имъ положенія относятся къ болѣе позднему времени. Но это невозможно.

Составленное св. Григоріемъ руководство, очевидно,

отвѣчало потребностямъ христіанскаго общества и потому часто переписывалось. Но въ своемъ полномъ видѣ оно сохранилось въ сравнительно немногихъ рукописяхъ, удержавшихъ подлинное имя автора; большею же частью считались важными собственно самыя доказательства, почему введеніе или совершенно опускалось, или же сокращалось до извлеченія изъ него только плана произведенія, хотя въ 6-й главѣ произвольно оставалось указаніе на первоначальное назначеніе его для опредѣленнаго лица. Когда произведеніе потеряло своего автора и стало разсматриваться просто какъ полезное руководство практическаго значенія, то переписчики уже находили возможнымъ болѣе свободное обращеніе съ даннымъ въ немъ матеріаломъ, и второй параграфъ 4-й главы могъ быть опущенъ, потому что онъ, повидимому, повторялъ сказанное во второй главѣ; а четвертый и пятый параграфы могли показаться маловажными и необѣдительными. Св. Максимъ Исповѣдникъ, занимавшійся вопросомъ о душѣ и написавшій на эту тему два посланія, можно думать, имѣлъ у себя и списокъ произведенія св. Григорія Чудотворца въ качествѣ матеріала и потому безъ введенія,—отсюда естественно появленіе его среди твореній этого писателя. Такъ представляется намъ судьба написаннаго св. Григоріемъ Чудотворцемъ трактата „О душѣ“ на основаніи данныхъ въ рукописномъ преданіи.

Въ содержаніи трактата „О душѣ“ нельзя найти возраженій противъ принадлежности его св. Григорію Чудотворцу ¹⁾, несомнѣнно ознакомившемуся у Оригена и съ существовавшими ученіями о душѣ, и съ разборомъ ихъ. Тѣхъ пунктовъ ученія о душѣ, въ которыхъ могли бы отразиться воззрѣнія александрійскаго учителя, если бы они были усвоены его ученикомъ, онъ въ своемъ трактатѣ не касается.

„Достопочтенный“ Татіанъ, очевидно, былъ христіанинъ, такъ какъ о немъ св. Григорій говоритъ, что онъ

¹⁾ *Ad. Harnack*, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur, B. II, S. 101.

„уже наставленъ твердо держаться божественныхъ Писаній и преданій“, и его мысль „не можетъ быть поколеблена изворотами человѣческихъ доводовъ“. Онъ былъ изъ числа образованныхъ друзей и, можетъ быть, учениковъ въ христіанствѣ св. Григорія и, по примѣру другихъ (напр. Евагрія), обращался къ нему въ затруднительныхъ случаяхъ. Естественнѣе всего полагать, что Татіанъ былъ понтіецъ. Но опредѣлить время написанія трактата „О душѣ“ не представляется возможнымъ.

Дѣнадцать главъ о вѣрѣ.

Κατάλα παρὶ πίστew; δώδεκα, какъ показывается названіе произведенія, раздѣляется на двѣнадцать небольшихъ главъ. Каждая глава въ свою очередь раздѣляется на двѣ части. Въ первой, въ формѣ анаематизма, прежде всего кратко устанавливается воззрѣніе, которое авторъ признаетъ еретическимъ, а затѣмъ ему противопоставляется то ученіе, какое онъ признаетъ правильнымъ. Во второй части, называемой изъясненіемъ (ἐπιγνεία) и принадлежащей, несомнѣнно, тому же автору, дается болѣе подробное раскрытіе положительной части анаематизма.

Въ первой главѣ анаематствуются тѣ, которые называютъ тѣло Христово несозданнымъ и не исповѣдуютъ, что Самъ несозданный Богъ Слово явилъ доказательство воплощенія и вочеловѣченія изъ созданнаго челоуѣчества. Въ изъясненіи указывается, что несозданное безстрастно, не подлежитъ ранамъ, неосязаемо, а Христосъ послѣ воскресенія показывалъ ученикамъ знаки отъ гвоздей и прободенія копья и предоставлялъ тѣло для осязанія: если Онъ вошелъ къ нимъ при запертыхъ дверяхъ, то для того, чтобы показать и дѣйствіе Божества и истинность тѣла.

Во второй главѣ анаематствуется тотъ, кто называетъ плоть Христа единосущной Божеству и не исповѣдуетъ, что во образѣ Божіемъ Сый Предвѣчный Богъ уничтожилъ Себя и принялъ образъ раба. Въ изъясненіи ставится вопросъ, какъ можно называть единосущною безлѣтному Божеству плоть, явившуюся во времени, когда единосущнымъ называется совершенно тождественное по естеству и по вѣчности.

Въ третьей главѣ провозглашается анаѳема тому, кто говоритъ, что Христосъ воспринялъ совершеннаго человѣка, какъ одного изъ пророковъ, и не исповѣдуетъ, что Онъ Самъ, чрезъ воплощеніе отъ Дѣвы, содѣлался человѣкомъ, родился въ Вифлеемѣ, воспитанъ въ Назаретѣ, преуспѣвалъ возрастомъ, крестился въ Іорданѣ и былъ засвидѣтельствованъ Отцемъ. Въ изъясненіи то же утвержденіе повторяется въ формѣ вопроса: какъ можно утверждать, что Господь воспринялъ совершеннаго человѣка, когда Самъ Господь содѣлался человѣкомъ чрезъ воплощеніе отъ Дѣвы. Первый человѣкъ былъ изъ земли перстный; когда же онъ, какъ созданный изъ земли, отошелъ въ землю, то второй, содѣлавшись человѣкомъ, восшелъ на небеса. Исповѣдуются, что первый отъ второго по плоти,—посему Христосъ и человѣкъ и Сынъ человѣческій; но вмѣстѣ съ тѣмъ и засвидѣтельствовано, что второй—Спаситель перваго и ради него спшелъ съ неба. А такъ какъ Слово, снисшедшее съ неба и содѣлавшееся человѣкомъ, взошло на небеса, то и сказано: второй Адамъ—съ неба.

Въ четвертой главѣ анаѳематствуется тотъ, кто говоритъ, что Христосъ родился отъ Дѣвы изъ сѣмени мужескаго, какъ и всѣ прочіе люди, и не исповѣдуетъ Его воплотившимся и вочеловѣчившимся отъ Духа Святаго и отъ святой Дѣвы Маріи, бывшей отъ сѣмени Давидова. Въ изъясненіи указывается на рѣшительное противорѣчіе такого утвержденія съ евангельскимъ повѣствованіемъ о томъ, что Дѣва сказала ангелу: „какъ это будетъ со Мною, когда я мужа не знаю“, и что ангелъ сказалъ ей; „Духъ Святыи найдетъ на Тебя и сила Вышняго осѣнитъ Тебя“ (Лук. I, 34 ст.), а также Іосифу: „Не бойся принять Маріамъ, жену твою, ибо родившееся въ ней есть отъ Духа Святаго“ (Мѣ. I, 20 сл.).

Въ пятой главѣ анаѳематствуется тотъ, кто говоритъ, что иной предвѣчный Сынъ и иной явившійся въ послѣднія времена, и не исповѣдуетъ, что Сущій прежде вѣковъ тотъ же, что и явившійся въ послѣднія времена. Въ изъясненіи устанавливается противорѣчіе этого утвержденія съ словами

Самого Христа, въ которыхъ ясно указывается тожество предвѣчно Сущаго у Отца и явившагося во плоти: „прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь“ (Іоан. VIII, 58) и: „Я исшелъ отъ Отца и пришелъ, и опять иду къ Отцу Моему“ (Іоан. XVI, 28).

Въ шестой главѣ анаеема на того, кто говоритъ: иной пострадавшій и иной не пострадавшій, и не исповѣдуетъ, что Самъ безстрастный и непреложный Богъ Слово непреложно пострадалъ Своею собственною плотію. Въ изъясненіи указывается на слова Спасителя, въ которыхъ сказано, что *Сыну человеческому* надлежитъ много пострадать, быть убиту и въ третій день воскреснуть изъ мертвыхъ (Мрк. VIII, 31; Лук. IX, 22), что *Сынъ человеческій* будетъ сидѣть одесную Отца (Мѡ. XVI, 28; XXVI, 64) и что *Сынъ человеческій* придетъ во славѣ Отца Своего (Мрк. VIII, 38; Лк. IX, 26).

Въ седьмой главѣ анаеematствуется тотъ, кто называетъ Христа спасаемымъ и не исповѣдуетъ Его Спасителемъ міра и свѣтомъ міра. Въ изъясненіи приводится, что Самъ Господь говоритъ о Себѣ, что Онъ—жизнь (Іоан. XI, 25), что Онъ пришелъ для того, чтобы имѣли жизнь (Іоан. X, 10), что вѣрующій въ Него не увидитъ смерти, но узритъ жизнь вѣчную (Іоан. VIII, 51).

Въ восьмой главѣ анаеematствуется тотъ, кто говоритъ, что Христосъ отдѣльно совершенный человѣкъ и отдѣльно Богъ Слово и не исповѣдуетъ единого Господа Иисуса Христа. Въ изъясненіи въ подтвержденіе положительной части анаеematизма указывается на слова Господа: „что вы ищете убить Меня, Человѣка, сказавшаго вамъ истину, которую Я слышалъ отъ Отца“ (Іоан. VIII, 40), гдѣ тожество человѣка и Бога Слова устанавливается самымъ точнымъ образомъ. Богъ Слово, содѣлавшійся ради насъ человѣкомъ, не человѣка, но Самого Себя предалъ за насъ, посему, говоря о храмѣ тѣла Своего, Онъ сказалъ: разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его (Іоан. II, 19, 22).

Въ девятой главѣ анаеematствуется тотъ, кто говоритъ, что Христосъ предложимъ или измѣняемъ, и не исповѣдуетъ

Его непреложнымъ по духу и нетлѣннымъ по плоти. Въ обоснованіе этого въ изъясненіи приводятся слова Господа: Я есмь и не измѣняюсь (Мал. III, 6) и: не оставлена душа Его во адѣ, и плоть Его не видѣла тлѣнія (Дѣян. II, 31; Ис. XV, 10)

Глава десятая анаеematствуетъ того, кто говоритъ, что Христосъ воспринялъ часть человѣка, и не исповѣдуетъ Его подобнымъ намъ во всемъ кромѣ грѣха. Въ изъясненіи приводятся слова Господа, въ которыхъ утверждается наличность въ Немъ души и тѣла: Іоан. X, 15, 17; VI, 55, 56.

Въ одиннадцатой главѣ анаеematствуется тотъ, кто утверждаетъ, что тѣло Господа безъ души или безъ ума, и не исповѣдуетъ Его совершеннымъ во всемъ человѣкомъ. Въ изъясненіи указывается на факты изъ земной жизни Господа, которыми устанавливается, что тѣло Христово не было безъ души и безъ ума: возмущеніе, печаль и туга — болѣзни души, а утомленіе и сонъ и пораненіе тѣла — немощи плоти. Поэтому возмущеніе, печаль и туга являются указаніемъ ни на тѣло безъ души, ни на душу безъ ума, ни на непреложное Божество, ни на призрачность, ни на недостатки человѣческой немощи. Но Слово въ Себѣ Самомъ дало доказательство нашихъ страстей, принявши на Себя страстное, какъ написано: „Самъ Онъ принялъ немощи наши и понесъ болѣзни наши“ (Иса. LIII, 4; Мѡ. VIII, 17).

Въ двѣнадцатой главѣ предается анаеемѣ тотъ, кто говоритъ, что Христосъ явился міру призрачно и не исповѣдуетъ Его пришедшимъ во плоти. Въ пространномъ изъясненіи авторъ выражаетъ недоумѣніе, какъ можно утверждать, что призрачно явился міру Христосъ, въ Виелеемѣ родившійся, подвергшійся обрѣзанію, Симеономъ носимый, двѣнадцать лѣтъ воспитываемый, повинновавшійся родителямъ, во Іорданѣ крестившійся, пригвожденный на крестѣ и изъ мертвыхъ возставшій. Выраженія о Немъ: возмущился духомъ, опечалился душею, изъязвленъ тѣломъ — указываютъ на Его человѣческую организацію, подверженную страстямъ. Онъ родился въ Виелеемѣ по плоти, но богоприлично, воспитанъ былъ въ Назаретѣ богоявленно, возсѣдалъ среди

учителей и поражалъ своею мудростью, которая не соответствовала Его тѣлесному возрасту. Онъ крестился во Іорданѣ, но не для того, чтобы Самому принять освященіе, а чтобы другимъ даровать участіе въ освященіи. Онъ былъ искушаемъ въ пустынѣ, но не потому, что Самъ подлежалъ искушенію, а потому что хотѣлъ противопоставить искушителю наши искушенія и тѣмъ показать тщетность усилій искушителя. Онъ выставляетъ не божественное начало, но Свою собственную плоть являетъ побѣдительницей страданія, смерти и тлѣнія, чтобы чрезъ ту же плоть, чрезъ которую грѣхъ вошелъ въ міръ и чрезъ грѣхъ смерть царствовала надъ всѣми людьми, осудить грѣхъ во плоти, побѣдить начальника грѣха—искушителя, упразднить смерть, чтобы она не царствовала, во гробѣ тѣла уничтожить тлѣніе, явить Собою начатокъ воскресенія, чтобы затѣмъ господствовало въ мірѣ начало правды и чтобы царство небесное благовѣствовалося людямъ и совершилось общеніе Бога съ людьми.

Въ заключеніе авторъ приглашаетъ прославить Отца, давшего Своего Единороднаго Сына за жизнь міра, прославить Духа Святаго, дѣйствующаго, оживотворяющаго насъ и подающаго дарованія для общенія съ Богомъ, и не вдаваться въ безконечныя стязанія и словопренія, обращая ясное и простое слово вѣры въ утонченныя выраженія. Намъ не дано разумѣть, какъ Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ, ибо тайна эта велика; но должно вѣровать, что Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ по Писаніямъ, что Онъ былъ видимъ на землѣ и обращался между людьми по Писаніямъ, по подобію, кромѣ грѣха, что Онъ умеръ за насъ и воскресъ изъ мертвыхъ, какъ написано, и что Онъ вознесся на небо и сѣлъ одесную Отца, откуда придетъ судить живыхъ и мертвыхъ, какъ написано, чтобы изъ-за нашихъ словопреній другъ съ другомъ кто-нибудь не похулилъ самаго ученія вѣры.

Вопросъ объ авторѣ этого произведенія разными изслѣдователями его рѣшался различно. Белларминъ считалъ „Двѣнадцать главъ о вѣрѣ“ не принадлежащими св. Гри-

горию Чудотворцу. Левъ Алляцій не соглашается съ нимъ и признаетъ его подлиннымъ произведеніемъ св. Григорія. Онъ ссылается на свидѣтельство Свида, который сообщаетъ, что Григорій написалъ *περί σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγον*. Что здѣсь рааумѣются именно „Двѣнадцать главъ овѣръ“, въ этомъ Leo Allatius убѣждается на основаніи указанія собирателя святоотеческихъ изреченій о двухъ естествахъ во Христѣ, который, приводя изъ него слова, пишетъ, что онъ беретъ ихъ ἐκ τοῦ *περί σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγου ἐν τῇ ἐρημνείᾳ τοῦ δευτέρου ἀναθεματισμοῦ*. На основаніи этого Л. Алляцій предполагаетъ, что свое нынѣшнее заглавіе произведеніе получило отъ дѣленія на главы, но что авторомъ ему данъ былъ титулъ *περί σαρκώσεως*; это ясно изъ того указанія содержанія произведенія, которое предпослано ему: Θεοῦ χάριτι πῶς δεῖ πιστεῦειν περί τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.¹⁾ Lequien высказался въ томъ смыслѣ, что авторомъ произведенія былъ аполинаріанинъ.²⁾ Съ другой стороны Фабрицій³⁾ считалъ невозможнымъ происхождение его отъ Аполинарія или аполинаріанина, такъ какъ въ немъ опровергаются не только мнѣнія Несторія и Евтихія, но явно и самаго Аполинарія—въ 10-11 главахъ. I. Дрэеке,⁴⁾ взявъ за точку отправленія мнѣніе Lequien'a, стремился не только доказать аполинаріанскій характеръ произведенія, но и обосновать то свое положеніе, что авторомъ его былъ другъ Аполинарія, аполинаріанскій епискомъ въ Антіохіи Виталій, а „Двѣнадцать главъ овѣръ“ и представляютъ собою написанное имъ исповѣданіе вѣры, которое онъ составилъ для своего оправданія предъ римскимъ епископомъ Дамасомъ. Этимъ исповѣданіемъ вѣры вызвано было второе посланіе Григорія Богослова къ пресвитеру Клидонію. Взглядъ I. Дрэ-

¹⁾ Migne, PGr., t. 10, col. 1229-1230.

²⁾ S. Ioannis Damasceni opera omnia. Parisiis 1712. Dissertatio 2, § XI, p. XXXVII-XXXVIII.

³⁾ Bibliotheca graeca, vol. VII, p. 225.

⁴⁾ Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntnis въ „Zeitschrift f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben, 9 (1888), S. 186-201, и въ Gesam. patrhist. Untersuch., S. 78-102.

зеке разобранъ Фр. Кс. Функомъ,¹⁾ который основательно доказалъ крайнюю несостоятельность доводовъ I. Дрэеке и антиаполинаріанскій характеръ произведенія, изъ чего съ несомнѣнностью вытекаетъ невозможность приписать его аполинаріанину. Съ своей стороны онъ находитъ, что въ произведеніи есть мѣста, которыя направлены противъ Несторія и Евтихіа; а такъ какъ вызванныя ими великія движенія скорѣе могли дать поводъ къ составленію такого рода произведенія, чѣмъ заблужденіе Аполинарія, то, по его мнѣнію, произведеніе написано не раньше второй половины V вѣка, хотя онъ и соглашается, что увѣренности относительно даты его нельзя достигнуть.

*F. Lauchert*²⁾ продолжилъ изслѣдованіе „Двѣнадцати главъ о вѣрѣ“ въ томъ направленіи, какое дано Фр. Кс. Функомъ, и на основаніи сравненія этого произведенія съ двумя книгами противъ Аполинарія, усваиваемыми св. Аеанасію Александрійскому, а также и другими антиаполинаріанскими произведеніями послѣднихъ десятилѣтій IV вѣка, пришелъ къ заключенію, что произведеніе отъ начала до конца вращается въ тѣхъ же мысляхъ, какія раскрываются въ произведеніяхъ отцевъ IV вѣка, направленныхъ противъ Аполинарія, и стоитъ въ зависимости отъ двухъ книгъ противъ Аполинарія; по намѣренію своего автора оно въ цѣломъ своемъ объемѣ посвящено полемикѣ противъ аполинаріанства. Въ виду этого болѣе вѣроятно, что оно и возникло тогда, когда эта полемика имѣла еще актуальный интересъ, и такимъ образомъ принадлежитъ еще концу IV вѣка; но остается возможность и позднѣйшаго его происхожденія.

Въ отношеніи къ этому произведенію намъ не удалось привлечь какихъ либо новыхъ данныхъ или же придти къ

1) Die Gregorius Thaumaturgus Zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben въ „Theol. Qu.-Schr.“ 80 (1898), S. 81-93 и въ Kirchengesch. Abhandl. u. Unters., B. 2, 1899, S. 329-338.

2) Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben nach ihren litterarischen Beziehungen betrachtet въ „Theol. Qu.-Schr.“ 82 (1900), S. 395-418.

новымъ заключеніямъ; поэтому мы вынуждены въ данномъ случаѣ довольствоваться изложеніемъ результатовъ, достигнутыхъ другими изслѣдователями.

Можетъ ли это произведеніе принадлежать св. Григорію Чудотворцу? Содержаніе его даетъ безспорныя основанія для рѣшительнаго отрицательнаго отвѣта. Въ настоящее время можно считать безусловно установленнымъ антиаполинаріанскій характеръ произведенія, такъ какъ оно стоитъ въ ясномъ и тѣснѣйшемъ отношеніи къ антиаполинаріанской литературѣ конца IV вѣка, главнымъ образомъ къ двумъ книгамъ „Противъ Аполинарія“, приписываемымъ св. Аѳанасію Александрійскому,¹⁾ и къ посланію св. Аѳанасія В. къ Епиктету, епископу Коринѣскому, отчасти также къ двумъ посланіямъ св. Григорія Богослова къ Клидонію и къ Антирритику противъ Аполинарія св. Григорія Нисскаго. Чтобы оцѣнить значеніе этого отношенія для сужденія о происхожденіи „Двѣнадцати главъ о вѣрѣ“, приведемъ наиболѣе яркія параллели какъ ко всему произведенію, такъ и къ отдѣльнымъ анаѳематизмамъ²⁾.

Въ первой книгѣ „Противъ Аполинарія“, § 2, авторъ пишетъ: „Отцы сказали, что Сынъ единосущенъ Отцу, есть истинный Богъ отъ истиннаго Бога, совершенный отъ совершеннаго, а также, что Онъ для нашего спасенія, снисшелъ, воплотился, вочеловѣчился, и потомъ пострадалъ и воскресъ. Но чтобы, слыша о страданіи и воскресеніи, не представилъ кто себя, будто бы Богъ Слово измѣняется,—угрожая осужденіемъ, постановили они исповѣдывать непреложность и неизмѣняемость (τὸ ἀτρέπτον καὶ ἀνἀλλοίωτον τοῦ υἱοῦ; ср. гл. 9 Двѣнадцати главъ о вѣрѣ). Еретики же—или представляютъ себя измѣняемость въ Словѣ, или предполагаютъ, что домостроительство страданія совершено только

¹⁾ Если это произведеніе и не принадлежитъ св. Аѳанасію (F. Lauchert высказываетъ убѣжденіе въ его подлинности), то во всякомъ случаѣ происхожденіе его въ послѣднія десятилѣтія IV вѣка является не подлежащимъ сомнѣнію фактомъ.

²⁾ По данному вопросу обширный матеріалъ собранъ F. Lauchert' омъ, которымъ мы и пользуемся въ дальнѣйшемъ изложеніи.

по видимости, называя плоть Христову то несозданною и небесною, то единосущною Божеству. Сверхъ того говорятъ, что во Христѣ, вмѣсто внутренняго нашего человѣка, небесный умъ; потому что Христосъ употреблялъ облакавшій Его виѣшній образъ, какъ орудіе, и невозможно Ему быть совершеннымъ человѣкомъ. Ибо гдѣ совершенный человѣкъ, тамъ и грѣхъ, и два совершенные не могутъ стать единымъ; иначе и во Христѣ, какъ и въ насъ, произойдетъ борьба грѣха, и Христосъ, подобно намъ, будетъ имѣть потребность въ очищеніи, если и Онъ, содѣлавшись человѣкомъ, принялъ въ Себя то, что въ насъ мыслить и движеть тѣломъ. Напротивъ того, говорятъ еретики, Христосъ воспріалъ на Себя неразумное, чтобы въ семъ неразумномъ Ему самому быть умомъ, и совершенно не вкусить грѣха, какъ по Божеству, такъ и по неразумной плоти“¹⁾.

Въ посланіи св. Аѳанасія къ Епиктету дается такое описаніе христологическихъ заблужденій, которое заключаетъ въ себѣ цѣлый рядъ соприкосновеній съ „Двѣнадцатью главами о вѣрѣ“. Въ посланіи (§ 2) св. Аѳанасій пишетъ: „Какой адъ изрыгнулъ такую рѣчь, что тѣло, рожденное отъ Маріи, единосущно Божеству Слова, или что Слово преложилося въ плоть, кости, волосы и въ цѣлое тѣло, и измѣнилось въ собственномъ Своемъ ествѣ? Кто въ Церкви, или вообще у христіанъ, слышалъ, что Господь понесъ на Себѣ тѣло по присвоенію, а не по естеству такъ названное... Откуда еще нѣкоторые ваяли и излевали нечестіе, равное сказаніюму выше, а именно, что тѣло не позднѣе Божества Слова, но всегда было Ему совѣчно... Или какъ хотятъ называться христіанами утверждающіе, что Слово снизошло на святаго человѣка, какъ на одного изъ пророковъ, а не само содѣлалось человѣкомъ, воспріавъ тѣло отъ Маріи, и иной есть Христосъ, а иной—Божіе Слово, прежде Маріи и прежде вѣковъ сущій Отчій Сынъ? Или какъ могутъ быть христіанами утверждающіе, что иной есть Сынъ, а иной—Божіе Слово“²⁾.

¹⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1096; русск. перев., ч. 3, стр. 136.

²⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1055; русск. перев., ч. 3, стр. 291-292.

Въ приведенныхъ отрывкахъ содержатся указанія на тѣ же христологическія заблужденія еретиковъ, какія находятся и въ „Двѣнадцати главахъ о вѣрѣ“. Эти заблужденія составляютъ существенныя положенія аполинаріанской ереси. Еще яснѣе это соприкосновение съ антиаполинаріанской литературой послѣднихъ десятилѣтій IV вѣка обнаруживается при сопоставленіи съ нею отдѣльныхъ главъ.

Къ первой главѣ можно привести слѣдующія параллели. Противъ Аполинарія, кн. 1, § 3: „Итакъ скажите вы, изобрѣтатели новаго вашего Евангелія... гдѣ возвѣщено вамъ называть плоть несозданною, и такимъ образомъ или Божество Слова представлять измѣнившимся въ плоть, или домостроительство страданія, смерти и воскресенія почитать призракомъ? Ибо единая Святая Троица Божества несоздана, вѣчна, непреложна и неизмѣняема. Поелику же Христосъ воздвигнутъ по плоти отъ человѣчества, отъ братіи нашей, какъ написано (Дѣян. 3, 22), и по предвозвѣщенію Закона долженъ былъ пострадать и содѣлаться перворожденнымъ отъ воскресенія мертвыхъ (Дѣян. 26, 23), то какъ несозданное называете удобостраждущимъ, или удобостраждущее именуете несозданнымъ? Ибо, называя несозданную сущность Слова удобостраждущею, хвалите вы Божество; а удобостраждущую плоть... солѣлавшуюся осязаемою и видимою, именуя несозданною, впадаете въ двѣ погрѣшности: или ощущение и претерпѣніе страданія, согласно съ нечестивыми манихеями, признаете мечтою, или тѣмъ же предполагаете сущность несозданнаго Божества“. ¹⁾ § 4: „Но вы говорите, что плоть стала несозданною отъ единенія съ несозданнымъ... Если плоть чрезъ единеніе стала несозданною, то почему же она не явилась вдругъ совершенною, но, по изволенію Слова, тѣло возрастало? Несозданному же приписывать возрастаніе нечестиво. Ибо несозданное именуется по самому естеству несозданнымъ, и не допускаетъ ни возрастанія, ни умаленія. А что въ общеніи или единеніи съ несозданнымъ, то именуется, хотя собственно принадлежа-

¹⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1097; русск. перев., ч. 3, стр. 317-318.

щимъ несозданному, однако же не самымъ несозданнымъ, чтобы не пришло въ забвеніе благодѣяніе единенія, не уничтожилась обязательная сила благодѣянія, и человѣчество, подверженное еще немощи, когда изъ вашего ученія узнаеть, что нѣтъ у него никакого союза съ Богомъ, не впало въ безнадежность, и не была тѣмъ уничижена благодать. Ибо кто, слыша, что тѣло Господне несозданно, и зная о себѣ, что самъ онъ сотворенъ и созданъ, не придетъ къ той мысли, что святаго Писанія лживы, и что не имѣетъ онъ никакого общенія со Христомъ? Если несозданный воспріялъ на Себя несозданное тѣло, то уничтожилось первое созданіе, погибъ первообразъ Адамъ, отъ котораго мы по преемству плоти и донинѣ ведемъ родъ свой. Посему, какъ же Христосъ содѣлалъ насъ Своими причастниками? Почему и апостолъ говоритъ: святой и овѣщаеми отъ единого вси (Евр. 2, 11)?¹⁾ § 6: „Посему, откуда же научившись, называете плоть несозданною? Если естество вслѣдствіе претворенія дѣлается несозданнымъ, то значить, что дѣлается оно и невидимымъ и безсмертнымъ, и при томъ не чрезъ смерть, но какъ недоступное смерти. Какъ же Господь умеръ, если Онъ несозданный несозданно снисшелъ на землю? Или какъ содѣлался Онъ видимымъ и осязаемымъ“? ²⁾

Для второй главы. Противъ Аполинарія, кн. 1, § 9: „Вы предприимлете и плоть называть единосущною Божеству, не примѣчая, что впадаете въ сугубое нечестіе... Какъ вы не стыдитесь утверждать и говорить, что плоть, ведущая свое родословіе отъ Давидова сѣмени, единосущна Слову“? ³⁾ § 10: „Но вы говорите: „плоть содѣлалась единосущною Слову“. Скажите же: какъ содѣлалась единосущною? Содѣлалась она Словомъ, но содѣлалась и Духомъ? Если же, не будучи Божествомъ по естеству, дѣлается она Божествомъ чрезъ претвореніе, то для чего порицаете ари-

¹⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1097-1098; русск. перев., ч. 3, стр. 318-319.

²⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1101; русск. перев., ч. 3, стр. 320.

³⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1108; русск. перев., ч. 3, стр. 325.

анъ, которые то же понятіе даютъ о Словѣ“¹⁾ § 12: „По естеству содѣлалась Божіею плоть, 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. А если плоть единосущна и совѣчна Слову, то, вслѣдствіе сего, и всѣ твари наименуете совѣчными сотворшему всяческая Богу“.²⁾ Ср. § 5; также Григорія Нисскаго, Антирритикъ, § 17.

Къ третьей главѣ. Противъ Аполинарія, кн. 1, § 21: „Суемудрствуютъ утверждающіе, будто бы Слово снизошло, какъ на единого изъ пророковъ. Ибо кто изъ пророковъ, будучи Богомъ, содѣлался человѣкомъ?“³⁾ Посланіе къ Епиктету, § 11: „О томъ, что представляютъ и говорятъ нѣкоторые, будто бы Слово, какъ бывало съ каждымъ изъ пророковъ, такъ сошло на единого человѣка отъ Маріи,—излишнее дѣло входить въ подробности, потому что безуміе ихъ явно обличаетъ само себя“⁴⁾. § 12: „Изъ сего открывается, что ко всѣмъ прочимъ было Слово для дара пророчества, отъ Маріи же само Слово пріяло плоть, и произошелъ человѣкъ, по естеству и по сущности сущее Божіе Слово, а по плоти отъ сѣмени Давидова и отъ Маріиной плоти содѣлавшійся человѣкомъ, какъ сказалъ Павелъ“ (Рим. 1, 3)⁵⁾. Посл. къ Максиму Философу § 2: „Не хороша эта дерзкая ихъ мысль, будто бы Слово Божіе было къ нѣкому святому человѣку (а такъ было Оно въ каждомъ изъ пророковъ и иныхъ святыхъ)... Напротивъ же того, единою въ кончину вѣковъ, во отметаніе грѣха (Евр. 9, 26), Слово стало плотію, и отъ Маріи Дѣвы произошелъ человѣкъ по нашему подобію, какъ и іудеямъ сказалъ Господь: что ищите Мене убити, Человѣка,

¹⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1109; русск. перев., ч. 3, стр. 325-326.

²⁾ Migne, PCr., t. 26, col. 1113; русск. перев., ч. 3, стр. 328.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1129; русск. перев., ч. 3, стр. 338.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1068; русск. перев., ч. 8, стр. 300.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1168—1169; русск. перев., 3, стр. ч. 130.

и же истину вамъ глаголахъ. (Іоан. 8, 40) ¹⁾. Также и Григорій Богословъ въ 1 посланіи къ Клидонію пишетъ: „Если кто говоритъ, что во Христѣ Божество, какъ въ пророкѣ, благодатно дѣйствовало, а не существенно было сопряжено и сопрягается, то онъ да не будетъ имѣть въ себѣ лучшаго вдохновенія, а напротивъ того да исполнится противнаго“ ²⁾. Противъ Аполинарія, кн. 1, § 4: „Христосъ рождается въ Виѳлеемѣ іудейскомъ, именуетъ отцемъ Іосифа, происходящаго такъ же, какъ и Марія, отъ Давида, полагается въ пеленахъ, Симеономъ вносится въ храмъ, прие́млетъ по закону обрѣзаніе плоти и возрастаетъ съ годами“ ³⁾. § 5: „Какая была потребность Богу родиться отъ жены, Творцу вѣковъ возрастать съ продолженіемъ времени и исчислять Себѣ годы?“... ⁴⁾. § 17: „Что Самъ по волѣ Своей установилъ въ естествѣ, воспріялъ на Себя, что восхотѣлъ, то-есть, рожденіе отъ жены, возрастаніе, счисленіе лѣтъ, утомленіе, голодь, жажду, сонъ, печаль, смерть, воскресеніе“... ⁵⁾. Противъ Аполинарія, кн. II, § 5: „Не начало бытія являетъ Богъ въ Назаретѣ, но сущій прежде вѣковъ Богъ—Слово изъ Назарета явился человѣкомъ, родившись отъ Маріи Дѣвы и отъ Святаго Духа въ Виѳлеемѣ іудейскомъ, по написанному, отъ сѣмени Давидова, Авраамова и Адамова, пріявъ отъ Дѣвы все, что Богъ въ началѣ образовалъ въ составъ человѣка и сотворилъ, кромѣ грѣха“ ⁶⁾. Кн. I, § 7: „Напрасно думаютъ такъ обольщенные, утверждая, что тѣло Господне съ неба. Что Адамъ низринулъ съ неба на землю, то Христосъ возвелъ съ земли на небеса; что въ Адамѣ было безгрѣшно и неосужденно, и имъ низринуту въ тлѣніе и осужденіе смерти, то Христосъ показалъ въ Себѣ нетлѣннымъ и искупительнымъ отъ смерти“ ⁷⁾. § 8: „Ибо

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1088; русск. перев., ч. 3, стр. 312.

²⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 180; русск. перев., т. 4, стр. 198.

³⁾ Migne PGr., t. 26, col. 1097—1098; русск. перев., ч. 3, стр. 318.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1101; русск. перев., ч. 3, стр. 320.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1121; русск. перев., т. 3, стр. 335.

⁶⁾ Migne, PGr. t. 26, col. 1146; русск. перев., ч. 3, стр. 344—345.

⁷⁾ Migne, PGr. t. 26, col. 1104—1105; русск. перев., ч. 3, стр. 322.

(Слово—Зиждитель вселенной — явилось сыномъ человѣческимъ, содѣлавшись не инымъ кѣмъ, но вторымъ Адамомъ, чтобы изъ имени познали мы истину... Почему же, наконецъ, если согласиться съ вами, Христосъ не именуется просто человѣкомъ, какъ новый человѣкъ, пришедшій съ небесъ, но говорится, что Онъ содѣлался сыномъ человѣческимъ? Поэтому, если на землѣ содѣлался Онъ сыномъ человѣческимъ, хотя родился не отъ сѣмени мужескаго, но отъ Святаго Духа, то пусть разумѣется сыномъ единого первозданнаго Адама. Ибо не упоминается какой-либо иной человѣкъ, существовавшій на небѣ, кромѣ Адама, созданнаго изъ земли, чтобы Христу имѣть тѣло съ небесъ и быть сыномъ иного человѣка, кромѣ Адама“ ¹⁾. § 4: „Но вы говорите, что плоть стала несозданною отъ единенія съ несозданнымъ. Это самое и показываетъ, что заблужденіе ваше обличаетъ само себя. Единеніе плоти съ Божествомъ Слова произошло въ матерней утробѣ, потому что Слово, снишедшее съ небесъ, изъ утробы возставило Себѣ плоть, не существовавшую до снисшествія Слова или до Богородицы Маріи, которая одна происходитъ отъ Адама и ведетъ родъ отъ Авраама и Давида вмѣстѣ съ обрученнымъ ей Іосифомъ, такъ какъ оба они, по написанному, суть въ плоть одну (Быт. 2, 24) не по плотскому союзу, но по происхожденію отъ единого“ ²⁾. Кн. II, § 16: „Господь есть небесный человѣкъ не потому, что съ неба явилъ плоть, но потому, что плоть, взятую отъ земли, содѣлалъ небесною“ ³⁾. Св. Григорія Богослова первое посланіе къ Климодію: „Если кто говоритъ, что плоть сошла съ неба, а не отъ земли и не отъ насъ.—да будетъ онъ анаѳема. Ибо слова Писанія: второй человѣкъ съ небесе, и: яковъ небесный, тацы же и небесніи (1 Кор. 15, 47. 48): и: никто же взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій (Іоан. 8, 13) и тому подобныя, должно разумѣть сказанными по причинѣ соединенія съ

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1105—1108; русск. перев., ч. 3 стр. 323.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1097—1000, русск. перев., ч. 3, стр. 318.

³⁾ Mtgne, PGr., t. 26, col. 1160; русск. перев., ч. 3, стр. 357.

небеснымъ“ ¹⁾. Онъ же въ посланіи къ Нектарію пишетъ: „Въ немъ (Аполинаріевомъ сочиненіи) утверждается, что плоть, принятая Единороднымъ Сыномъ Божіимъ въ дѣлѣ домостроительства для обновленія естества нашего, не вполсѣдствіи приобщена, но отъ начала было въ Сынѣ сіе тѣлесное естество, и въ доказательство таковой нелѣпости, худо воспользовавшись однимъ изреченіемъ евангельскимъ, Аполинарій приводитъ: никто же възде на небо, токмо спшедъ съ небесе Сынъ человѣческій (Іоан. 3, 13),—какъ будто Онъ былъ уже Сыномъ человѣческимъ еще до снисшествія на землю, и снисшелъ, принеся съ Собою собственную плоть, ту, которую имѣлъ на небѣ, предвѣчную и принадлежащую къ сущности. Приводитъ еще и апостольское одно изреченіе, оторвавъ оное отъ цѣлаго состава рѣчи: второй человѣкъ съ небесе (1 Кор. 15, 47), Потомъ доказываетъ, что сей приходящій, свѣше человѣкъ не имѣетъ ума, и Божество Единороднаго, восполняющее въ Немъ мѣсто ума, составляетъ часть человѣческаго состава и именно третью; потому что въ Немъ есть душа и тѣло по человѣчеству, а ума нѣтъ, но мѣсто ума восполняетъ Божіе Слово“ ²⁾.

Къ главѣ четвертой. Противъ Аполинарія I, § 8: „Если на землѣ содѣлался Онъ Сыномъ человѣческимъ, хотя родился не отъ сѣмени мужескаго, но отъ Святаго Духа, то пусть разумѣется сыномъ единаго первозданнаго Адама“ ³⁾. Св. Аѳанасій въ посланіи къ Епиктету, § 11: „О томъ, что представляютъ и говорятъ нѣкоторые, будто бы Слово, какъ бывало съ каждымъ изъ пророковъ, такъ сошло на единаго человѣка отъ Маріи, — излишнее дѣло входить, потому что безуміе ихъ явно обличаетъ само себя. Ибо, если Слово сошло такъ же, какъ сходило и на пророковъ, то почему человѣкъ сей отъ Дѣвы, почему и Онъ не отъ мужа и жены? Ибо такъ раждался каждый изъ святыхъ“ ⁴⁾. Въ посланіи къ

¹⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 181; русск. перев., т. 4, стр. 199.

²⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 332—333; русск. перев., т. 3, стр. 192—193.

³⁾ Migne, PGr., t. 25, col. 1105—1108; русск. перев. ч. 3, стр. 324.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26 col. 1068; русск. перев., ч. 3, стр. 300—301.

Максиму Философу, § 13: „Подивился я тому, какъ дерзнули они даже подумать только, будто бы Слово содѣлалось человѣкомъ по естественному порядку“ ¹⁾.

Къ пятой главѣ. Противъ Аполинарія, кн. I, § 13: благочестивый „долженъ исповѣдывать, что сущее прежде вѣковъ единосущное Отцу Слово напослѣдокъ отъ Святыя Дѣвы и Богородицы вновь произвело образование и созданіе Адама, усвоивъ оное себѣ единеніемъ съ нимъ, и такимъ образомъ явился человѣкъ Христосъ предвѣчный Богъ“ ²⁾. Св. Аванасій въ посланіи къ Епиктету, § 2: „Какъ хотять именоваться христіанами утверждающіе, что Слово снизошло на святаго человѣка, какъ на одного изъ пророковъ а не само содѣлалось человѣкомъ, воспріавъ тѣло отъ Маріи, и иной есть Христосъ, а иной—Божіе Слово, прежде Маріи и прежде вѣковъ сущій Отчій Сынъ? И какъ могутъ быть христіанами утверждающіе, что иной есть Сынъ, а иной—Божіе Слово?“ ³⁾. § 10: „Вслѣдствіе сего да умолкнутъ, наконецъ, утверждавшіе иѣкогда, что Происшедшій отъ Маріи не есть Христосъ, Господь и Богъ“ ⁴⁾. Св. Григорія Нисскаго Антирритикъ, § 53; „Итакъ, какъ же онъ (Аполинарій) говоритъ, будто мы не признаемъ бытіе Христа отъ начала. Но, исповѣдуя, что Христосъ имѣетъ бытіе вѣчно, мы на этомъ основаніи не думаемъ, чтобы и плоть его, вымышленная Аполинаріемъ, была всегда при немъ; но знаемъ, что Онъ и отъ вѣчности есть Христосъ и Господь, и послѣ страданія исповѣдуемъ Его опять тѣмъ же самымъ... Такъ говоримъ не потому, чтобы въ одномъ лицѣ представляли двухъ Христовъ и Господовъ“ ⁵⁾. Онъ же въ посланіи къ Теофилу, епископу Александрійскому, противъ Аполинарія: „Послѣдователи мѣтній Аполинарія, при помощи порицаній (направленныхъ) противъ насъ, стараются дать (большую)

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1088; русск. перев., ч. 3, стр. 313.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1116; русск. перев., ч. 3, стр. 329.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1053; русск. перев., ч. 3, стр. 292.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1065; русск. перев., ч. 3, стр. 300.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1252; русск. перев., ч. 7, стр. 188.

силу своимъ заблужденіямъ, утверждая, что Слово плотяно, что Сынъ человѣческій есть Творецъ вѣковъ и что Божество Сына смертно. Разглашаютъ, будто бы въ католической церкви нѣкоторые признають въ (своемъ) ученіи двухъ сыновъ: одного по естеству, а другого по усыновленію, послѣ привзошедшаго "... Однако „на томъ основаніи, что Творецъ вѣковъ въ послѣдніе дни явился на землѣ и обращался между людьми, въ церкви не считаются два сына: одинъ Творецъ вѣковъ, а другой при скончаніи вѣковъ явившійся во плоти роду человѣческому"... „Если всякое приличное Богу понятіе всегда, постоянно и неизмѣнно усвоется Единородному, и Онъ есть всегда одинъ и тотъ же, будучи всегда себѣ равенъ, то кто насъ принудить Его явленіе во плоти именовать двоицею сыновъ, какъ будто одинъ есть предвѣчный Сынъ, а родившійся во плоти Богъ—другой Сынъ?“¹⁾ Св. Григорій Богословъ въ 1-мъ посланіи къ Ксидонію: „Если кто вводитъ двухъ сыновъ—одного отъ Бога и Отца, а другого отъ Матери, а не одного и того же, то да лишится онъ всыновленія, обѣщаннаго право вѣрующимъ. Ибо хотя два естества—Богъ и человѣкъ (какъ въ человѣкѣ душа и тѣло), но не два сына, не два Бога“²⁾.

Къ шестой главѣ. Противъ Анолинарія, кн. I, § 12: „Посему заблуждаются утверждающіе, что иной есть страждущій Сынъ, а иной не страждущій. Ибо не другой кто, кромѣ Слова, прінялъ смерть и страданіе. Но само безстрастное и безплотное Слово, воспріявъ рожденіе человѣческой плоти, исполнило все, чтобы имѣть Ему, что принести за насъ“³⁾. § 11: „Поэтому одинъ и тотъ же и страждетъ и не страждетъ; по Божескому естеству безстрастенъ, непреложенъ, неизмѣняемъ, страждетъ же плотію“⁴⁾. Ср. § 16. Кн. II, § 2: „Чтобы, когда истинно исповѣдуются въ Немъ страданіе, одинъ и тотъ же истинно былъ исповѣдуемъ и удобостражду-

¹⁾ Mtgne, PGr., t. 45, col. 1272. 1273. 1276; русск. перев., ч. 7, стр. 203. 204. 207.

²⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 180; русск. перев., т. 4, стр. 197.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1113; русск. перев., ч. 3, стр. 328.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1112; русск. перев., ч. 3, стр. 227.

щимъ безстрастнымъ“ ¹⁾. § 12: „А если не вѣруете, что Христосъ и удобоображдушъ, потому что онъ человекъ, и безстрастенъ, потому что Онъ Богъ; когда же бываете доведены до крайности, разсуждаете, что если и исповѣдуете Христа Богомъ и человекомъ, то признаете уже не одного, но двухъ: въ такомъ случаѣ необходимо вамъ, или согласно съ Маркіаномъ и другими еретиками, домостроительство страданія, смерти и воскресенія назвать однимъ призракомъ, или, согласно съ Аріемъ и его послѣдователями, Божество Слова наименовать удобоображдающимъ“ ²⁾. Св. Аванасія посланіе къ Епиктету, § 6: „Что претерпѣвало человѣческое тѣло Слова, то соединенное съ нимъ Слово относило къ Себѣ, чтобы мы могли пріобщиться Божеству Слова. И что необычайно, одинъ и тотъ же страдалъ и не страдалъ: страдалъ, потому что страдало Его собственное тѣло, и былъ Онъ въ страждущемъ тѣлѣ; и не страдалъ, потому что Слово, сущее по естеству Богъ, безстрастно. Оно безплотное было въ удобоображдающемъ тѣлѣ, но тѣло имѣло въ себѣ безстрастное Слово, уничтожающее немощи самого тѣла“ ³⁾.

Къ седьмой главѣ. Противъ Аполинарія, кн. II, § 11. „Богъ пришелъ не Себя оправдать, потому что и не грѣшилъ, но насъ ради обнища богатъ сый, да мы нищетой Его обогатимся“ (2 Кор. 8,9) ⁴⁾. Св. Аванасій въ посланіи къ Епиктету, § 4: „Не Себя воспріемлетъ Божество, чтобы облечься въ единосущное Себѣ, и согрѣшаетъ не Слово, искушающее грѣхи другихъ, чтобы Ему, премѣнившись въ тѣло, самого Себя принести въ жертву за Себя и искупить Себя“ ⁵⁾. Онъ же въ посланіи къ Максиму Философу, § 4: „Онъ претерпѣлъ все не ради Себя, но ради насъ, чтобы мы, страданіями Его облекшись въ безстрастіе и нетлѣніе, пребывали въ вѣчной жизни“ ⁶⁾.

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1133; русск. перев., ч. 3, стр. 341.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1152; русск. перев., ч. 3, стр. 353.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1060; русск. перев., ч. 3, стр. 296.

⁴⁾ Migne, PGr. t. 26. col. 1149; русск. перев., ч. 3, стр. 352.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1057; русск. перев., ч. 3, стр. 294.

⁶⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1089; русск. перев., ч. 3, стр. 314.

Къ восьмой главѣ. Св. Григорія Богослова 2-ое посланіе къ Клидопію: „Поелику же предлагается вопросъ и о Божіемъ вочеловѣченіи или воплощеніи, то увѣряя всякаго о мнѣ, что Сына Божія, рожденнаго отъ Отца и потомъ отъ святыя Дѣвы Маріи, свожу во едино и не именую двумя сынами, но поклоняюсь единому и тому же въ нераздѣльномъ Божествѣ и въ нераздѣльной чести“... „Но кто не подивится ихъ (аполинаріанъ) учености? Сами они ясно различаютъ касающееся до Христа, и то, что Онъ родился, былъ искушаемъ, алкалъ, жаждалъ, утруждался, спалъ, приписываютъ естеству человѣческому, а то, что Онъ былъ прославленъ ангелами, побѣдилъ искушителя, наплатъ народъ въ пустынь и наплатъ чудесно, ходилъ по морю, присвоаютъ Божеству; также говоритъ, что слова: гдѣ положисте Лазаря (Іоан. 11, 34) свойственны нашему естеству, а сказанное: Лазаре, гряди вонъ (Іоан. 11, 43), и воскресеніе четверодневнаго мертвеца принадлежать тому, что выше насъ; равнымъ образомъ то, что Онъ скорбѣлъ, былъ распятъ и погребенъ, относится къ завѣсѣ, а то, что Онъ уповалъ, и воскресъ, и восшелъ на небо, относится къ внутреннему сокровищу. Послѣ сего обвиняють они насъ, будто бы вводимъ два естества совершенныя или противоборствующія, и раздѣляемъ сверхъестественное и чудное единеніе. Имъ надлежало бы или не дѣлать того, въ чемъ обвиняють другихъ, или не обвинять въ томъ, что сами дѣлають“ ¹⁾. Противъ Аполинарія, кн. 1, § 7: „Сущій по естеству Богъ раждается человѣкомъ, да то и другое естество будетъ единый, по всему совершенный, показавшій естественное и самое истинное рожденіе“ ²⁾ § 10: „Если Слово хотите разсматривать въ отдѣльности, какъ Бога и какъ Сына Давидова, то, по вашему мнѣнію, сказуются два Христа. Если же, научаемые божественными Писаніями, увѣруете, что Слово, будучи Богомъ, содѣлалось сыномъ человѣческимъ, то познаете, что единъ есть Христосъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 37. col. 200—201; русск. перев., т. 4, стр. 209, 213.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1105; русск. перев., ч. 3, стр. 323.

вмѣстѣ и Богъ и человѣкъ“ ¹⁾ § 11: „Почему мы, исповѣдуя Христа Богомъ и человѣкомъ, говоримъ это не для раздѣленія (да не будетъ сего!), но согласно опять съ Писаніями, чтобы, поелику страданіе и смерть совершились и возвѣщаются, дондеже прійдетъ, то и страданіе и смерть исповѣдывать намъ относящимися къ плоти Слова, о самомъ же Словѣ вѣровать, что Оно непреложно и неизмѣнно“ ²⁾. § 16: „Такимъ образомъ, Христосъ именуется совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, не потому, что Божеское совершенство перемѣнилось въ совершенство человѣческое (что нечестиво), не потому, что въ Немъ признаются отдѣльно два совершенства (что чуждо благочестію), и не по преспѣванію въ добродѣтели и присвоенію правды (да не будетъ сего!); но въ полнотѣ бытія, да то и другое будетъ единый, по всему совершенный, вмѣстѣ Богъ и человѣкъ“ ³⁾. Кн. II, § 2: Писаніе указываетъ „на бытіе, какъ невидимо умозерцаемаго и истинно сущаго Бога, такъ видимо осязаемаго и истинно существующаго человѣка, и не раздѣленіемъ лицъ и именъ, но естественнымъ рожденіемъ и неразрывнымъ единеніемъ“ ⁴⁾. § 10: „Въ Немъ воля единого Божества и цѣлое естество Слова въ явленіи человѣческаго зрака и видимой плоти второго Адама, не въ раздѣленіи лицъ, но въ бытіи Божества и человѣчества“ ⁵⁾. Св. Григорія Богослова въ 1-мъ посланіи къ Клидонію, приведенное выше къ пятой главѣ и изъ 2-го посланія къ Клидонію, приведенное къ восьмой главѣ. Григорій Нисскій въ Антирритикѣ проводитъ слѣдующія выраженія Аполлинарія: „не иный соединился съ инымъ, то есть, совершенный Богъ съ совершеннымъ человѣкомъ“ (§ 22) ⁶⁾; „если съ человѣкомъ совершеннымъ соединился совершенный Богъ, то было бы

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1109—1112; русск. перев., ч. 3, стр. 326.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1112; русск. перев., ч. 3, стр. 327.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1121—1124; русск. перев., ч. 3, стр. 334.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1133; русск. перев., ч. 3, стр. 341.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1148; русск. перев., ч. 3, стр. 350.

⁶⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1168; русск. перев., ч. 7, стр. 101.

два“ (§ 39) ¹⁾; „Богъ не два лица, какъ бы одно было Богъ, а другое—человѣкъ“ (§ 58) ²⁾.

Къ девятой главѣ. Противъ Аполинарія, кн. I, § 11: „Исповѣдую Христа Богомъ и человѣкомъ, говоримъ это не для раздѣленія (да не будетъ сего!), но... чтобы... о самомъ Словѣ вѣровать, что Оно непреложно и неизмѣнно“ ³⁾; § 16: „Нечестиво думать, что непремѣняемое премѣнилось до скорби, тоски и смятенія“ ⁴⁾. Кн. II, § 16: „Какъ Непреложный и Измѣняемый, не создавая Себѣ разумнаго раба зрака, содѣлался человѣкомъ, чтобы и Слово было непреложно, пребывая тѣмъ, чѣмъ было, и разумный человѣкъ, будучи Богомъ, видимъ сталъ на землѣ“ ⁵⁾. § 17: „Если же Слово претерпѣло сіе, то гдѣ непреложность и неизмѣняемость Слова“ ⁶⁾? § 2: „Какъ Сынъ единосущный Отцу и нераздѣльный съ Нимъ по Божескому естеству, будучи непреложенъ и неизмѣненъ, могъ бы названъ быть удобоображающимъ, если бы не содѣлался человѣкомъ, пріявъ на Себя въ дѣвической утробѣ цѣлый образъ человѣческаго состава, чтобы Ему и быть человѣкомъ въ страданіи, и быть непреложнымъ, какъ Богу“? ⁷⁾ Св. Аѳанасій въ посланіи къ Епиктету, § 5: „Не самая сущность Слова, неизмѣняемая и непреложная, какъ измыслили нѣкоторые, измѣнилась и была обрѣзана. Вамъ Спаситель говоритъ: видите, видите, яко Азъ есмь, и не измѣняюся (Малах. 3, 6)“ ⁸⁾.

Къ десятой главѣ. Св. Григорій Нисскій въ Антиринѣ, § 27: „Если Аполлинарій думаетъ, что духъ есть умъ, то никто изъ христіанъ не говоритъ, что соединившійся съ Богомъ человѣкъ былъ половинный, но во всей цѣлости вступилъ въ соединеніе съ божескою силою“...

¹⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1212; русск. перев., ч. 7, стр. 145.

²⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1265; русск. перев., ч. 8, стр. 199.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1112; русск. перев., ч. 3, стр. 327.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1121; русск. перев., ч. 3, стр. 334.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1157—1160; русск. перев., ч. 3, стр. 357.

⁶⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1161; русск. перев., ч. 3, стр. 358.

⁷⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1136; русск. перев., ч. 3, стр. 342.

⁸⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1060; русск. перев., ч. 3, стр. 295.

„Если тѣло, въ которомъ было Божество, было человѣческое, а сіе тѣло не бездушно,—отличительную же часть человѣческаго духа составляетъ умъ (ибо если отдѣлить его, осталась бы только, какъ часто говорили мы, скотоподобная часть),—то слѣдуетъ, что сей благородный мужъ осыпаетъ поношеніями не насъ, но апостола, или, лучше сказать, и то изреченіе великаго Іоанна, которое гласить, что Слово плоть быть и вселися въ ны (Іоан. 1, 14). Не (сказалъ): въ какую либо часть нашего естества, но, поставивъ множественное число, обозначилъ тѣмъ все, что мыслится въ нашемъ ествѣ, и сначала отдѣлилъ слово отъ плоти, а потомъ соединилъ“ ¹⁾. Св. Григорій Богословъ во 2-мъ посланіи къ Клидонію: „Равнымъ образомъ они учатъ, что совершенный человѣкъ есть не человѣкъ, искушенный по всяческимъ, что только сродно намъ, развѣ грѣха (Евр. 4, 15), но соединеніе Божества и плоти“ ²⁾. Противъ Аполинарія, кн. I, § 17: „И въ семъ чудно то, что Господь содѣлался человѣкомъ, и человѣкомъ кромѣ грѣха, потому что совершилось всецѣлое обновленіе, да явлено будетъ могущество Его“ ³⁾.

Къ одиннадцатой главѣ. Противъ Аполинарія, кн. I, § 5: „Господь ясно показывалъ, что имѣетъ и плоть, и кровь, и кости, и душу, которая скорбитъ, возмущается и тужить (Матѣ. 26, 37; Іоан. 11, 27). Но никто не скажетъ, что это въ ествѣ Божества; содѣлалось же это по еству собственнымъ Богу, когда Слово благоволило пріять человѣческое рожденіе“ ⁴⁾. § 15: „Когда явилъ Христосъ совершенное обновленіе, діаволъ не нашелъ въ Немъ ничего, чтобы содѣлано было совершенное спасеніе цѣлаго человѣка, и разумной души и тѣла, и воскресеніе было совершенно. Посему, напрасно лжеумствуютъ аріане, предполагая, что Спаситель воспріялъ на Себя одну плоть и по-

¹⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1181; русск. перев., ч. 7, стр. 115, 116—117.

²⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 197; русск. перев., ч. 4, стр. 210.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1124; русск. перев., ч. 3, стр. 335.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1110; русск. перев., ч. 3, стр. 319—320.

нате страданія нечестиво переноса на безстрастное Божество. Напрасно и вы (т. е. аполинаріане), по другому примышленію мудрствуя подобно имъ, утверждаете, что Христосъ употребилъ въ дѣло совнѣ облакающій, т. е. членосоставный образъ, вмѣсто же внутренняго въ насъ чело-вѣка во Христѣ небесный умъ. Какъ же Онъ скорбѣлъ, тужилъ, молился? Написано: и возмутися духомъ Іисусъ (Іоан, 11, 33). Сіе же свойственно не плоти неразумной и не Божеству непреложному, но душѣ, которая помышляетъ, скорбитъ, смущается, тужить и разумно чувствуетъ страданіе“ ¹⁾. Кн. II, § 13: „Божество никакъ не пріемлетъ страданія безъ страждущаго тѣла, не показываетъ смущенія и скорби безъ скорбящей и смущаемой души, не тоскуетъ и не молится безъ тоскующаго и молящагося ума. Впрочемъ, все сказанное происходило не отъ недостаточности естества, но совершалось въ показаніе бытія“ ²⁾. Ср. св. Григорія Богослова два посланія къ Клидонію.

Къ двѣнадцатой главѣ. Противъ Аполинарія Кн. II, § 5: „Посему и утверждаете, что отъ Дѣвы родился Богъ, и родился не Богъ и чело-вѣкъ, какъ опредѣляетъ Евангеліе (чтобы, исповѣдавъ рожденіе плоти, не назвать ее естественною и не сказать истины), но Богъ, какъ бы въ призракъ явившій плоть Свою“. ³⁾ Св. Григорій Богословъ во 2-мъ посланіи къ Клидонію: „Отвергая чело-вѣка и внутренній образъ, чрезъ вводимую или новую и только видимую личину, они очищаютъ одно внѣшнее наше, до того противорѣча самимъ себѣ, что ради плоти иногда и другое объясняютъ грубо..., а иногда вводятъ болѣе призракъ плоти, нежели дѣйствительную плоть, вводятъ такую плоть, которая не испытываетъ ничего свойственнаго намъ, даже того, что свободно отъ грѣха; и въ подтвержденіе сего берутъ апостольское слово, только не—апостольски понимаемое и изрекаемое, а именно, что Спаситель нашъ въ подобіи чело-

¹⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1121; русск. перев., ч. 3, стр. 333.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1153; русск. перев., ч. 3, стр. 354.

³⁾ Migne, PGr. t. 26, col. 1140; русск. перев., ч. 3, стр. 344.

вѣществѣ бывъ, и образомъ обрѣтесе, яко же человекъ (Фил. 2, 7), какъ будто сими словами означается не человѣческій образъ, но какое то обманчивое представленіе и призракъ“. ¹⁾ Противъ Аполинарія, кн. 1, § 4: „Христосъ рождается въ Виѣлеемѣ іудейскомъ, именуетъ отцомъ Іосифа, происходящаго такъ же, какъ и Марія, отъ Давида, полагается въ пеленахъ, Симеономъ вносится во храмъ, приѣмлетъ по закону обрѣзаніе плоти и возрастаетъ съ годами“. ²⁾ Св. Аванасій въ посланіи къ Епиктету, § 5: „Сіе-то (т. е. истинное человѣческое тѣло Христа) рожденное въ восьмой день было обрѣзано; сіе-то Симеонъ пріялъ въ объятія; сіе содѣлалось отрокомъ и возрастало, стало двѣнадцатилѣтнимъ и достигло тридцатаго года“. ³⁾ Кн. II, § 9: „Слово, противопоставивъ врагу зракъ раба, одерживаетъ побѣду чрезъ побѣжденнаго нѣкогда. Посему, Іисусъ прошелъ все искушеніе, потому что пріялъ все, чѣмъ опытно извѣдано искушеніе, и этимъ одержалъ за людей побѣду, говоря: дерзайте, Азъ побѣдихъ міръ (Іоан. 16, 33). Ибо діаволь воздвигъ брань не противъ Божества, котораго не признавалъ, ... но противъ человека, котораго древле могъ ввести въ обманъ, и чрезъ обманутаго на всѣхъ людей распространилъ дѣйствіе злобы своей“. ⁴⁾

Даже заключеніе „Двѣнадцати главъ о вѣрѣ“, предупреждающее, чтобы, изъ-за словопренія другъ съ другомъ, кто нибудь не похулилъ самого ученія вѣры, находитъ параллель въ Антирритикѣ св. Григорія Нисскаго, § 49, гдѣ сказано, что Аполинарій своими словами о „человѣко-богѣ“ можетъ дать много поводовъ чуждымъ вѣрѣ смѣяться надъ ученіемъ вѣры, и что эллины обратятъ наше таинство въ предметъ насмѣшки, и онъ, какъ подавшій поводъ къ богохульству, непремѣнно окажется подъ тѣмъ пророческимъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 197; русск. перев., т. 4, стр. 211.

²⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1097—1100; русск. перер., ч. 3, стр. 318.

³⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1057—1060; русск. перев., ч. 3, стр. 295.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 26, col. 1148; русск. перев., ч. 3, стр. 349—350.

проклятіемъ, которое говоритъ: горе тому, чрезъ кого имя Божіе хулится во языцѣхъ (Иса. 52, 5).¹⁾

Приведенныя параллели между „Двѣнадцатью главами о вѣрѣ“ и антиаполинаріанской литературой послѣднихъ десятилѣтій IV вѣка наглядно показываютъ ту обстановку, среди которой возникло рассматриваемое произведение: однѣ главы составляютъ прямую полемику противъ тѣхъ положеній, которыя или опредѣленно были высказаны аполинаріанами, или же выведены были ихъ православными противниками, какъ неизбежное слѣдствіе аполинаріанскихъ воззрѣній (главы 1—4, 9—12), съ другой стороны, имѣютъ въ виду отклонить тѣ превратныя заключенія, какія аполинаріане дѣлали на основаніи христологіи, защищаемой православными (главы 5—8). Въ этой полемикѣ находятъ свое объясненіе и тѣ положенія, которыя обыкновенно признаются за отраженіе несторіанства и монофиситства. Почему нѣтъ необходимости относить составленіе „Двѣнадцати главъ о вѣрѣ“ къ V вѣку. Совершенно справедливо наблюденіе, что „это произведение отъ начала до конца возвращается въ тѣхъ же мысляхъ, какъ и направляемая противъ аполинаріанства отцами IV вѣка; во всѣхъ своихъ частяхъ оно стоитъ въ тѣсномъ отношеніи зависимости къ этимъ произведеніямъ; слѣдовательно, безъ сомнѣнія, оно равнымъ образомъ по намѣренію автора во всемъ объемѣ посвящено полемикѣ противъ аполинаріанства. Въмѣстѣ съ этимъ тогда все же вѣроятнѣе, что оно возникло еще въ то время, когда и эта полемика имѣла еще актуальный интересъ“.²⁾

Тѣ же параллели показываютъ, что по особенностямъ воззрѣній и терминологіи произведение близко стоитъ къ кругу произведеній св. Аѳанасія Александрійскаго и его школы—къ посланіямъ къ Епиктету и Максиму Философу и къ двумъ книгамъ противъ Аполинарія; совпаденія съ св. Григоріемъ Богословомъ и Григоріемъ Нисскимъ

¹⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1244; русск. перев., ч. 7, стр. 176—177.

²⁾ Lauchert, S. 418.

ограничиваются только общностью мыслей,—но характеръ выраженія ихъ совершенно иной. Что въ полемикѣ съ аполинаріанствомъ въ это время примѣнялась форма анафематизмовъ, на это указываетъ 1-ое посланіе св. Григорія Богослова къ Климодію.¹⁾

Въ виду того, что антиаполинаріанскій характеръ „Двѣнадцати главъ о вѣрѣ“ выясненъ совершенно безспорно, не представляется необходимости въ разборѣ совершенно неосновательной теоріи І. Дрезеке,²⁾ по которой „Двѣнадцать главъ о вѣрѣ“ не что иное, какъ исповѣданіе вѣры Виталія, аполинаріанскаго епископа въ Антиохіи, которое онъ представилъ папѣ Дамасу и о которомъ говоритъ св. Григорій Богословъ въ своемъ 2-мъ посланіи къ Климодію.³⁾ Теорія І. Дрезеке не встрѣтила сочувствія въ виду очевидной парадоксальности;⁴⁾ поэтому относительно нея можно ограничиться простымъ упоминаніемъ.

1) Migne, PGr., t. 37, col. 177—184; русск. перев., т. 4, стр. 197—198

2) Въ Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1888, S. 186—201 и въ Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona, Leipzig 1889, S. 78—102.

3) О Виталіи см. у св. Епифанія, Панарій, LXXVII, и у Созомена, Церк. Ист. IV, 25.

4) Разборъ ея сдѣланъ Prof. Fr. X. Funk'омъ въ „Theologische Quartalschrift“, 1898, S. 81—93, перепечатано въ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, B. II, 1899, S. 329—338.

Ἡ κατὰ μέρος πίστις.

Полный текстъ этого произведенія сохранился въ греческомъ оригиналѣ ¹⁾, латинскомъ ¹⁾ и сирійскомъ переводахъ ³⁾. Въ греческихъ рукописяхъ и въ древнихъ свидѣтельствахъ ему дается заглавіе ἡ κατὰ μέρος πίστις, и это названіе его мы пока оставляемъ безъ перевода. Заглавіе представляетъ загадку для изслѣдователей: его можно понимать въ смыслѣ исповѣданія, заключающаго въ себѣ не всѣ церковныя догматы, а только часть ихъ, или же въ смыслѣ пространнаго, детальнаго, подробнаго изложенія вѣры. Въ настоящее время признается болѣе согласнымъ съ содержаніемъ произведенія послѣднее пониманіе ⁴⁾. Не меньше труд-

1) Въ Cod. Vaticanus, греч. 1431, IX—X в. и въ рукописи Московской Синодальной Библіотеки, греч. 420 (393 Matthaei, 244 архим. Владиміра), 1584 г. Въ первый разъ греческій текстъ напечатанъ по ватиканской рукописи у Ang Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, Romae 1833, p. 170—176; отсюда перепечатанъ у Migne, PGr., t. 10, col. 1103—1124.

2) Въ первый разъ напечатанъ у *Gerh. Vossius*, *S. Gregorii opera omnia*; переводъ сдѣланъ Франц. Турріаномъ по неизвѣстной греческой рукописи.

3) Въ рукописи Британскаго Музея—add. 14597=Syr. 730, 569 г.: *W. Wright*, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Brit. Museum*, II, 648. Напечатанъ въ 1858 г. *P. de Lagarde* въ *Analecta Syriaca*.

4) *C. P. Caspari*, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, S. 65. *A. A. Спасскій*, *Историч. суд. сочин. Апполинарія*, стр. 150. *H. Lietzmann*, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* S. 129.

ностей представляет и содержаніе произведенія, собственно въ отношеніи къ его построенію: въ немъ нѣтъ плана,—постоянно повторяются однѣ и тѣ же мысли и разъясненія, введены цѣлые символы, излагающіе и такіе пункты ученія, которые не намѣчаются задачей произведенія. Попытки установить въ немъ опредѣленный планъ и постепенное развитіе явно обнаруживаютъ натяжки и насиліе надъ текстомъ. Поэтому мы постараемся просто воспроизвести его содержаніе во всей его неупорядоченности и намѣтимъ только циклы мыслей.

Обычно первые три параграфа разсматриваются, какъ полемическое введеніе, намѣчающее кругъ предметовъ, о которыхъ авторъ намѣренъ говорить въ произведеніи, и устанавливающее правильное ученіе о Св. Троицѣ и о воплощеніи ¹⁾. Но они не заключаютъ въ себѣ совершенно никакихъ признаковъ введенія къ послѣдующимъ частямъ произведенія, а представляютъ самостоятельный отдѣлъ его, параллельный остальнымъ, въ законченной формѣ излагающій триадологическое и христологическое ученіе. Почему правильнѣе назвать его первымъ отдѣломъ произведенія.

Авторъ сначала отвергаетъ враждебныя и чуждыя апостольскому исповѣданію ученія о Сынѣ и Духѣ Святомъ. Къ такимъ относятся прежде всего тѣ, которыя учатъ, что Сынъ и Св. Духъ—изъ не сушихъ и въ послѣдствіи привзошли къ Отцу, что Сынъ обожествляется и Духъ Святыи освящается по дару и благодати, которыя неправильно понимаютъ наименованіе „Сынъ“ и „первороденный изъ твари“, находя здѣсь указаніе на принадлежность Его къ тварямъ, рожденіе Сына описываютъ человѣкообразно, полагаютъ Его во времени, а не признаютъ безначальнымъ, и которыя вводятъ три поклоненія, не имѣющихъ между собою общенія и чуждыхъ. Не менѣе чужды апостольскаго исповѣданія и тѣ, которые не поистинѣ исповѣдуютъ въ Троицѣ три Лица,

¹⁾ *H. Lietzmann*, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, S. 133. Проф. *А. А. Спасскій*, *Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго*, стр. 151—152.

и нечестиво измышляютъ въ единицѣ троиственность и Сына считаютъ мудростью, подобною человѣческой мудрости, и наименованіе Его Словомъ объясняютъ по аналогіи съ человѣческимъ словомъ, не имѣющимъ ипостаснаго бытія. Въ противоположность этому извращенію истины въ ученіи аріанъ и пневматомаховъ—съ одной стороны и савелліанъ—съ другой, авторъ даетъ краткое церковное и спасительное для міра исповѣданіе вѣры въ воплощеніе Слова: Оно приняло отъ Маріи плоть, оставшись тѣмъ же и не подвергшись никакому превращенію или измѣненію; Слово сочеталось съ плотью и плоть соединилась съ Божествомъ, причемъ во время исполненія таинства Божество восприняло на Себя страстность плоти. Но послѣ разрушенія смерти въ святой плоти Слова пребываетъ постоянное безстрастіе и неизмѣнное безсмертіе, такъ какъ Божествомъ воспринято человѣчество въ его первоначальной красотѣ. Если же и въ этомъ пунктѣ нѣкоторые изращаютъ священную вѣру, когда или усвояютъ Божеству человѣческое—преспѣваніе, страсти и возрастающую славу, или отдѣляютъ отъ Божества преуспѣвающее и страждущее тѣло, какъ существующее собственною жизнью, то итакіе внѣ церковнаго и спасительнаго исповѣданія.

Въ этомъ отрывкѣ авторомъ въ существенномъ пройденъ весь кругъ предметовъ исповѣданія вѣры, о которыхъ рѣчь идетъ въ дальнѣйшихъ частяхъ произведенія.

Слѣдующій отдѣлъ излагаетъ ученіе о Св. Троицѣ въ рѣзкой противоположности къ заблужденіямъ Павла Самосатскаго, аріанъ и пневматомаховъ въ ученіи о Сынѣ и о Св. Духѣ, и затѣмъ въ формѣ исповѣданія представляетъ ученіе о воплощеніи. Этотъ отдѣлъ обнимаетъ 4—12 параграфы.

Въ немъ можно различать прежде всего какъ бы введеніе, которое не стоитъ ни въ какой связи съ предшествующими разъясненіями и въ которомъ раскрываются условія богопознанія. Никто не можетъ познать Бога, если не познаетъ Сына, потому что Сынъ есть Премудрость, которою все создано, а Богъ познается въ премудрости. Но авторъ

спѣшить предупредить возможность неправильныхъ выводовъ изъ наименованія Сына Премудростью: Премудрость Божія не такая, какую имѣетъ человѣкъ, но совершенная и всегда пребывающая,—поэтому Онъ—не только Премудрость, но и Богъ, не только Слово, но и Сынъ. Но и къ Сыну невозможно придти иначе, какъ чрезъ Духа, ибо Духъ есть жизнь и святое образованіе всего.

Вслѣдъ за этими разъясненіями авторъ рѣшительно высказываетъ свое исповѣданіе, что единъ Отецъ Богъ, единъ Сынъ Слово, единъ Духъ Жизнь. Если же кто станетъ утверждать, что Сынъ есть Богъ только какъ исполненный Божества, а не какъ рожденный изъ Божества, тотъ отрекся отъ Слова, отрекся отъ Премудрости, потерялъ знаніе о Богѣ, ниспалъ въ почитаніе созданія, возвращается къ нечестію эллиновъ и подражаетъ невѣрію іудеевъ, которые не увѣровали, что Онъ—Богъ, и не исповѣдали Его Сыномъ Божіимъ. А кто говоритъ, что Христосъ все совершаетъ по повелѣнію Слова, тотъ, во-первыхъ, лишаетъ дѣятельности само Слово и, во-вторыхъ, утверждаетъ явно несостоятельную мысль, что рабъ и созданіе можетъ въ свою очередь создавать другое. Далѣе, если кто скажетъ, что и Духъ Святой есть освященная тварь, то онъ уже не сможетъ мыслить все освящаемымъ въ Духѣ; потому что, кто отнимаетъ у Духа силу все освящать, тотъ отрекается отъ источника освященія, закрываетъ для себя возможность сочислять Его Отцу и Сыну, отвергаетъ крещеніе и не можетъ исповѣдать Троицу святою и достойною поклоняемою. Или нужно говорить только объ Единицѣ, а не о Троицѣ, или же не должно сочислять Создателя созданныхъ тварей, Владыкѣ—созданій, Освящающему—освящаемаго. Съ вѣчнымъ не должно воздавать поклоненія тому, что получило начало во времени. Полагающій какое либо начало жизни Сына и жизни Святаго Духа тѣмъ самымъ отдѣляетъ Сына и Святаго Духа отъ сочисленія съ Отцемъ. Должно же исповѣдывать и единое существо или Божество и единую вѣчность Троицы.

Главное же въ нашемъ спасеніи—воплощеніе Слова. Мы вѣримъ, что воплощеніе Слова совершилось для обно-

вленія человѣчества такъ, что Божество пребыло неизмѣннымъ, и Сила Божія не потерпѣла ни измѣненія, ни превращенія, ни ограниченія, но осталась тою же. Слово Божіе, жительствуя на землѣ по-человѣчески, сохранило Свое божественное присутствіе во всемъ. Произошло совершенно особенное сраствореніе съ плотью, и во время страданій по плоти Сила сохранила свойственное ей безстрастіе. Поэтому нечестивъ тотъ, кто страданіе относитъ къ Силѣ: Господь славы явился въ человѣческомъ образѣ, воспринялъ человѣческое домостройство на землѣ и своими дѣлами исполнилъ законъ за людей, а Своими страданіями разрушилъ страданія, а смертью упразднилъ смерть, воскресеніемъ возсіялъ жизнь. Исповѣданіе заканчивается выраженіемъ вѣры въ славное пришествіе Его, воскресеніе мертвыхъ и воздаяніе всѣмъ по заслугамъ, какъ бы буквально взятымъ изъ символа вѣры.

Къ этой же части произведенія, повидимому, можно отнести и слѣдующіе параграфы—съ 17 по 25, въ которыхъ раскрывается ученіе о Св. Троицѣ въ противоположность савелліанамъ, замышляющимъ ужасное дѣло противъ Св. Троицы и своимъ утвержденіемъ, что нѣтъ трехъ Лицъ, какъ бы вводящимъ безъипостасное Лицо, и затѣмъ приводится цѣлый рядъ текстовъ Св. Писанія въ подтвержденіе ученія о божественномъ достоинствѣ Св. Духа. Савеллій утверждаетъ, что одинъ и тотъ же есть Отецъ и Сынъ, что Отецъ есть глаголющій, а Сынъ есть Слово, пребывающее во Отцѣ и открывшееся во время творенія, потомъ же, по исполненіи творенія, возвращающееся въ Бога. Въ противоположность этому ученію авторъ исповѣдуетъ, изъясняетъ и обосновываетъ вѣру въ три Лица при единомъ Божествѣ. Божественное естество является собственнымъ Отцу, прирождено (πατρίῳ) Сыну и присуще Духу. Но Лице cadaго показываетъ, что оно существуетъ самостоятельно и ипостасно. Поэтому, когда говорится, что въ трехъ Лицахъ единое Божество, то этимъ и троичность утверждается и единство не разсѣкается, и единство Сына и Духа съ Отцемъ по естеству исповѣдуются.

Авторъ сознаетъ, что вызванное характеромъ савелліанской ереси особенное подчеркиваніе имъ различія Лицъ Св. Троицы при единствѣ ихъ сущности, можетъ вызвать (и дѣйствительно вызвало) обвиненіе въ тритеизмъ; поэтому онъ энергично защищается и противъ этого упрека. Если нечестивые скажутъ: какъ не будутъ тремя богами три Лица, если Они имѣютъ Божество единымъ, то мы скажемъ: потому, что Богъ есть начало и Отецъ Сына, а Сей есть образъ и рожденіе Отца и не братъ Его, и Духъ есть равнымъ образомъ есть Духъ Бога. Авторъ особенно останавливается на ученіи о Св. Духѣ и въ цѣломъ рядѣ мѣстъ изъ Св. Писанія доказываетъ, что всюду въ Писаніи Духъ проповѣдуется Божіимъ и нигдѣ не называется созданнымъ. Господь послалъ учениковъ крестить во имя Отца и Сына и Святаго Духа,—здѣсь дано указаніе на общеніе и единеніе, согласно которому должно исповѣдывать не три Божества, а единство трехъ; только такъ можетъ быть надлежащимъ образомъ выражена вѣра и въ посылающее и въ посылаемое, поскольку Отецъ послалъ Сына, а Сынъ посылаетъ Духа,—одно же лицо не можетъ посылать самого себя. Назвать Отца воплотившимся значило бы стать въ противорѣчіе съ догматами божественной вѣры.

Заканчивая разъясненіе ученія о Св. Троицѣ противъ Савеллія, авторъ снова формулируетъ исповѣданіе вѣры въ отвѣтъ на предполагаемый вопросъ: какъ три Лица и какъ единое Божество? Три Лица,—какъ говоритъ авторъ,—поскольку одно—Бога Отца, одно—Господа Сына и одно—Святаго Духа; едино же Божество, поскольку Сынъ есть образъ Бога Отца, и Духа равнымъ образомъ называемъ Божіимъ, и именно по тождеству сущности, а не по причастію Бога. И едина сущность Троицы, чего нельзя сказать относительно тварей; ибо не одна сущность Бога и тварей, и ничто изъ послѣднихъ по своей сущности не есть Богъ или Господь, но единъ Богъ Отецъ и единъ Господь Сынъ и единъ Духъ Святой. Троица—единое Божество, единое господство и единая сѣятня, потому, что Отецъ есть начало Господа, вѣчно Его родившее, и Господь—первообразъ Духа.

Слѣдующій отдѣлъ произведенія состоитъ изъ исповѣданій, въ которыхъ положительнымъ путемъ раскрывается ученіе о Св. Троицѣ и воплощеніи Слова (§§ 27—36). Исповѣдуемъ единого Бога истиннаго, единое начало, и единого Сына, истиннаго Бога отъ истиннаго Бога, по естеству имѣющаго Отчее Божество, т. е. единосущнаго Отцу, и единого Духа Святаго, по естеству и по истинѣ освящающаго и и обожествляющаго всѣхъ, имѣющаго бытіе изъ сущности Бога; а утверждающихъ, что или Сынъ или Духъ Святой—созданіе, анаематствуемъ. Сынъ Божій содѣлался сыномъ человѣческимъ, не по имени, но во-истину, принявши плоть отъ Маріи Дѣвы; Онъ—совершенный Сынъ Божій и Онъ же—сынъ человѣческой, единое лицо и единое поклоненіе Слова и плоти, которую оно восприняло; поэтому анаематствуемъ творящихъ различныя поклоненія—одно божеское и одно человѣческое, и поклоняющихся человѣку изъ Маріи, какъ иному по сравненію съ Богомъ отъ Бога: когда Онъ сдѣлался человѣкомъ ради нашего спасенія, мы поклоняемся Ему, какъ Господу, принявшему образъ раба. Въ заключеніе этого символа авторъ кратко исповѣдуетъ страданіе Господа по плоти, воскресеніе силою Его Божества, восшествіе на небо, славное пришествіе Его на судъ живыхъ мертвыхъ и вѣчную жизнь святыхъ.

За этимъ первымъ цикломъ догматическихъ положеній авторъ снова останавливается на высказанномъ раньше ученіи о воплощеніи съ цѣлью раскрыть его въ виду попытокъ извращенія его со стороны лицъ, исповѣдующихъ Господа Иисуса Христа не Богомъ воплотившимся, а человѣкомъ, соединеннымъ съ Богомъ. Богъ, воплотившійся въ человѣческой плоти, имѣетъ чистое собственное дѣйствіе, будучи умомъ, неодоливаемымъ душевными и человѣческими страстями, и направляя плоть и плотскія движенія божественно и безгрѣшно, и не только не удержанъ смертію, но и разрушаетъ смерть. Безплотный во плоти явившійся есть Богъ истинный, совершенный истиннымъ и божественнымъ совершенствомъ, не два лица и не два естества. Поэтому авторъ рѣшительно отвергаетъ воззрѣніе, которое

вводитъ человѣка въ божественное славословіе и заявляетъ, что онъ не покланяется четыремъ — Богу, Сыну Божію, человѣку и Духу, анаѳематствуетъ тѣхъ, которые нечестиво полагаютъ человѣка въ божественномъ славословіи: мы говоримъ, что Слово Божіе содѣлалось человѣкомъ для нашего спасенія, чтобы мы получили уподобленіе небесному и обожились до подобія истинному по естеству Сыну Божію, по плоти же сыну человѣческому, Господу нашему Иисусу Христу.

Непосредственно вслѣдъ за этимъ дается новое исповѣданіе вѣры, краткое, простое, заключающее въ себѣ почти все содержаніе крещальнаго символа, безъ всякаго приспособленія къ специальнымъ цѣлямъ трактата. За нимъ снова дается краткое изложеніе вѣры, въ которомъ прежде всего исповѣдуются единосущіе Лицъ Св. Троицы и указываются ихъ ипостасныя особенности: исповѣдуемъ, что единосущенъ Отцу Сынъ и Святой Духъ и что едина сущность Троицы, при чемъ Отецъ по естеству нерожденный, Сынъ рожденъ отъ Отца истиннымъ рожденіемъ, Духъ Святой, освящающій все созданіе, вѣчно ниспосланъ изъ сущности Отца чрезъ Сына. Затѣмъ авторъ исповѣдуетъ воплотившееся Слово и явившееся въ плотскомъ рожденіи отъ Дѣвы, а не дѣйствовавшее только въ человѣкѣ. Съ тѣми, кто имѣетъ общеніе съ отвергающими выраженіе „единосущный“, какъ чуждое Писанію и утверждающими, что нѣчто изъ Троицы—созданное, авторъ не имѣетъ общенія.

Съ 35 по 37 параграфы авторъ еще разъ, въ формѣ исповѣданія, выражаетъ вѣру въ Божество трехъ Лицъ Св. Троицы и въ воплощеніе Сына Божія, Его смерть, воскресеніе, вознесеніе и второе пришествіе для возстановленія вѣчной жизни. Единъ Богъ Отецъ, единственное Божество, Богъ и Сынъ, истинный образъ единаго и единственнаго Божества по рожденію и по естеству, которое Онъ имѣетъ отъ Отца, единъ Господь Сынъ, точно также и Духъ, посылающій господство Сына на освящаемое созданіе. Единъ Сынъ, одинъ и тотъ же и до воплощенія и по воплощеніи, человѣкъ и Богъ, то и другое—единое. И не иное Лице—

Богъ Слово, а иное—человѣкъ Іисусъ, но одинъ и тотъ же предусуществующій Сынъ явился соединеннымъ съ плотью изъ Маріи, сталъ совершеннымъ и святымъ и безгрѣшнымъ человѣкомъ и совершаетъ домостроительство въ обновленіе человѣчества и спасеніе всего міра.

Сжато формулируя выводы ученія о Святой Троицѣ противъ савелліанства и аріанства, авторъ говоритъ: Богъ Отецъ, будучи совершеннымъ Лицемъ, имѣетъ совершенное Слово, истинно родившееся изъ Него, не какъ слово производимое и не Сына по усыновленію, какъ называются сынами Божиими ангелы и люди, но Сына, по естеству Бога; имѣетъ и совершеннаго Духа Святаго, отъ Отца чрезъ Сына подаваемого усыновляемымъ, живого и животворящаго, святаго и освящающаго сопричастниковъ Своихъ, не какъ дыханіе, вдыхаемое человѣкомъ, безыпостасное, но отъ Бога живущее, чрезъ которое Троица покланяема и слави́ма и честна и достопочитаема, когда Отецъ умпостигается въ Сынѣ, поколику Сынъ отъ Него, Сынъ же прославляется въ Отцѣ, поколику Онъ изъ Отца, являемаго въ Духѣ Святомъ для освящаемыхъ.

Къ этому же отдѣлу нужно отнести и остальную часть произведенія, начиная съ 37 параграфа, въ которой данъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ изъ Свящ. Писанія, именно изъ посланій апостола Павла, въ доказательство того, что Святая Троица досточестна, неотдѣлима и не отчуждаема, и что Св. Духъ неотдѣлимъ отъ Божества, и Его нельзя считать созданіемъ.

Принадлежность этого произведенія св. Григорію Чудотворцу удостовѣряется древними свидѣтельствами, начиная съ V вѣка. Первый свидѣтель, который пользовался *хата́ μέρος πίστεως*, какъ произведеніемъ св. Григорія Чудотворца, былъ св. Кириллъ Александрійскій. Объ этомъ свидѣтельствуеъ Кареагенскій діаконъ Либератъ, который въ своемъ *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum* сообщаетъ, что въ произведеніяхъ Кирилла противъ Діодора и Θεодора находились *antiquorum patrum incorrupta testimonia* и въ

томъ числѣ Gregorii mirabilis βασιλοῦργοῦ cognominati ¹⁾. Это сообщеніе находитъ подтвержденіе и въ константинопольскомъ соборѣ дознаніи съ севиріанами въ 531—533 г. ²⁾ Изъ указанія севиріанъ, что Аѳанасій Александрійскій, римскіе епископы Феликсъ и Юлій и Григорій Чудотворецъ опредѣлили послѣ воплощенія одну природу Бога Слова, и что Кириллъ Александрійскій въ своихъ книгахъ противъ Діодора и Θεοδора пользовался выдержками изъ ихъ произведеній, необходимо заключить, что произведеніе св. Григорія, которое разумѣлось въ рѣчахъ о Кириллѣ Александрійскомъ, было именно ἡ κατὰ μέρος πίστις.

Болѣе опредѣленное свидѣтельство объ ἡ κατὰ μέρος πίστις даетъ извѣстный поборникъ монофиситства архимандритъ Евтихій который вскорѣ послѣ Константинопольскаго собора 448 г. въ оправданіи своемъ предъ папою Львомъ I писалъ, что онъ боялся и убавить опредѣленіе собора (Ефесскаго) и прибавить слово по сравненію съ опредѣленіемъ, изложеннымъ соборомъ Никейскимъ, но что онъ зналъ, что святые и блаженные отцы Юлій, Феликсъ, Аѳанасій, Григорій отвергали терминъ „двѣ природы“. ³⁾ Заключительныя слова письма: „я присоединилъ... то, что о двухъ естествахъ опредѣлено святыми отцами“, показываютъ, что къ своему письму Евтихій приложилъ сборникъ патристическихъ свидѣтельствъ, на которыхъ онъ утверждалъ свое ученіе. Этотъ сборникъ, составленный для своего оправданія осужденнымъ архимандритомъ, находится въ актахъ Константинопольскаго собора 448 г., которые дошли до насъ въ латинскомъ переводѣ Діонисія Малаго. Изъ аполинаріанскаго матеріала въ него внесены между прочимъ и §§ 30—31 изъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, въ которыхъ читаются и тѣ важныя для монофиситовъ

¹⁾ Migne, PL., t. 68, col. 99r.

²⁾ См. ниже 451—452.

³⁾ Ego autem metuens definitionem a synodo ne adimere, nec addere verbum contra expositam fidem a sancto synodo Nicaena, sciens vero sanctos et beatos patres nostros Julium, Felicem, Athanasium, Gregorium... refutantēs duarum naturarum vocabulum, rogabam etc. Opera Leonis Magni, ed. Balleriniis, Venet., 1793, p. 740—741,

слова, на которыя они ссылались и впоследствии: „безплотный во плоти явившійся есть Богъ истинный, совершенный истиннымъ и божественнымъ совершенствомъ, не два лица и не два естества; ибо мы не утверждаемъ, что поклоняемся четыремъ—Богу, Сыну Божію, человѣку и Духу Святому“. ¹⁾ Отсюда ясно, что упомянутый Евтихіемъ Григорій есть св. Григорій Чудотворецъ, а произведение, изъ котораго онъ взялъ его свидѣтельство,—именно *ἡ κατὰ μέρος πίστις*. Евтихій несомнѣнно не имѣлъ намѣренія вводить въ заблужденіе римскаго епископа Льва: онъ добросовѣстно сообщалъ то, что зналъ,—слѣдовательно, онъ читалъ названное произведение, какъ принадлежащее св. Григорію Чудотворцу. ²⁾

Такое же свидѣтельство даетъ и монофиситъ Тимофей Элуръ, между 457 и 482 гг. три раза бывшій александрійскимъ епископомъ, въ сборникѣ его полемическомъ сочиненій противъ Халкидонскаго собора, подъ заглавіемъ: „Книга Тимофея, епископа Александрійскаго, противъ Халкидонскаго собора“: онъ ссылается на тѣ же авторитеты, на которые хотѣлъ опираться и Евтихій ³⁾, въ частности онъ приводитъ то же мѣсто и изъ *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, усваяя это произведение св. Григорію ⁴⁾. Вообще же и въ послѣдующее время монофиситы продолжали ссылаться, въ числѣ другихъ, и на произведение Григорія Чудотворца въ подтвержденіе своего основнаго положенія, что опредѣленіе Халкидонскаго собора

¹⁾ Текстъ этого сборника напечатанъ въ 1888 г. въ 1-мъ томѣ *Spicilegium Casinense*, p. 91—98, по *codex Novariensis XXX, s. X* (*H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea, S. 92*).

²⁾ *A. А. Спасскій*, Историческ. судьбы сочиненій Аполлинарія Лаод., стр. 99.

³⁾ Произведение въ греческомъ оригиналѣ утрачено, и сохранилось въ древнемъ Сирійскомъ переводѣ. Сирійская рукопись 562 г въ Британскомъ музеѣ add. 12156 (=Svr. 729). *W. Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the Brit. Museum. 1872, II, 639 sqq.* Содержаніе ея указано также и у *H. Lietzmann'a Apollinaris von Laodicea S. 93—95*.

⁴⁾ *Wright, Catalogue, II, 640, 641, 642; H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea; de-Lagarde, Analecta Syriaca, p. 64—66; ср. Pitra S., Analecta. Sacra, IV, p. 94 и 356.*

о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ послѣ воплощенія—новшество, извращающее ученіе отцовъ. Такъ, напр., севириане на собесѣдованіи съ православными, происходившемъ въ Константинополѣ въ 531—533 г., осуждали Халкидонскій соборъ прежде всего за новшество двухъ природъ. „Ибо,—говорили они,—въ то время, какъ Аванасій, епископъ александрійской церкви, Феликсъ и Юлій (епископы) римской церкви, Григорій Чудотворецъ... опредѣлили послѣ соединенія одну природу Бога Слова, тѣ (т. е. отцы Халкидонскаго собора), пренебрегши всѣми этими отцами, осмѣлились провозгласить двѣ природы послѣ соединенія“ ¹⁾.

Въ VI вѣкѣ ἡ κατὰ μέρος πίστις переведено было на сирійскій языкъ, какъ произведение Григорія Чудотворца. Выдержки изъ него часто встрѣчаются въ монофиситскихъ рукописныхъ сочиненіяхъ на сирійскомъ языкѣ и въ переводахъ греческихъ мотифиситскихъ сборниковъ отеческихъ свидѣтельствъ ²⁾.

Исправленіе текста ἡ κατὰ μέρος πίστις, именно въ томъ мѣстѣ, на которое ссылались монофиситы, въ соотвѣтствіи съ православнымъ ученіемъ (въ § 30: καὶ ἔστι θεὸς ἀληθεὺς ὁ ἄναρχος ἐν σιρκὶ φανερωθεὶς ... οὐ ὁμοῦ πρόσωπα, ἀλλὰ [вм. οὐδὲ] ὁμοφύσεις), произведенное неивѣстно кѣмъ и въ какое время, открыло этому произведенію свободный доступъ въ среду православныхъ, и мы видимъ, что и православные церковные писатели, какъ Анастасій Синаитъ и вслѣдъ за нимъ Евеимій Зигавинъ, признаютъ его подлиннымъ твореніемъ св. Григорія Чудотворца ³⁾.

Другое примѣненіе, чѣмъ въ начальной своей исторіи, ἡ κατὰ μέρος πίστις нашло во время уніональных переговоровъ и споровъ между восточною и римскою церквами: въ литературныхъ произведеніяхъ, возникшихъ въ связи съ выдвинутымъ вопросомъ объ исхожденіи Св. Духа, обращено было вниманіе на заключающіяся въ ἡ κατὰ μέρος πίστις выра-

¹⁾ *Mansi*, VIII, p. 817 sqq.

²⁾ *W. Wright*, pp. 551, 607, 919, 922, 925, 946, 948 и друг.

³⁾ *Panoplia dogmatica*, tit. XV: *Migne*, PCr., t. 130, col. 1077.

женія относительно третьяго Лица Св. Троицы, которыя были использованы преимущественно защитниками уніи для доказательства ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына. При этомъ православные полемисты не отрицали подлинности ἡ κατὰ μέρος πίστις, а только старались вложить въ его выраженія православное пониманіе. Названнымъ произведеніемъ, какъ твореніемъ св. Григорія Чудотворца, въ это время пользовались: Андроникъ Каматиръ, Іоаннъ Веккъ, Георгій Метохита, Константинъ Мелетонитъ, Димитрій Кидоній, Іосифъ Вріенній ¹⁾. Такимъ примѣненіемъ, даннымъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, объясняется и появленіе этого произведенія въ рукописи Московской Синодальной Библіотеки, гдѣ оно стоитъ въ ряду произведеній, связанныхъ съ Флорентійскимъ соборомъ.

Такимъ образомъ, этотъ рядъ свидѣтелей удостовѣряетъ, что до очень поздняго времени ἡ κατὰ μέρος πίστις, по крайней мѣрѣ, въ извѣстныхъ кругахъ безъ всякихъ сомнѣній усвоилось св. Григорію Чудотворцу.

Но параллельно съ свидѣтельствами, удостовѣряющими принадлежность рассматриваемаго произведенія св. Григорію Чудотворцу, идетъ цѣлый рядъ указаній на то, что имя неокесарійскаго святителя усвоено ему не только неправильно, но даже и злонамѣренно. Въ этомъ направленіи сначала появляются неясныя указанія относительно подлога; затѣмъ они переходятъ въ категорическія утвержденія, что ἡ κατὰ μέρος πίστις ложно надписано именемъ св. Григорія Чудотворца, а на самомъ дѣлѣ принадлежитъ Аполинарію Лаодикійскому (младшему). Указанія перваго рода принадлежатъ императору Маркіану—въ посланіи къ александрійскимъ монахамъ отъ 452 г., палестинскимъ монахамъ—въ посланіи къ никопольскому епископу Алкисону—около 512—513 г. и ефесскому митрополиту Ипатію въ 531 г. Императоръ Маркіанъ призналъ необходимымъ засвидѣтельствовать предъ александрійскими монахами, что Халкидонскимъ вселен-

¹⁾ Подробности см. у *Leo Allatius*, *Diatriba de Theodoris et eorum scriptis*: Migne, PCr., t. 10, col. 1225—1227.

скимъ соборомъ „ничего новаго не введено“; при этомъ онъ пишетъ: „святѣйшій и вселенскій соборъ, послѣдуя ученію святыхъ и досточтимыхъ отцевъ, все опредѣлилъ и ниспровергъ нечестіе Евтихіа, которому послѣдовалъ Діоскоръ и нѣкоторые другіе, *которые не боятся распространять въ народъ книги Аполинарія, выдавая ихъ за изреченія св. отцевъ, чтобы своею ложью уловить простые умы* ¹⁾).

Палестинскіе монахи въ письмѣ къ Алкисону, епископу Никопольскому, говорятъ о монофиситахъ, вызвавшихъ волненія въ Палестинѣ и другихъ мѣстахъ Востока, что они „книги святыхъ отцевъ часто подвергаютъ порчѣ; многіе же книги Аполинарія чрезъ измѣненіе надписанія приписали Аѳанасію, Григорію Чудотворцу и Юлію, которыми особенно и уловляютъ многихъ въ свое нечестіе“ ²⁾).

Когда севиріане на отмѣченномъ выше собесѣдованіи, въ подтвержденіе своихъ обвиненій Халкидонскаго собора, указали на Аѳанасія Алекс., Феликса и Юлія римскихъ, Григорія Чудотворца, опредѣлившихъ послѣ соединенія одну природу Бога Слова, то Ипатій сказалъ: „эти письма или свидѣтельства, о которыхъ вы говорите, настолько ложны (или поддѣльны—*falsae*), что ни одного изъ нихъ не пожелалъ упомянуть блаженный Кириллъ, ни въ письмахъ, какія онъ писалъ къ Несторію, ни въ свидѣтельствахъ, какія онъ приводилъ противъ его богохульства на Ефесскомъ соборѣ, когда особенно умѣстно было предъявить ихъ, ни въ изложеніи двѣнадцати главъ“... Когда севиріане спросили: „почему же вы подозреваете, что мы поддѣляли тѣ (письма или свидѣтельства)“? Ипатій отвѣчалъ: „не васъ мы подозреваемъ, а древнихъ еретиковъ аполинаріанъ“. На возраженіе со стороны севиріанъ, что Кириллъ (разум. Александрійскій) въ своихъ книгахъ противъ Діодора и Θεодора, однако, пользуется приводимыми ими свидѣтельствами, Ипатій отвѣчалъ, что въ такомъ случаѣ нужно подозревать въ неподлинности и эти книги Кирилла, „ибо мы ясно по-

¹⁾ Mansi, t. VII, p. 482; Дѣян. всел. соб.. т. 4, стр. 415—416.

²⁾ Евагріій, Церк. ист., III, 31.

казали, что знаменитое посланіе блаженнаго Юлія, принадлежитъ Аполинарію, а относительно того свидѣтельства, которое вы приписываете св. Григорію Чудотворцу, убѣдите Севира... сознаться, что онъ (т. е. Аполинарій) опредѣлилъ неистлѣніе плоти, а въ такомъ случаѣ мы должны вѣрить, что и то, что онъ сказалъ о единомъ естествѣ, принадлежитъ ему же“. Севириане не защищали больше силы приведенныхъ имъ свидѣтельствъ ¹⁾).

Если императоръ Маркіанъ говоритъ еще очень неопредѣленно, то въ посланіи палестинскихъ монаховъ уже указывается, что поддѣлкѣ подверглись и произведенія св. Григорія Чудотворца, а на собесѣдованіи съ севирианами ясно отмѣчается, что рѣчь идетъ о такомъ произведеніи св. Григорія, въ которомъ опредѣлена послѣ соединенія одна природа Бога Слова, и что подлогъ произведенъ аполинаріанами. Въ послѣднемъ случаѣ не ясно только, что разумѣетъ Ипатій, подлогъ ли цѣлаго произведенія, или же интерполяцію текста сочиненія, написаннаго св. Григоріемъ Чудотворцемъ ²⁾).

Совершенно опредѣленное утвержденіе о неподлинности именно *ἡ κατὰ μέρος πίστις* находится у Леонтія Византійскаго (въ первой половинѣ VI вѣка). Свое произведеніе „Противъ коварства аполинаріанъ“ (*Adversus fraudes apolinariistarum*) Леонтій начинаетъ такими словами: „Нѣкоторые, одержимые болѣзнью Аполинарія, или Евтихія, или приверженцевъ Діоскора, желая подкрѣпить собственную ересь, ложно написали нѣкоторыя изъ сочиненій Аполинарія именами Григорія Чудотворца, или Аеанасія, или Юлія, чтобы обмануть простыхъ людей, чего, конечно, и достигли. Ибо достовѣрностью лицъ они смогли увлечь многихъ изъ каеолической церкви. У многихъ изъ людей правой вѣры ты найдешь *ἡ κατὰ μέρος πίστις* Аполинарія, приписанное Гри-

¹⁾ Mansi, VIII, p. 817--823.

²⁾ Подробный анализъ приведенныхъ извѣстій см. у проф. А. А. Спасскаго, Историч. судьба сочиненій Аполлинарія, стр. 102—107.

горю“, и т. д. ¹⁾. Въ томъ же произведеніи онъ приводитъ §§ 30—31 и 27 прямо, какъ принадлежащія Аполинарію: τοῦ αὐτοῦ (т. е. 'Απολιναρίου) ἐκ τῆς κατὰ μέρος πίστεως ²⁾).

Въ сочиненіи „О сектахъ“ читаемъ: „Они представляютъ намъ и другое свидѣтельство, именно изъ произведенія Григорія Чудотворца ἡ κατὰ μέρος πίστις: не два лица, не два естества, ибо не должно поклоняться четыремъ и проч. Но и на это мы отвѣчаемъ, что прежде всего у древнѣйшихъ относительно него было сомнѣніе, принадлежитъ ли оно святому Григорію; затѣмъ Григорій Нисскій, написавшій надгробное слово Чудотворцу, говоритъ, что неизвѣстно ни одного его произведенія, кромѣ исповѣданія вѣры, которое онъ получилъ въ видѣніи“ ³⁾. Въ сочиненіи „Противъ монофиситовъ“ также указывается, что ἡ κατὰ μέρος πίστις вызываетъ сильныя сомнѣнія, хотя въ своемъ содержаніи не заключаетъ ничего противнаго православному ученію ⁴⁾.

Евлогій Александрійскій († ок. 607 г.) въ своей третьей бесѣдѣ противъ поносящихъ Халкидонскій соборъ говоритъ, что противники этого собора ссылались на св. Григорія Чудотворца, который въ ἡ κατὰ μέρος πίστις запрещаетъ говорить о двухъ естествахъ во Христѣ; однако это произведеніе, хотя и дѣйствительно надписывается именемъ св. Григорія Чудотворца, на самомъ дѣлѣ принадлежитъ Аполинарію, что доказывается нелѣпостію (ἀτομία) и нечестіемъ (δοξοβεία) ученія, заключающагося въ словахъ: „безплотный во плоти явившійся есть истинный Богъ, совершенный истиннымъ и божественнымъ совершенствомъ, не два лица и не два естества, ибо не утверждаемъ, что поклоняемся четыремъ“ (§ 31). Сказавши о совершенствѣ по Божеству, онъ совер-

¹⁾ Ang. Mai, Spicilegium Romanum, t. X, 2, p. 128; Migne, PGr., t. 86, 2, col. 1948.

²⁾ Mai, Spic. Rom., t. X, 2 p. 147; ср. p. 146—начальные слова заключительной части: Migne, PGr., t. 86, 2, col. 1968.

³⁾ De sectis 1, Act. VIII, 4.: Migne. PGr., t. 86, col. 1256.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 86, col. 1873—1876. Обо всѣхъ этихъ произведеніяхъ, связанныхъ съ именемъ Леонтія Византійскаго, см. у свящ. Вас. Соколова, Леонтій Византійскій. Его жизнь и литературные труды. Сергіевъ Посадъ 1916, стр. 112—118 и 125—136.

шенно умолчалъ о человѣчествѣ, а сказать: безплотный во плоти явившійся — есть горькій плодъ сумасшедшаго воздѣлыванія Аполинарія ¹⁾).

Авторъ житія св. Максима Исповѣдника пишетъ, что Θεодосίη Κεσαρίησκη (въ Виѳиніи) убѣждая Максима Исповѣдника признать типосъ Константа, сказалъ: „что же? ты не допускаешь единого дѣйствованія, которое исповѣдывали избранные учителя? И Θεодосίη привелъ свидѣтельства святыхъ, ложно распространенныя у нихъ подъ именемъ Юлія Римскаго, Григорія Чудотворца и Аѳанасія и прочиталъ ихъ. И сказалъ Максимъ: убоимся Бога и не будемъ прогнѣвлять Его, ссылаясь на еретическія изреченія; вѣдь всякій знаетъ, что они принадлежатъ нечестивому Аполинарію. Укажи другія, если имѣешь“ ²⁾. Θεодосίη не возразилъ ничего, — слѣдовательно, неподлинность монофиситскихъ цитатъ изъ Аѳанасія, Юлія и Григорія и принадлежность ихъ Аполинарію въ половинѣ VII вѣка настолько была общепризнаннымъ фактомъ, что достаточно было только указать на него, чтобы привести противника къ молчанію.

Самымъ рѣшительнымъ свидѣтелемъ о принадлежности *κατὰ μέρος πίστις* не Григорію Чудотворцу, а именно Аполинарію, является блаж. Θεодоритъ Кирскій. Въ своемъ произведеніи „Ερμηνεύς“ (Ἑρμηνεύς ἢ τοῦ Πυλῶμορος) Θεодоритъ въ концѣ каждаго изъ трехъ „діалоговъ“, на которые раздѣляется произведение, приводитъ рядъ свидѣтельствъ изъ различныхъ твореній древнѣйшихъ его церковныхъ писателей и въ томъ числѣ изъ Аполинарія Лаодикійскаго; при этомъ въ концѣ перваго и третьяго діалоговъ онъ даетъ нѣсколько цитатъ, которыя почти буквально совпадаютъ съ текстомъ *κατὰ μέρος πίστις*. На эти цитаты въ первые обратилъ вниманіе К. Каспари ³⁾ и на нихъ окончательно утвердилъ давно высказанное мнѣніе о принадлежности *κατὰ μέρος πίστις*

¹⁾ Photii Bibliotheca, ex recensione Imman. Bekker, t. I. Berolini 1824, p. 171—172.

²⁾ Migne, PGr., t. 90, col. 148.

³⁾ Alte und neue Quellen, S. 80—86.

Аполинарію Лаодикійскому¹⁾. Но онѣ имѣють безусловно важное значеніе для сужденія о характерѣ вообще этого произведенія и потому мы приводимъ ихъ параллельно съ соотвѣтствующими мѣстами изъ разсматриваемаго произведенія.

Ἦ κατὰ μέρος πίστις.

„Эранистъ“ блаж. Θεодорита.

а) πιστεύομεν οὖν ἀναλλοιώτου μενοῦσης τῆς θεότητος τὴν σάρκωσιν τοῦ λόγου γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν τῆς ἀνθρωπότητος. οὔτε γὰρ ἄλλαξις οὔτε μετακίνησις οὔτε περικλεισμός ἐν πνεύματι περὶ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ δύναμιν²⁾.

καὶ μέντοι ἅν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ οὕτω λέγει· πιστεύομεν οὖν ἀναλλοιώτου μενοῦσης τῆς θεότητος τὴν σάρκωσιν αὐτῆς γεγενῆσθαι πρὸς ἀνακαίνωσιν τῆς ἀνθρωπότητος· οὔτε γὰρ ἀλλοίωσις, οὔτε μετακίνησις, οὔτε περικλεισμός γέγονε περὶ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ δύναμιν³⁾.

б) Вѣ извѣстномѣ теперь текстѣ ἡ κατὰ μέρος πίστις соотвѣтствующаго мѣста нѣтъ.

καὶ μετ' ὀλίγα· προσκυνοῦμεν δὲ Θεὸν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου προσλαβόντα, καὶ διὰ τοῦτο ἄνθρωπον μὲν ὄντα κατὰ τὴν σάρκα, Θεὸν δὲ κατὰ τὸ πνεῦμα⁴⁾.

в) § 28. ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου γεγενῆσθαι, οὐκ ὀνόματι ἀλλὰ ἀληθείᾳ προσλαβόντα σάρκα ἐκ Μαρίας παρθένου⁵⁾.

καὶ ἐν ἐτέρῳ δὲ ἐκθέσει οὕτως ἔφη· ὁμολογοῦμεν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου γεγενῆσθαι, οὐκ ὀνόματι, ἀλλ' ἀληθείᾳ προσλαβόντα ἐκ Μαρίας τῆς Παρθένου σάρκα⁶⁾.

г) υἱὸς ἐπεδήμησε κόσμῳ σάρκα ἐκ παρθένου λαβών, ἣν ἐπλήρωσεν ἁγίου πνεύματος εἰς τὸν πάντων

ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον βιβλίου... καὶ ἐν ἐτέρῳ δὲ παρὰ πλησίον συγγράμματι ταῦτα

¹⁾ Вслѣдъ за К. Каспари свидѣтельство блаж. Θεодорита использовано и проф. А. А. Спасскимъ въ его изслѣдованіи: „Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго“, стр. 145—150.

²⁾ § 11: *H. Lietzmann*, *Apolinaris von Laodicea und seine Schule*, S. 171.

³⁾ *Dialog I: Migne, PGr., t. 83, col. 104.*

⁴⁾ *Dialog I: Migne, PGr., t. 83, col. 104.*

⁵⁾ *H. Lietzmann*, *Apolinaris von Laodicea*, S. 171.

⁶⁾ *Dialog I: Migne, PGr., t. 83, col. 104.*

ἡμῶν ἁγιασμόν, θανάτῳ δὲ παρα-
δοὺς τὴν σάρκα τὸν θάνατον ἔλυσε
διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τὴν πάντων
ἡμῶν ἀνάστασιν 1),

Д) καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινο-
μένων τὴν ἀπάθειαν ἢ δύναμις εἶχε
τὴν αὐτοῦ. Ἀσεβῆς οὖν ὁ τὸ πάθος
ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν 3).

γέγραφε... καὶ μετ' ὀλίγα... καὶ
μετ' ὀλίγα πάλιν· Υἱὸς ἐπεδήμησε
κόσμῳ σάρκα ἐκ τῆς Παρθένου λα-
βὼν, ἣν ἐπλήρωσε ἁγίου Πνεύματος
εἰς τὸν πάντων ἡμῶν ἁγιασμόν. Θα-
νάτῳ δὲ τὸν θάνατον παραδοὺς, τὸν
θάνατον ἔλυσε διὰ τῆς ἀναστάσεως
εἰς τὴν πάντων ἡμῶν ἀνάστασιν 2).

ἐν δὲ τῇ περὶ πίστεως λογι-
δίῳ ταῦτά φησι· καὶ τῶν περὶ
σάρκα παθῶν γινομένων, τὴν ἀπά-
θειαν ἢ δύναμις εἶχε τὴν αὐτοῦ.
Ἀσεβεῖ οὖν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς
τὴν δύναμιν 4).

Свидѣтельство блаж. Θεодорита весьма рѣшительное и
опредѣленное: оно безъ всякаго колебанія и нарочитыхъ до-
казательствъ утверждаетъ, что приводимыя имъ выраженія
принадлежать Аполинарію Лаодикійскому. Эранистъ напи-
санъ блаж. Θεодоритомъ въ концѣ 447 или въ началѣ
448 года 5), еще до начала Евтихіанскаго спора, когда со
времени смерти Аполинарія прошло не много болѣе 50 лѣтъ 6)
и когда, слѣдовательно, еще живы были свѣдѣнія о лите-
ратурной дѣятельности Аполинарія. Можно быть увѣрен-
нымъ, что блаж. Θεодоритъ имѣлъ списки произведеній
Аполинарія. Вообще же необходимо обратить вниманіе, что
блаж. Θεодоритъ говоритъ слишкомъ увѣренно объ автор-
ствѣ Аполинарія, чтобы можно было подвергать сомнѣнію
достоверность его свидѣтельства. Въ данномъ случаѣ для

1) § 35: *H. Lietzmann*, Apolinaris von Laodicea, S. 181.

2) Dialog III: Migne, PGr., t. 83, col. 309.

3) §§ 11—12: *H. Lietzmann*, Apolinaris von Laodicea. S. 171.

4) Dialog III: Migne, PGr., t. 83, col. 309—312.

5) Проф. *Н. Н. Глубоковский*, Блаженный Θεодоритъ, епископъ
Киррскій. Его жизнь и литературная дѣятельность. Т. 2. Москва 1890,
стр. 151.

6) Проф. *А. А. Спасскій* полагаетъ смерть Аполинарія въ 382 г.
Истор. суд. соч. Аполинарія Лаод., стр. 88.

насъ достаточно этого результата. Къ подробному обсужденію свидѣтельства блаж. Теодорита мы возвратимся въ связи съ инымъ вопросомъ относительно *κατὰ μέρος πίστεως*.

Изъ представленнаго краткаго обзора свидѣтельствъ древности относительно автора *ἡ κατὰ μέρος πίστις* видно, что и св. Григорій Чудотворецъ, и Аполинарій Лаодикійскій выступаютъ въ качествѣ претендентовъ на него почти одновременно, но съ тою существенною разницею, что авторство св. Григорія было оспариваемо почти съ самаго начала ссылокъ на его авторитетъ, съ категорическимъ утвержденіемъ, что надписаніе произведенія именемъ св. Григорія Чудотворца — подлогъ, преслѣдующій неблаговидныя цѣли, и въ научныхъ кругахъ принадлежность его Аполинарію являлась совершенно безспорнымъ фактомъ; однако это научное убѣжденіе не могло оказать рѣшительнаго вліянія на прекращеніе первой традиціи, и до позднѣйшаго времени *ἡ κατὰ μέρος πίστις* продолжало надписываться именемъ св. Григорія и усвояться ему даже въ періодъ научно-критическаго изученія его. Но само собою понятно, что при наличности древнихъ свидѣтельствъ о принадлежности его Аполинарію и такихъ же древнихъ отрицательныхъ отзывовъ относительно принадлежности его св. Григорію Чудотворцу, „внѣшнія“ доказательства явно склоняются не въ пользу авторства послѣдняго.

Для окончательнаго рѣшенія вопроса о томъ, кто же дѣйствительно былъ авторомъ *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, — св. Григорій Чудотворецъ или Аполинарій Лаодикійскій, — необходимо обратиться къ содержанію произведенія. Съ этой стороны вопросъ о происхожденіи *ἡ κατὰ μέρος πίστις* подробно и основательно разсмотрѣнъ К. Каспари ¹⁾ и проф. А. А. Спасскимъ ²⁾. Для нашей ближайшей цѣли имѣютъ преимущественное значеніе тѣ данныя изъ содержанія произведенія,

¹⁾ Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, S. 90—111.

²⁾ Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго, стр. 135—144.

на основаніи которыхъ можетъ быть установлено его отношеніе къ св. Григорію Чудотворцу; что же касается сопоставленія мыслей, выраженныхъ въ ἡ κατὰ μέρος πίστις, съ воззрѣніями Аполинарія, извѣстными изъ другихъ его произведеній, то мы ограничимся только самымъ существеннымъ, установленнымъ названными изслѣдователями.

Произведеніе имѣетъ явно полемическій характеръ и направлено противъ опредѣленныхъ еретическихъ ученій. Уже въ первыхъ строкахъ произведенія авторъ говоритъ о весьма враждебныхъ и чуждыхъ апостольскаго исповѣданія воззрѣніяхъ тѣхъ, которые утверждаютъ, что Сынъ—изъ не сущихъ и въ послѣдствіи привзошелъ къ Отцу, и то же самое думаютъ и о Святомъ Духѣ, утверждая, что Сынъ обожествляется и Духъ Святый освящается по дару и благодати и полагаютъ рожденіе Сына во времени (§ 1). И далѣе онъ пишетъ: „если кто станетъ утверждать, что Сынъ есть Богъ, какъ исполненный Божества, а не какъ рожденный изъ Божества, тотъ отрекся отъ Слова, отрекся отъ Премудрости, потерялъ знаніе о Богѣ, ниспалъ въ почитаніе созданія... сдѣлался подражателемъ невѣрію іудеевъ, которые, полагая, что Слово отъ Бога есть Сынъ человѣческій, не увѣровали, что Онъ—Богъ, и не исповѣдали Сыномъ Божиимъ“ (§ 6). „Если кто скажетъ, что и Духъ Святый есть освященная тварь, то уже не сможетъ мыслить все освящаемымъ въ Духѣ, ибо освятившій одно освящаетъ все. Итакъ, отрекается отъ источника освященія, Духа Святаго, тотъ, кто отнимаетъ у Него силу освящать, и этимъ закрываетъ для себя возможность сочислять Его Отцу и Сыну; онъ отвергаетъ и святое крещеніе и уже не можетъ исповѣдывать Троицу святою и достойною“ (§ 8). „Полагающій какое-либо начало времени жизни Сына и жизни Святаго Духа, тѣмъ самымъ отдѣляетъ Сына и Святаго Духа отъ сочисленія съ Отцемъ“ (§ 10). „Исповѣдуемъ единого Бога истиннаго, единое начало и единого Сына, истиннаго Бога отъ истиннаго Бога, по естеству имѣющаго Отчее Божество, т.-е. единосущнаго Отцу, и единого Духа Святаго, по естеству и по истинѣ освящающаго и обожествляющаго всѣхъ, имѣющаго бытіе изъ

сущности Отца; а утверждающихъ, что или Сынъ или Духъ Святой — созданіе, анаематствуемъ“ (§ 27). „Исповѣдуемъ, что единосущенъ Отцу Сынъ и Святой Духъ и что едина сущность Троицы, т.е. едино Божество, при чемъ Отецъ естественно не рожденный, Сынъ рожденъ отъ Отца истиннымъ рожденіемъ, не твореніемъ изъ воли; Духъ же Святой, освящающій все созданіе, вѣчно ниспосланъ изъ сущности Отца чрезъ Сына“ (§ 33). „Имѣющихъ общеніе съ отвергающими выраженіе „единосущный“, какъ чуждое Писаніямъ, и съ утверждающими, что нѣчто изъ Троицы—созданное, и отдѣляющими отъ единаго естественнаго Божества, считаемъ чуждыми и ни съ кѣмъ изъ таковыхъ не имѣемъ общенія“ (§ 34). „Видишь, что Духъ не отдѣленъ отъ Отца, и никто благочестно мудрствующій не можетъ считать Его созданіемъ“ (41).

Не трудно видѣть, что постановка триадологическаго вопроса какъ во всемъ произведеніи, такъ въ частности и въ приведенныхъ изъ него извлеченіяхъ имѣетъ спеціальныя особенности, характерныя для опредѣленной его стадіи, на что указываютъ и характерныя выраженія: *ἐξ οὗκ ὄντων*, „Сынъ есть Богъ, исполненный Божества, а не какъ рожденный изъ Божества“, „Сынъ или Духъ Святой—созданіе“, „Сынъ рожденъ отъ Отца истиннымъ рожденіемъ, а не твореніемъ изъ воли“, „наименованіе „единосущный“ чуждо Писаніямъ“. Всѣ подобныя выраженія въ своей совокупности имѣютъ специфическій отпечатокъ, свойственный богословской терминологіи времени аріанства и борьбы съ нимъ. Особенно важно обратить вниманіе на настойчивое раскрытіе ученія о Св. Духѣ и утвержденіе истиннаго ученія о Немъ на основаніи Св. Писанія (§§ 20—24, 38—42), при чемъ явно имѣется въ виду воззрѣніе, утверждающее, что „Духъ Святой есть освященная тварь“ (§ 8), и отдѣляющее Духа Святаго отъ Божества Отца и Сына (42). Ученіе о Св. Духѣ раскрывается обстоятельно и въ такой опредѣленной постановкѣ, которая, очевидно, имѣетъ своимъ предположеніемъ уже систематическое изложеніе воззрѣній на противоположной сторонѣ. Какъ въ триадологическомъ ученіи

вообще, такъ и въ ученіи о Св. Духѣ въ частности, ἡ κατὰ μέρος πίστις представляетъ гораздо высшую ступень въ богословскомъ развитіи по сравненію съ символомъ св. Григорія Чудотворца и его посланіемъ къ Евагрію: если въ послѣднихъ наблюдается еще значительная неопредѣленность и нѣкоторая безпомощность въ выборѣ подходящихъ терминовъ для выраженія тріадологическаго ученія, то въ ἡ κατὰ μέρος πίστις раскрытіе ученія о Св. Троицѣ отличается высокими достоинствами и такою точностью, которая возможна была только послѣ борьбы съ арианствомъ. Соединеніе ученія о Сынѣ Божіемъ съ подробнымъ раскрытіемъ воззрѣній на божественное достоинство Св. Духа показываетъ, что произведеніе ἡ κατὰ μέρος πίστις произошло въ тотъ періодъ догматическихъ споровъ IV вѣка, когда вмѣстѣ съ вопросомъ о единосущіи Сына Божія съ Отцемъ сталъ опредѣленно требовать раскрытія и вопросъ о Св. Духѣ и именно, когда нѣкоторые вмѣстѣ съ защитниками никейскаго исповѣданія признали единосущіе Сына Божія съ Отцемъ, но не находили возможнымъ распространить это утвержденіе и на Св. Духа. Такое положеніе напоминаетъ посланія св. Аѳанасія Александрійскаго къ Серапіону, епископу Тмуйскому, и можетъ быть отнесено къ 360—380 гг. ¹⁾.

Вмѣстѣ съ тѣмъ въ произведеніи сильно выдвигается и интересъ автора къ христологическому вопросу: „главное же въ нашемъ спасеніи,—говоритъ онъ,—воплощеніе Слова“ (§ 11). И хотя по объему христологическіе отдѣлы значительно меньше тріадологическихъ, однако авторъ нѣсколько разъ возвращается къ вопросу о воплощеніи Бога Слова. При этомъ онъ опредѣленно указываетъ, что и эти части произведенія вызваны были борьбой съ неправымъ ученіемъ, которое огорчало его, и что сущность извращенія вѣры въ Господа Іисуса Христа состояла въ томъ, что лжеучители исповѣдали Его не Богомъ воплотившимся, а человѣкомъ, соединеннымъ съ Богомъ (§ 30). Если въ послѣднемъ утвер-

¹⁾ Проф. А. А. Спасскій, Истор. судьба сочиненій Аполлинарія, стр. 136.

жденіи можно видѣть признаки несторіанства, то однако христологическія разъясненія автора еще не отражаютъ въ себѣ развитой борьбы съ этимъ заблужденіемъ,—здѣсь еще не приводятся даже тексты изъ Св. Писанія для подтвержденія положительнаго ученія, какъ это слѣлано относительно догмата о Св. Духѣ. И это въ свою очередь указываетъ на происхожденіе произведенія во второй половинѣ IV вѣка. Во всякомъ же случаѣ положительно можно утверждать, что содержаніе ἡ κατὰ μέρος πίστις не можетъ быть объяснено полемикой съ заблужденіями Павла Самосатскаго и Савеллія, какъ они раскрыты были во второй половинѣ III в.

Слѣдовательно, анализъ содержанія произведенія приводитъ къ тому результату, что произведеніе не можетъ принадлежать св. Григорію Чудотворцу. Если же принять во вниманіе, что и историческія свидѣтельства въ той именно части ихъ, которая представляетъ результатъ нарочитаго изслѣдованія вопроса, категорически отвергаютъ принадлежность этого произведенія св. Григорію, то получится общій выводъ, что св. Григорій Чудотворецъ не былъ авторомъ ἡ κατὰ μέρος πίστις.

Древнѣйшіе свидѣтели, начиная съ блаж. Теодорита опредѣленно говорятъ, что авторомъ этого произведенія былъ Аполинарій Лаодикійскій, и это рѣшительное удостовѣреніе находитъ подтвержденіе и въ содержаніи произведенія. Въ ученіи о Св. Троицѣ Аполинарій стоялъ въ ряду энергичныхъ и талантливыхъ борцовъ съ противниками православнаго ученія вмѣстѣ съ св. Аѳанасіемъ, Василиемъ Великимъ и Григоріемъ Богословомъ¹⁾; поэтому характерные признаки принадлежности произведенія ἡ κατὰ μέρος πίστις находятъ не въ триадологическомъ ученіи, а въ тѣхъ воззрѣніяхъ, въ области которыхъ Аполинарій выступилъ съ своей собственной теоріей, вызвавшей большое смятеніе, именно въ христологіи. Правда, христологическое ученіе Аполинарія въ ἡ κατὰ μέρος πίστις не выступаетъ рѣзко, но характерныя выраженія его христологическихъ воззрѣній можно указать

¹⁾ Созоменъ, Церковная исторія, VI, 22.

безъ труда. Уже св. Григорій Богословъ отмѣтилъ ту особенность христологическаго ученія аполинаріанъ, что они говорятъ о „воплощеніи“ (σαρκώσις), а не „вочеловѣченіи“ (ἐνανθρώπησις) ¹⁾, и главное сочиненіе Аполинарія, въ которомъ наиболѣе полно раскрыты его христологическіе взгляды, носило заглавіе: Ἀποδείξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἀνθρώπου. И авторъ ἡ κατὰ μέρος πίστις учить, что Слово или Сынъ Божій принялъ только человѣческую плоть, и не утверждаетъ, что Онъ принялъ цѣлую и полную человѣческую природу, почему и онъ говоритъ о „воплощеніи“, а не „вочеловѣченіи“. „Исповѣданіе же церковное и спасительное для міра,—читаемъ въ ἡ κατὰ μέρος πίστις,—есть вѣра въ воплощеніе Слова (πίστις ἡ περὶ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως), предавшаго Самого Себя человѣческой плоти, которую Оно приняло отъ Маріи..., сочетавшись съ плотію по подобію человѣческому, такъ что плоть соединилась съ Божествомъ“ (§ 2). „Главное же въ нашемъ спасеніи — воплощеніе Слова“ (§ 11). „Богъ, воплотившійся въ человѣческой плоти“ (§ 30, ср. §§ 34, 35, 36). Но особенно ярко выражено аполинаріанское ученіе въ §§ 30 и 31, гдѣ сказано: „Богъ, воплотившійся въ человѣческой плоти, имѣетъ чистое собственное дѣйствіе, будучи умомъ, не одолѣваемымъ душевными и человѣческими страстями, и направляя плоть и плотскія движенія божественно и безгрѣшно, ²⁾ и не только не удержанъ смертію, но и разрушаетъ смерть. И Безплотный во плоти явившійся есть Богъ истинный, совершеннымъ, истиннымъ и божественнымъ совершенствомъ, не два лица и не два естества; ибо мы не утверждаемъ, что поклоняемся четыремъ—Богу, Сыну Божію, человѣку и Духу Святому“...

¹⁾ 1-е посланіе къ пресвитеру Клидонію: Migne, PGr., t. 34, col. 188; русск. перев., т. 4, стр. 203.

²⁾ Достаточно сравнить съ этимъ то, что говоритъ объ ученіи аполинаріанъ св. Григорій Богословъ во второмъ посланіи къ Клидонію (Migne, PGr., t. 37, col. 188; русск. перев., т. 4, стр. 209—210), и самъ Аполинарій въ своемъ главномъ христологическомъ произведеніи (см. у Григорія Нисскаго, Опроверженіе Аполинарія, гл. 40: Migne, PGr., t. 45, col. 1213; русск. перев., ч. 7, стр. 147—148).

І. А. Дорнеръ ¹⁾ высказалъ предположеніе, что въ основѣ *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, можетъ быть, и есть что-нибудь дѣйстви-тельно принадлежащее св. Григорію Чудотворцу, напр., части, заключающія въ себѣ полемику противъ Павла Самосатскаго и патрипассіанскихъ и савелліанскихъ положеній; но въ позднѣйшее время, соотвѣтственно съ назрѣвавшими потребностями, вносились все новыя части; въ настоящее время не представляется возможнымъ опредѣлить, что дѣйстви-тельно принадлежитъ св. Григорію Чудотворцу; но въ са-момъ началѣ произведенія можно найти ясное доказательство, что вмѣстѣ съ Оригеномъ, у котораго также встрѣчаются термины *χρίσμα* и *ποιήρα*, онъ училъ о вѣчномъ рожденіи; на-чало имѣетъ сходство съ Θεογνωστοмъ у св. Аеанасія (Объ опредѣленіяхъ Никейскаго собора, § 25). Это мнѣніе разо-брано К. Каспари ²⁾, который высказался рѣшительно про-тивъ такого предположенія. Онъ указываетъ на то, что какъ ни безсвязно составлено произведение, какъ ни сильно авторъ его повторяется, однако въ мысляхъ и языкѣ оно отъ на-чала до конца носить одинъ и тотъ же характеръ и должно поэтому происходить отъ одной руки. Противъ ученія Павла Самосатскаго, который, впрочемъ, не названъ по имени, въ IV вѣкѣ говорить *ἐκθεσις μακρόστιχος* (§ 4), и вообще оспари-вать его въ это время возможно было уже въ виду того, что представлялось, что Фотинъ возобновилъ его, а Аполи-нарій находилъ ученіе Павла Самосатскаго даже въ церков-ной христологіи. Въ V вѣкѣ Несторія обвиняли въ томъ, что онъ возобновилъ ученіе Павла Самосатскаго. Что ка-сается савелліанства, то въ IV вѣкѣ противъ него боролись не только аріане и полуаріане, но также и защитники Никей-скаго вѣроопредѣленія, потому что савелліанство еще въ нѣ-которыхъ мѣстахъ имѣло приверженцевъ, отчасти и потому, что они хотѣли отклонить отъ себя упреки въ томъ, что они мыслили по-савелліански, которые имъ дѣлали аріане и полуаріане. Но и независимо отъ этого, намѣреніе автора

¹⁾ *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, S. 735, Anm. 23.

²⁾ *Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols*, S. 69.

представить въ положительной формѣ и полемически „церковное исповѣданіе“ и „спасительную, апостольскую и церковную вѣру“ относительно Св. Троицы съ необходимостью приводило къ опроверженію древнѣйшихъ еретиковъ-монархianъ. К. Каспари полагаетъ, что скорѣе всего возможно было бы предположить происхожденіе отъ св. Григорія краткаго исповѣданія, заключающагося въ § 32, потому что оно производитъ впечатлѣніе отрывка, отличнаго отъ всего остального произведенія¹⁾. Однако болѣе внимательное разсмотрѣніе его заставляетъ признать въ немъ руку автора ἡ κατὰ μέρος πίστις, который только воспроизвелъ здѣсь крещальный символъ своей церкви. Вообще же, въ виду опредѣленныхъ древнихъ свидѣтельствъ и характерныхъ чертъ въ содержаніи произведенія, всякія попытки вновь связать это произведеніе съ именемъ св. Григорія Чудотворца должно признать безнадежными.

Не смотря на отрицательное рѣшеніе вопроса о какомъ-либо отношеніи произведенія ἡ κατὰ μέρος πίστις къ св. Григорію Чудотворцу, К. Каспари обратилъ вниманіе на соприкосновеніе въ мысляхъ и въ выраженіяхъ между ἡ κατὰ μέρος πίστις и символомъ св. Григорія²⁾. Онъ указываетъ на слѣдующія мѣста изъ ἡ κατὰ μέρος πίστις: τὸ πνεῦμα γὰρ καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀγία μόρφωσις τῶν ὁλῶν καὶ τοῦτο ἐκπέμπων ὁ θεὸς δι' υἱοῦ τὴν χτίσιν ὁμοιοῖ πρὸς ἑαυτὸν (§ 4). ἐν πνεῦμα ζωῇ, ἡ ἀγιωσύνη τῶν ὁλῶν (§ 5). ἀρνεῖται οὖν τὴν τῆς ἀγιωσύνης πηγὴν, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

¹⁾ „Вѣруемъ во единого Бога, т. е. во единое начало, Бога закона и Евангелія, праведнаго и благого, и во единого Господа Иисуса Христа, Бога истиннаго, т. е. истинный Образъ единственнаго истиннаго Бога, Творца всего видимаго и невидимаго, Сына Божія и единородное рожденіе и вѣчное Слово, живое и ипостасное и дѣйственное, всегда соприсущее Отцу, и во единого Святаго Духа, и въ славное пришествіе Сына Божія, принявшаго плоть отъ Дѣвы, за насъ претерпѣвшаго страданія и смерть, и воскресшаго въ третій день, и вознесшаго на небеса, и въ грядущее славное (Его) пришествіе и во единую святую церковь, оставленіе грѣховъ, воскресеніе плоти, жизнь вѣчную“.

²⁾ Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 131—132, Anm. 107.

(§ 8), μίαν τὴν αἰδιότητα τῆς τριάδος ὁμολογεῖν (§ 10). πρωτότοπος τοῦ πνεύματος ὁ κύριος (§ 26). αἰδιον λόγον, ζῶντα καὶ ἐφεστῶτα καὶ ἐνεργόν (§ 32). Θεὸς ὁ πατήρ, τέλειον ὢν πρόσωπον, τέλειον ἔχει τὸν λόγον... τέλειον δὲ (ἔχει) καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (§ 37), (υἱοῦ) φανερούμενον ἐν πνεύματι ἀγίῳ τοῖς ἀγιαζομένοις (§ 37). ὅτι δὲ σεβάσμιός ἐστιν ἡ ἀγία τριάς μὴ χωριζομένη μηδὲ ἀλλοτριουμένη (§ 38). К. Каспари не придаетъ какого-нибудь особеннаго значенія, этому обстоятельству, однако ставить вопросъ о томъ, какъ объяснить это соприкосновение. По его мнѣнiю, возможно, конечно, что эти совпаденiя имѣютъ свое основанiе только въ томъ, что во время Аполинарiя въ богословской и тринитарной области у учителей греческой церкви былъ общiй кругъ мыслей и выраженiй; но для этого ихъ слишкомъ много, и нѣкоторыя изъ нихъ для этого слишкомъ сильны. Поэтому онъ рѣшается высказать предположенiе, что отмѣченныя совпаденiя произошли отъ того, что Аполинарiи зналъ краткое тринитарное вѣроисповѣданiе Григорiя Чудотворца или даже какое-нибудь другое тринитарное произведенiе его и испыталъ на себѣ воздѣйствiе того или другого, которое и обнаруживается въ ἡ κατὰ μέρος πίστις. Символъ Григорiя чрезъ противника Аполинарiя Григорiя Назiанзина (Нисскаго?) былъ извѣстенъ въ широкихъ кругахъ, и естественно намъ не возбраняется предполагать, что его зналъ и лаодикийскiй епископъ, на котораго онъ произвелъ сильное впечатлѣнiе. Что Аполинарiй могъ знать символъ св. Григорiя Чудотворца, это вполне допустимо и даже естественно предположить; но невозможно утверждать, что соприкосновенiя между ἡ κατὰ μέρος πίστις и символомъ св. Григорiя зависятъ отъ непосредственнаго влiянiя послѣдняго, такъ какъ указанные термины дѣйствительно были весьма употребительны въ языкѣ православныхъ IV вѣка ¹⁾ и имѣли свой источникъ тамъ же, откуда почерпалъ ихъ св. Григорiй, т. е. въ научномъ богословскомъ языкѣ александρiйской школы и въ церковномъ богословiи. Предполагать прямое

¹⁾ Проф. А. А. Спасскiй, Историч. суд. сочин. Аполлинарiя, стр. 169—170;”

влияніе св. Григорія на Аполинарія, какъ на кападокійскихъ отцевъ, нѣтъ основаній.

Таково въ существенныхъ чертахъ научное положеніе вопроса объ ἡ κατὰ μέρος πίστις. Но намъ кажется, что рѣшеніе его еще не доведено до конца, и это произведеніе съ его странной конструкціей, совершенно не гармонирующей съ обычнымъ представленіемъ о литературныхъ дарованіяхъ Аполинарія, требуетъ еще дальнѣйшей научной работы надъ собою. Въ этомъ отношеніи необходимо обратить вниманіе на два факта, которые, по нашему мнѣнію, еще недостаточно оцѣнены въ относящихся сюда изслѣдованіяхъ, именно: а) свидѣтельство блаж. Θεодорита въ Ἐраниστῆ и б) планъ или, точнѣе, отсутствіе плана въ произведеніи.

Какъ намъ кажется, свидѣтельство блаж. Θεодорита Кирскаго заключаетъ въ себѣ гораздо больше, чѣмъ сколько извлекали изъ него до настоящаго времени: оно говоритъ не о томъ только, что приведенныя блаж. Θεодоритомъ мѣста, нынѣ находящіеся въ ἡ κατὰ μέρος πίστις, дѣйствительно принадлежатъ Аполинарію, но въ то же время поразительно ясно удостовѣряютъ, что блаж. Θεодоритъ не зналъ произведенія Аполинарія подъ заглавіемъ ἡ κατὰ μέρος πίστις и въ такомъ видѣ, въ какомъ оно дошло до настоящаго времени.

Какъ указано было, блаж. Θεодоритъ, приводя выдержки изъ Аполинарія, ни разу не называетъ ἡ κατὰ μέρος πίστις. Въ первомъ діалогѣ Ἐраниста онъ приводитъ двѣ цитаты, находящіяся въ этомъ произведеніи, какъ взятые имъ изъ сочиненія παρὶ πίστεως λογίδιον: καὶ μέντοι ἅν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ οὕτω λέγει: πιστεύομεν οὖν ἀναλλώτῳ μενούσης τῆς θεότητος... (§ 11). И далѣе: καὶ μετ' ὀλίγα: προσκυνοῦμεν δὲ θεὸν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθενοῦ προσλαβόντα (этого мѣста нѣтъ въ ἡ κατὰ μέρος πίστις). Непосредственно за этимъ третью цитату: ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου—онъ вводитъ уже такимъ образомъ: καὶ ἐν ἐτέρῃ δὲ ἐκθέσει οὕτως ἔφη: ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου... (§ 28). Въ третьемъ діалогѣ выдержки изъ Аполинарія располагаются въ такомъ порядкѣ: 1) 'ἐκ τοῦ κατὰ χαράλαιον βιβλίου— три цитаты; 2) καὶ ἐν ἐτέρῃ δὲ παραπλησίῳ συγράμματι ταῦτα γέγραπεν—тоже три цитаты, и на третьемъ мѣстѣ, послѣ καὶ μετ' ὀλίγα

πάλιν, приведена выдержка, изъ того же произведенія, начинающаяся словами: Ὑἱὸς ἐπεδήμησε κόσμῳ σάρκα ἐκ τῆς παρθένου λαβὼν... (§ 35). Непосредственно за этой цитатой слѣдуетъ 9) 'Εν δὲ τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ ταῦτα ἔφη· καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων... (§ 11—12).

К. Каспари, первый воспользовавшийся свидѣтельствами блаж. Θεοδωρίτα для доказательства принадлежности ἡ κατὰ μέρος πίστις Аполинарію Лаодикійскому, обратилъ вниманіе и на эти особенности въ цитациі и представилъ подробное объясненіе ихъ. Онъ пишетъ: „Мѣста 1—3 (разумѣются выдержки изъ Аполинарія въ первомъ діалогѣ) слѣдуютъ у Θεοδωρίта непосредственно другъ за другомъ, при чемъ первое введено словами: καὶ μέντοι κἀν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ οὕτω λέγει ('Απολινάριος), второе—словами: καὶ μετ' ὀλίγα (λέγει ὁ αὐτός), и третье словами: καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ ἐκθέσει οὕτως ἔφη (ὁ αὐτός). На основаніи этихъ послѣднихъ словъ кто нибудь могъ бы предположить, что отецъ Церкви (т. е. блаж. Θεοδωρίт) третье мѣсто нашелъ въ ἐκθέσει (πίστεως) Аполинарія, отличномъ отъ κατὰ μέρος πίστις. Однако, такъ какъ это мѣсто, какъ и первое, находимъ въ κατὰ μέρος πίστις (и у Леонтія, Adv. fraud Apollinarist. оно является принадлежащимъ къ этому произведенію) и такъ какъ оно встрѣчается въ этомъ произведеніи въ ἐκθέσει πίστεως... то онъ, безъ сомнѣнія, нашелъ его здѣсь. Мы должны его καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ ἐκθέσει дополнить словами изъ обѣихъ предшествующихъ формулъ цитациі: ἐν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ или ἐν τῷ αὐτῷ λογιδίῳ, συγγράμματι, βιβλίῳ¹⁾. Основаніе, почему Θεοδωρίт такъ цитовалъ мѣсто, о которомъ идетъ рѣчь, кажется, было двоякое. Во-первыхъ, онъ разсматривалъ ту часть περὶ πίστεως λογίδιον или κατὰ μέρος πίστις, въ которой встрѣчается первое и второе мѣсто, какъ ἐκθέσει πίστεως, что оно въ дѣйствительности и есть (оно, послѣ вводныхъ словъ: κεφάλαιον δὲ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις, начинается съ πιστεύμεν и содержитъ въ своей основѣ исповѣ-

¹⁾ Т. е. К. Каспари полагаетъ, что ἐν ἑτέρῳ δὲ ἐκθέσει указываетъ на другое исповѣданіе вѣры, заключающееся въ томъ же произведеніи.

даніе вѣры, проведенное чрезъ всѣ части второго члена отъ второго до послѣдняго, даже нѣкоторымъ образомъ простирающееся до заключительной части третьяго члена). И во вторыхъ, онъ нашелъ третье мѣсто въ той части *περὶ πίστεως λογίδιον* или *κατὰ μέρος πίστεως*, которая составляетъ формальное, въ извѣстномъ смыслѣ само по себѣ существующее, самостоятельное, почти похожее на маленькое произведеніе въ большемъ, тринитарно-христологическое *ἐκθεσις πίστεως*, и которое поэтому можетъ быть разсматриваемо и цитуемо, какъ таковое“.

Относительно отрывка: *Υἱὸς ἐπεδήμησε κόσμῳ*, К. Каспари пишетъ: „Какъ объяснить, что Θεодоритъ относитъ это мѣсто не къ *κατὰ μέρος πίστις*, въ которомъ мы читаемъ его, но къ другому произведенію Аполинарія, которое онъ обозначаетъ, какъ подобное *κατὰ κεφάλαιον βιβλίῳ* того же автора (*καὶ ἐν ἐτέροις παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραπται — καὶ μετ' ὀλίγα — καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν Ὑἱὸς ἐπεδήμησε κ. τ. λ.*)? Трудно отвѣтить на этотъ вопросъ. Можно было бы сказать, что оно стояло также и въ послѣднемъ произведеніи, и Θεодоритъ отсюда взялъ его. Возможно, но невѣроятно, такъ какъ цитата у Θεодорита почти буквально согласуется съ мѣстомъ въ *κατὰ μέρος πίστις* (*ἡ ἀνάτῃ δὴ τὸν θάνατον παραδούς* въ первомъ основывается, очевидно, на ошибкѣ, возникшей чрезъ вліяніе непосредственно слѣдующаго *τὸν θάνατον ἔλυσε*) и такъ какъ Θεодоритъ тотчасъ за этимъ цитуетъ мѣсто изъ *κατὰ μέρος πίστις*. Къ этому присоединяется еще и то, что характеръ цитаты не согласуется съ характеромъ обѣихъ предшествующихъ цитатъ, взятыхъ изъ произведенія, родственнаго съ *κατὰ κεφάλαιον βιβλίον*. Послѣднія именно имѣютъ діалектическій характеръ, въ то время какъ первая таковаго не имѣетъ. Поэтому они кажутся взятыми изъ различныхъ произведеній Аполинарія: обѣ первыя изъ діалектическаго произведенія, а послѣдняя изъ произведенія другого характера. (Таковымъ было *κατὰ μέρος πίστις*).—Можно было бы, да же, сказать, что словами: *ἐν δὲ τῇ περὶ πίστεως λογίδῳ* введенное мѣсто: *καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων* первоначально стояло предъ *Υἱὸς ἐπεδήμησε*, введеннымъ словами: *καὶ μετ'*

ὀλίγα πάλιν, а переписчикъ послѣднія слова поставилъ предъ первыми ¹⁾. Однако противъ этого объясненія говорить ὀλίγα въ καὶ μετ' ὀλίγα, тогда какъ мѣсто: Ὑἱὸς ἐπεδήμησε х. т. л. въ κατὰ μέρος πίστις очесть многимъ отдѣлено отъ мѣста: καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων х. т. л. Кроме того, при этомъ объясненіи должно предполагать, что тотъ же или позднѣйшій переписчикъ къ καὶ μετ' ὀλίγα Теодорита прибавилъ слово πάλιν. Наконецъ, можно было бы сказать, что Теодоритъ цитуетъ приведенныя мѣста изъ произведений Аполлинарія по эксцерптамъ, которыя онъ сдѣлалъ прелъ обработкой Эра-ниста, и при этомъ по недосмотру думалъ, что мѣсто Ὑἱὸς ἐπεδήμησε х. т. л. извлечено имъ изъ произведенія Аполлинарія, подобнаго κατὰ κεφάλαιον βιβλίον, тогда какъ онъ извлекъ его изъ κατὰ μέρος πίστις. Но противъ этого объясненія говорить опредѣленное καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν которымъ отецъ церкви вводитъ мѣсто, о которомъ идетъ рѣчь. Конечно, можно было бы сказать, что дальше онъ также ошибочно думалъ, что это мѣсто слѣдуетъ послѣ немногихъ словъ или маленькаго промежутка за непосредственно предъ этимъ цитованными изъ него. Поэтому мы рассматриваемъ послѣднее объясненіе, какъ правильное, и мѣсто, о которомъ идетъ рѣчь, какъ взятое изъ κατὰ μέρος πίστις, подобно прочимъ при-

¹⁾ Это предположеніе К. Каспари какъ будто находитъ рукописное подтвержденіе: *H. Lietzmann* (Apollinaris von Laodicea und seine Schule, S. 90) сообщаетъ, что въ cod. Parisinus, gr. 850, XII в., выдержки изъ ἡ κατὰ μέρος πίστις поставлены именно такъ, какъ предполагаетъ только возможнымъ К. Каспари. Указывая на то, что всѣ источники всѣхъ существующихъ изданій, повидимому, принадлежатъ къ разряду, малоцѣнныхъ, онъ рѣшительно отдастъ преимущество парижской рукописи и видитъ въ ея текстѣ разрѣшеніе того затрудненія, которое такъ занимало К. Каспари. Однако рукописные источники первыхъ изданій (римскаго 1547 г. и лейпцигскаго 1569 г.) не обслѣдованы, и высказывать категорическое сужденіе по поводу рассматриваемаго текста пока преждевременно. Въ виду этого въ дальнѣйшемъ мы отправляемся отъ существующаго печатнаго текста, тѣмъ болѣе, что *H. Lietzmann* не приводитъ всего даннаго текста въ связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ, и не видно, насколько устраняются имъ тѣ возраженія, какія выставилъ К. Каспари противъ своего же предположенія.

веденнымъ въ текстъ“. Въ виду тожества мѣстъ, которыя Θεοδορίτς взялъ изъ произведенія, обозначеннаго имъ περὶ πίστεως λογίδιον, съ мѣстами изъ κατὰ μέρος πίστις, оба эти произведенія К. Каспари признаетъ тождественными. Епископъ Кирскій зналъ, что это произведение (κατὰ μέρος πίστις) составлено Аполинаріемъ. Источникомъ его знанія было или заглавіе, какое оно носило въ использованной имъ рукописи, или какое либо иное извѣстіе объ его происхожденіи, или, наконецъ, оба вмѣстѣ. „Возможно, однако,—продолжаетъ К. Каспари, —что Θεοδορίτς тѣ мѣста, которыя онъ приводитъ изъ него, почерпалъ изъ направленнаго противъ Аполинарія произведенія древнѣйшаго отца церкви, его ли собственной школы, или другой; или даже изъ произведенія ученика Аполинарія. Если онъ дѣйствительно сдѣлалъ это,—для того, что онъ дѣйствительно сдѣлалъ это, можно придать значеніе тому, что онъ третье изъ вышеприведенныхъ мѣстъ вводитъ такъ, какъ будто ἔκθεσις (πίστεως), изъ котораго онъ заимствовалъ его, онъ нашелъ стоящимъ совершенно отдѣльно,—то мы получили бы еще болѣе древнее свидѣтельство въ пользу того, что περὶ πίστεως λογίδιον или κατὰ μέρος πίστις есть произведение Аполинарія. Конечно, какъ мы видѣли, все таки ни въ какомъ случаѣ нѣтъ надобности, чтобы объяснить способъ, какъ Θεοδορίτς вводитъ его, въ предположеніи, что онъ имѣлъ его только изъ вторыхъ рукъ, и это предположеніе не нужно. А если это было такъ, то мы будемъ твердо держаться какъ простѣйшаго и ближайшаго, что Θεοδορίτς цитованныя имъ изъ περὶ πίστεως λογίδιον мѣста почерпалъ изъ этого самаго произведенія, и это тѣмъ болѣе, что за то, что онъ это сдѣлалъ, говорить, повидимому, и то обстоятельство, что онъ цитуетъ для самостоятельной и совершенно особенной и необычной цѣли, именно, чтобы показать тѣмъ, которыхъ онъ опровергаетъ (евтихіанъ прежде выступленія Евтихіа), что даже злой еретикъ Аполинарій учить, что Божество во Христѣ было ἄτρεπτος и ἀπαθής во время Его земной жизни“ ¹⁾).

¹⁾ Alte und neue Quellen, S. 82—84, Anm. 28.—30.

То обстоятельство, что одна ссылка на *περὶ πίστεως λογίδιον* не находитъ соотвѣтствія въ *κατὰ μέρος πίστις*, К. Каспари объясняетъ тѣмъ, что этотъ текстъ былъ прибавкой какого либо аполинариста,—прибавкой, которая не вышла далѣе экземпляра ея первовиновника или, по крайней мѣрѣ, перешла изъ него только въ совершенно немногіе экземпляры. У епископа Кирскаго былъ подъ руками или экземпляръ того аполинариста или одинъ изъ немногихъ до него дошедшій экземпляръ ¹⁾).

По вопросу о томъ, какое заглавіе первоначально имѣло разсматриваемое произведеніе, К. Каспари пишетъ, что сомнительно, чтобы оно въ рукописяхъ и у тѣхъ, которые знали его, еще не носило того имени, которымъ оно съ шестого вѣка обозначается—*ἡ κατὰ μέρος πίστις*, а то, какое даетъ ему Θεодоритъ—*τὸ περὶ πίστεως λογίδιον*, такъ какъ возможно, что Θεодоритъ хотѣлъ обозначить его этими словами только по его содержанію. За то, что онъ дѣйствительно это сдѣлалъ и что его заглавіе съ самаго начала было *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, позволительно привести, что это заглавіе очень своеобразное и характерное и потому выглядеть совершенно такъ, какъ будто оно происходитъ отъ самого автора, тогда какъ общее и безцвѣтное *τὸ περὶ πίστεως λογίδιον* звучитъ совершенно, какъ обозначеніе по содержанію. Также было бы трудно понять, какимъ образомъ то заглавіе позднѣе могло быть поставлено вмѣсто этого, и именно такъ повсемѣстно, тогда какъ совершенно понятно, что отдѣльный авторъ называлъ произведеніе по его содержанію, какъ „libellus de fide“. Нѣсколько поразительно *λογίδιον*, „libellus“, такъ какъ *κατὰ μέρος πίστις* довольно обширное произведеніе, на что уже указываетъ и заглавіе. Конечно, такого рода обозначенія очень относительны. *Κατὰ μέρος πίστις* по сравненію съ большими произведеніями, въ особенности состоящими изъ нѣсколькихъ книгъ, какъ напр. съ Эранистомъ самого Θεодорита, который, можетъ быть предносился отцу церкви при его *λογίδιον*,

¹⁾Alte und neue Quellen, S. 81, Anm. 27.

совершенно правильно было рассматриваемо и обозначено как „libellus“ ¹⁾).

Проф. А. А. Спасскій по вопросам, поставленным К. Каспари, высказывается гораздо рѣшительнѣе и опредѣленнѣе ²⁾. Оспаривая, какъ едва ли вѣроятное, предположеніе К. Каспари, что блаж. Θεοδορίτῃς, приводя выдержки изъ κατὰ μέρος πίστεως и приписывая это произведение Аполинарію, слѣдовалъ указанію рукописи, въ которой κατὰ μέρος πίστεως носило имя Аполинарія и которую онъ имѣлъ подъ руками, проф. А. А. Спасскій говоритъ: „Примѣняя это предположеніе къ уясненію цитатъ Θεοδορίτα, К. Каспари самъ не могъ справиться съ нимъ, и по крайней мѣрѣ, въ одномъ мѣстѣ долженъ былъ признать, что Θεοδορίτῃς пользовался не рукописью, а заранѣе выбранными мѣстами, экскерптами, сдѣланными имъ еще до составленія Эраниста. Дѣло въ томъ, что х. р. п. было извѣстно Θεοδορίτῃς подъ именемъ περὶ πίστεως λόγιδιον и что, цитируя его подъ этимъ названіемъ, онъ смѣшиваетъ цитаты, съ одной стороны помѣщая въ рядъ выдержекъ, заимствованныхъ изъ περὶ πίστεως, такія, какихъ нѣтъ въ х. р. п.; съ другой—слова, несомнѣнно взятые оттуда и находящіеся въ существующемъ текстѣ х. р. п., онъ приводитъ уже подъ иными заглавіями, какъ то: „καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ ἐκδέσσει σὺτως ἔφη“, „καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παρακλήσει συγγραμμάτων ταῦτα γέγραφε“... Въ отдѣльности взятая, каждая изъ этихъ особенностей еще можетъ быть такъ или иначе уяснена, но для этого нужно дѣлать слишкомъ много предположеній, излишнихъ для цѣли и не отвѣчающихъ той опредѣленности, съ какою приводитъ свои цитаты Θεοδορίτῃς, предваряя или раздѣляя ихъ категорическими заявленіями: σὺτως ἔφη, σὺτως γέγραφε, καὶ μετ' ὀλίγα. По нашему мнѣнію,—продолжаетъ проф. А. А. Спасскій,—проще и вѣроятнѣе будетъ признать, что Θεοδορίτῃς заимствовалъ свои цитаты оттуда же, откуда брали ихъ и позднѣйшіе полемисты противъ монофозитства, сближавшіе его съ аполлина-

¹⁾ Alte und neue Quellen, S. 86, Anm. 32.

²⁾ Истор. суд. сочин. Аполлинарія Лаодик., стр. 148—149.

rianствомъ, то есть, изъ вторыхъ рукъ,—изъ трудовъ учениковъ Аполинарія, или, еще вѣрнѣе, изъ полемическихъ сочиненій противъ Лаодикійскаго писателя, которыхъ такъ много вышло изъ подъ пера представителей антиохійской школы. За вѣроятность такого предположенія, само собою уясняющаго ошибки въ цитатахъ Θεοδορίτα, говоритъ то обстоятельство, что въ томъ же 448-мъ году, въ которомъ Θεοδορίтъ писалъ своего Эраниста, Евтихій уже ссыался въ свою защиту на сочиненіе Григорія Чудотворца, подъ которымъ нельзя разумѣть ничего иного, кромѣ х. р. п. Слѣдовательно, въ половинѣ V вѣка сочиненіе х. р. п. было извѣстно уже подъ именемъ Григорія Чудотворца и настолько было принято, что Евтихій сумѣлъ добросовѣстно обмануться на немъ“.

Таковы существующіе въ наукѣ взгляды на характеръ и значеніе свидѣтельства блаж. Θεοδορίта объ ἡ κατὰ μέρος πίστις. Осторожные выводы и предположенія К. Каспари проф. А. А. Спасскій въ нѣкоторыхъ ихъ частяхъ доводитъ до крайней опредѣленности и рѣзкости и въ результатъ получаютъ заключенія, въ которыхъ не трудно усмотрѣть натяжки и преувеличенія. „Проще и вѣроятнѣе“ признается, что Θεοδορίтъ заимствовалъ свои цитаты изъ вторыхъ рукъ; но когда приходится опредѣлить эти вторыя руки, то указываются только возможности: или изъ трудовъ учениковъ Аполинарія, или, еще вѣрнѣе, изъ полемическихъ сочиненій противъ Лаодикійскаго писателя, которыхъ такъ много вышло изъ подъ пера представителей антиохійской школы. Эти возможности фактически ничѣмъ не подкрѣпляются, а между тѣмъ на основаніи ихъ рѣшительно утверждаются смѣшенія, неопредѣленность, спутанность и ошибки въ цитатахъ блаж. Θεοδορίта. Далѣе, вѣроятность ошибки въ цитатахъ блаж. Θεοδορίта подтверждается тѣмъ, что въ томъ же 448 г., въ которомъ блаж. Θεοδορίтъ писалъ своего Эраниста, Евтихій ссыался на сочиненіе Григорія Чудотворца, подъ которымъ можно разумѣть только ἡ κατὰ μέρος πίστις.

Оъ этого послѣдняго пункта мы и начнемъ оцѣнку этого сложнаго сооруженія. Не подлежитъ сомнѣнію; что

Евтихій, ссылаясь на утверждение Григоріемъ Чудотворцемъ одной природы послѣ воплощенія, приводилъ выдержку именно изъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, какъ объ этомъ свидѣтельствуется приложенный къ его письму сборникъ патристическихъ свидѣтельствъ. Такимъ образомъ, Евтихій уже имѣлъ дѣло съ *подложнымъ* (не зная объ этомъ) произведеніемъ Григорія Чудотворца. тогда какъ „*теодоритъ* могъ и не знать о подлогѣ, такъ какъ споры о подложныхъ сочиненіяхъ начинаются позднѣе, уже послѣ Халкидонскаго собора“ ¹⁾. И онъ, дѣйствительно, не зналъ. потому что приводимыя имъ мѣста опредѣленно приписываетъ Аполинарію, совершенно не упоминая имени Григорія Чудотворца. Слѣдовательно, хотя Евтихій и блаж. *теодоритъ* даютъ свидѣтельства приблизительно въ одно время, хотя, далѣе, подлогъ совершился раньше этого времени, однако несомнѣнно, что ихъ свидѣтельства относятся къ совершенно различнымъ стадіямъ историческаго существованія произведенія ἡ κατὰ μέρος πίστις, и блаж. *теодоритъ* имѣетъ безспорное преимущество предъ Евтихіемъ прежде всего въ томъ отношеніи, что онъ даетъ свидѣтельство о произведеніи въ раннѣйшей и, можно сказать, первоначальной стадіи его существованія. А такъ какъ намъ пока неизвѣстно, что сдѣлано было съ произведеніемъ Аполинарія въ то время, когда ему усвоено было имя св. Григорія Неокесарійскаго,—осталось ли оно въ своемъ первоначальномъ видѣ, или же потерпѣло какія нибудь измѣненія,—то ни свидѣтельство Евтихія, ни позднѣйшія свидѣтельства, также считавшіяся уже съ *подложнымъ* произведеніемъ, не могутъ служить точкой отправленія при сужденіи о свидѣтельствѣ блаж. *теодорита*: послѣднее должно разсматриваться и оцѣниваться не только какъ древнѣйшее, но и какъ въ своемъ родѣ самостоятельное и единственное.

Если мы отрѣшимся отъ предвзятыхъ взглядовъ и разсмотримъ свидѣтельства блаж. *теодорита* безъ всякой мысли о подложномъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, то не увидимъ въ его ци-

¹⁾ Проф. А. А. Спасскій, Историч. суд. соч. Апол. Лаод., стр. 149.

татахъ никакой непослѣдовательности и неопредѣленности, -- напротивъ, намъ представится очевиднымъ, что блаж. Θεодоритъ ясно сознавалъ, что и почему онъ такъ писалъ.

Во всѣхъ трехъ діалогахъ Эраниста блаж. Θεодоритъ приводитъ рядъ выписокъ изъ творений древнѣйшихъ писателей, начиная съ св. Игнатія Антиохійскаго. Вопросъ о собраніи патристическихъ свидѣтельствъ, приложенныхъ къ тремъ діалогамъ Эраниста, представляетъ сложную задачу, требующую нарочитаго изслѣдованія. Въ виду совпаденія нѣкоторыхъ частей этого собранія съ рядомъ святоотеческихъ свидѣтельствъ, которыми папа Левъ дополнилъ (въ 450 г.) свое догматическое письмо (отъ 13 іюня 448 г.) къ Флавіану Константинопольскому, ставится вопросъ объ отношеніи собранія патристическихъ текстовъ Эраниста къ собранію св. Льва. Въ этомъ отношеніи отвѣты даются въ двоякомъ направленіи: а) „Эранистъ слишкомъ сильно пострадалъ отъ убогаго плодоношенія недалекихъ трудолюбцевъ“, въ подтвержденіе чего указываются очевидные признаки интерполяціи, въ которыхъ блаж. Θεодоритъ совершенно неповиненъ¹⁾; б) тексты, общіе Эранисту и патристическому собранію папы Льва взяты блаж. Θεодоритомъ у послѣдняго и внесены во второе изданіе Эраниста, которое собственно и извѣстно намъ²⁾. Кромѣ того, идя далѣе въ направленіи, отмѣченномъ лит. б), и привлекая на помощь собраніе патристическихъ свидѣтельствъ, которымъ заканчивается трактатъ папы Геласія *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*, доказываютъ, что и по идеѣ, и по матеріалу Эранистъ зависитъ отъ того не сохранившагося собранія патристическихъ свидѣтельствъ, которое

1) Проф. В. В. Болотовъ въ „Христ. Чт.“, 1908. октябрь, стр. 1412 (въ отзывѣ о сочиненіи А. А. Спасскаго, Историческая судьба сочиненій Апостольнаго Лаодикійскаго) и въ „Theodoretiana“. I. Отзывъ о сочиненіи Н. Н. Глубоковского: „Блаженный Θεодоритъ. Его жизнь и литературная дѣятельность. II. Addenda-correctenda. III. Addendis superaddenda. Спб. 1892, стр. 119—120 и 142—147.

2) L. Saltet, Les sources de l'Éranistês de Théodoretъ въ „Revue d'histoire ecclésiastique“, 1905, № 2, 289—303.

обособившіеся отъ Ефесскаго собора 431 г. антиохійцы, имѣвшіе во главѣ Іоанна Антиохійскаго, составили для опроверженія богословской точки зрѣнія Кирилла Александрійскаго во время примирительныхъ попытокъ императора Θεодосія II въ Халкидонѣ ¹⁾. Ходомъ нашего изслѣдованія не требуетъ рѣшеніе общаго вопроса о степени оригинальности блаж. Θεодорита въ собраніи патристическихъ свидѣтельствъ, сильно ограничиваемой послѣдней теоріей ²⁾, именно въ виду того, что при самомъ неблагопріятномъ для самостоятельности блаж. Θεодорита отвѣтѣ, остается безспорнымъ, что мысль о внесеніи въ собраніе мѣстъ изъ произведеній Аполинарія (равно какъ Кирилла Александрійскаго и Евсевія Эмесскаго) принадлежитъ самому Θεодориту ³⁾; поэтому едва ли можно допустить, чтобы въ отношеніи къ нему онъ пользовался другими какими нибудь источниками, кромѣ его собственныхъ произведеній: опытъ такого примѣненія произведеній еретика былъ первый, и осуществленіе его должно было быть самостоятельнымъ.

¹⁾ *L. Saltet* въ „Revue d'histoire ecclésiastique“, 1905, № 3, 513—535

²⁾ *L. Saltet* ставитъ вопросъ, не былъ ли авторомъ патристическаго собранія Елладій Птолемаидскій, бывший въ депутаціи въ Халкидонѣ со стороны антиохійцевъ, въ рукахъ которой впервые появляется это собраніе. Къ такому предположенію онъ приходитъ на томъ основаніи, что къ этому собранію необходимо возвести семь цитатъ изъ Антиоха Птолемаидскаго; такое чрезмѣрное количество ихъ, повидимому, необходимо приписать участію Елладія, который этимъ хотѣлъ почтить своего предшественника на птолемаидской каѳедрѣ. Но въ этой же депутаціи былъ и блаж. Θεодоритъ, и онъ именно и могъ быть составителемъ патристическаго собранія: фактъ использованія этого собранія блаж. Θεодоритомъ въ Эранистѣ даетъ блаж. Θεодориту несравненно больше правъ на него, чѣмъ Елладію: семь цитатъ изъ Антиоха Птолемаидскаго, которыя могли быть внесены блаж. Θεодоритомъ во вниманіе къ указаніямъ члена депутаціи Елладія. Если къ этому присоединить обособованную мысль проф. В. В. Болотова объ интерполяціи Эраниста, тогда и изслѣдованіе объ этомъ произведеніи должно получить иное направленіе, и оригинальность блаж. Θεодорита не будетъ несправедливо унижена.

³⁾ *L. Saltet* въ *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1905, № 3, p. 526, not. 1 и 534.

Когда въ собраніи патристическихъ свидѣтельствъ блаж. Θεодоритъ послѣдовательно доходить до Аполинарія, то въ первомъ діалогѣ, послѣ четырехъ выписокъ ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον βιβλίου, онъ отчетливо дѣлаетъ переходъ къ другому произведенію формулой: καὶ μέντοι καὶ τῇ περὶ πίστεως λογιδίῳ οὕτω λέγει. Сдѣлавъ двѣ выписки, изъ которыхъ одна находится въ нынѣшемъ текстѣ ἢ κατὰ μέρος πίστις. а *другой нѣтъ*, блаж. Θεодоритъ опять совершенно опредѣленно написать: καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ ἐκθεσις οὕτως ἔφη, — здѣсь, очевидно, нѣтъ никакой нужды вмѣстѣ съ К. Каспари дополнять: ἐν τῇ περὶ πίστεως λογιδίῳ или ἐν τῇ αὐτῇ λογιδίῳ, συγγράμματι, βιβλίῳ, такъ какъ эта прибавка навѣяна неизмѣнною мыслью о существующемъ текстѣ ἢ κατὰ μέρος πίστις и ходомъ рѣчи не вызывается. Въ третьемъ діалогѣ блаж. Θεодоритъ сначала приводитъ три мѣста ἐκ τοῦ κατὰ κεφάλαιον βιβλίου: затѣмъ пишетъ: καὶ ἐν ἑτέρῳ δὲ παραπλησίῳ συγγράμματι ταῦτα γέγραπεν, и здѣсь на третьемъ мѣстѣ ставить цитату, которая находится въ ἢ κατὰ μέρος πίστις съ вполне опредѣленной формулой: καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν. Непосредственно за этой выдержкой изъ нынѣшняго текста ἢ κατὰ μέρος πίστις блаж. Θεодоритъ пишетъ: ἐν δὲ τῇ περὶ πίστεως λογιδίῳ ταῦτα φησί отсылая этимъ къ названному въ первомъ діалогѣ произведенію, но здѣсь снова слѣдуетъ выдержка, которая находится въ ἢ κατὰ μέρος πίστις. Въ послѣднемъ случаѣ весьма вѣзательно δὲ (ἐν δὲ τῇ), которое указываетъ на сознательное подчеркиваніе блаж. Θεодоритомъ, что онъ заимствуетъ выдержку изъ другого, по сравненію съ предшествующимъ, произведенія.

Такимъ образомъ, если придерживаться исключительно указаній блаж. Θεодорита въ Эранистѣ и на время совершенно забыть о существованіи ἢ κατὰ μέρος πίστις, о которомъ не знаетъ блаж. Θεодоритъ, то получимъ, что онъ беретъ важныя для насъ цитаты изъ трехъ произведеній Аполинарія, которыя у него называются такъ: а) τὸ περὶ πίστεως λογίδιον б) ἑτέρα ἐκθεσις πίστεως и в) ἕτερον τὸ παραπλήσιον (τῇ κατὰ κεφάλαιον βιβλίῳ) σύγγραμμα. Само собою понятно, что въ третьемъ случаѣ дано не названіе сочиненія. Но еще *Garnier* въ из-

даніи твореній блаж. Теодорита указаль, а въ послѣднее время независимо отъ него *M. Polenz* основательно установилъ ¹⁾, что въ третьемъ діалогѣ Эраниста слова, взятые изъ произведенія Аполинарія, подобнаго τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον, почти буквально, только въ нѣсколько иномъ порядкѣ, находятся въ пятомъ діалогѣ „О св. Троицѣ“, ²⁾ ложно приписанномъ св. Аѳанасію Александрійскому, §§ 17—20, гдѣ они вложены въ уста аполинаріанина ³⁾. *M. Polenz* доказываетъ, что въ діалогѣ о св. Троицѣ положенія аполинаріанина взяты изъ письменнаго документа, если и не въ точномъ и полномъ воспроизведеніи, то во всякомъ случаѣ въ его основныхъ пунктахъ и его словами. Авторомъ этого произведенія былъ самъ Аполинарій, на что указываютъ заключительныя слова діалога: οἱ ἐπιγράφουνοί σε διδάσκαλον, а также и содержаніе изложеннаго здѣсь ученія аполинаріанина, силлогистическая форма и языкъ сочиненія; наконецъ, свидѣтельство блаж. Теодорита, удостовѣряющаго, что слова, вложенныя здѣсь въ уста аполинаріанина, въ дѣйствительности принадлежатъ самому Аполинарію. Какъ же называлось это произведение? *M. Polenz* обратилъ вниманіе на слѣдующія слова § 12: „Ἀκούε, καὶ λέλυται σοὺ ἡ πρότασις, ἥτοι ἀνακεφαλαίωσις, ὡς αὐτὸς ὠνόμασας ἐπιγράφας ⁴⁾“, отсюда ясно, что самъ авторъ назвалъ свое произведение ἀνακεφαλαίωσις, можетъ быть, еще съ какою нибудь прибавкою. Въ немъ Аполинарій далъ не расширенное оглавленіе какого нибудь изъ большихъ произведеній или простыя извлеченія изъ него, а скорѣе compendium, въ которомъ сжато, въ силлогистической формѣ изложены были главныя доказательства, подробно раскрытыя въ другихъ произведеніяхъ ⁵⁾.

¹⁾ Въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, 47 (1904), S. 113—120: Zur Schriftstellerei des Apollinarius.

²⁾ Migne, PGr., t. 28, col. 1265—1285.

³⁾ Migne, PCr., t. 28, col. 1275.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 28, col. 1272.

⁵⁾ Zeitschr. f. wiss. Theol. 1904, S. 119. Текстъ этого произведенія, составленный по пятому діалогу о св. Троицѣ псевдо-Аѳанасія, см. у Lietzmann, S. 242.

Слѣдовательно, блж. Θεодоритъ называетъ три произведенія Аπολιναрія, заглавія которыхъ были приблизительно такія: а) τὸ περὶ πίστεως λογίδιον, б) ἔκθεσις πίστεως и в) ἀνακεφαλαίωσις. Выдержки изъ нихъ въ Эранистѣ блж. Θεодорита находятся въ нынѣшнемъ текстѣ ἡ κατὰ μέρος πίστις и располагаются въ немъ такъ: изъ περὶ πίστεως λογίδιον—во второй части ἡ κατὰ μέρος πίστις (§ 11—12), изъ ἔκθεσις πίστεως—въ третьей части (§ 28) и изъ ἀνακεφαλαίωσις—въ четвертой части (§ 35).

Отсутствіе въ ἡ κατὰ μέρος πίστις не только выдержаннаго отъ начала до конца всего произведенія плана, но и какой либо связи между отдѣльными частями, фрагментарность произведенія, многочисленныя повторенія въ постановкѣ и раскрытіи однѣхъ и тѣхъ же темъ, настолько бросаются въ глаза, что К. Каспари предвидитъ возможность даже заключенія, что это не произведеніе того Аπολιναрія, какимъ мы его знаемъ изъ фрагментовъ его литературныхъ трудовъ, что на основаніи отмѣченныхъ чертъ можно было бы, пожалуй, сказать, что въ немъ можно признать совершенно иной литературный характеръ, чѣмъ другія произведенія Аπολιναрія, и недостойно его. Чтобы отклонить такой выводъ, К. Каспари указываетъ прежде всего на то, что для такого рѣшительнаго заключенія необходимо было бы имѣть всѣ большія произведенія Аπολιναрія (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ); а затѣмъ ставить такіе вопросы которые ясно выдають слабость занимаемой позиціи: нужно ли, чтобы авторъ всегда оставался однимъ и тѣмъ же, такъ чтобы всѣ его произведенія носили одинъ и тотъ же характеръ? и должно ли все, что онъ написалъ, имѣть одинаковое литературное достоинство? и можемъ ли мы отъ такого богатаго, многосторонняго и подвижнаго (можетъ быть даже измѣнчиваго) духа требовать перваго и второго? По мнѣнію К. Каспари всѣ указанныя особенности произведенія объясняются, по крайней мѣрѣ, отчасти цѣлью произведенія. Произведеніе написано Аπολιναріемъ въ послѣдніе годы жизни: оно производитъ такое впечатлѣніе, что лаодикійскій епископъ хотѣлъ предъ своимъ концомъ еще

разъ подробно изложить въ этомъ произведеніи свою вѣру въ отношеніи къ Св. Троицѣ и Лицу Христа, въ виду вызванныхъ споровъ, вслѣдствіе которыхъ онъ былъ отлученъ отъ Церкви; но сдѣлалъ это слабо, расплывчато, съ тавтологіями и многословіемъ, свойственными старческому возрасту ¹⁾. Но, во-первыхъ, основательно опровергается мнѣніе, что ἡ κατὰ μέρος πίστις было послѣднимъ произведеніемъ Аполинарія, такъ какъ въ немъ еще слишкомъ много мѣста отведено ученію о Св. Духѣ, и тринитарная часть беретъ перевѣсъ надъ христологической, тогда какъ въ концѣ своей жизни Аполинарій всецѣло отдался вопросамъ о Лицѣ Богочеловѣка; далѣе, въ сочиненіи нѣтъ никакого намека на осужденіе автора со стороны какой либо частной церкви,—онъ стоитъ въ мирѣ съ Церковью и считаетъ себя представителемъ апостольской и церковной вѣры; наконецъ, и возрѣнія его на дѣло воплощенія еще не полны и излагаются въ общихъ и близкихъ къ ученію Церкви терминахъ ²⁾. Во-вторыхъ, и старческимъ возрастомъ нельзя объяснить происхожденія отъ Аполинарія такого безсвязнаго произведенія. Кромѣ того, отрывки произведенія, взятые сами по себѣ не обнаруживаютъ ни слабости, ни многословія: они отчетливо и сильно выражаютъ мысли автора,—но соединеніе ихъ даетъ нѣчто непонятное съ литературной стороны.

Эти затрудненія, по нашему мнѣнію, могутъ быть удовлетворительно разрѣшены, если наблюденія надъ литературной стороной произведенія сопоставить съ свидѣтельствомъ блаж. Теодорита,—тогда для насъ станетъ принудительно очевиднымъ выводъ, что ἡ κατὰ μέρος πίστις не можетъ быть признано цѣльнымъ произведеніемъ, и что въ такомъ видѣ, какъ представляетъ его нынѣшній текстъ, оно вовсе не было написано Аполинаріемъ. Поэтому у блаж. Теодорита и не встрѣчается названіе ἡ κατὰ μέρος πίστις,—онъ не зналъ его, и именно потому, что не было и такого произведенія.

¹⁾ Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 100—102.

²⁾ А. А. Спасскій, Историч. суд. сочин. Аполлинарія, стр. 168.

По нашему мнѣнію, дѣло представляется въ такомъ видѣ. Аполинаріемъ написано было нѣсколько отдѣльныхъ произведеній, повидимому, небольшого объема, и три изъ нихъ съ тѣми заглавіями, какія даны у Θεοδορίτα; въ такомъ видѣ они существовали нѣкоторое время и у отдѣльныхъ лицъ даже и тогда, когда въ другихъ мѣстахъ изъ нихъ сдѣлано было другое употребленіе. Когда въ аполинаріанскихъ кругахъ выяснилась возможность сохраненія произведеній учителя только подъ именами знаменитыхъ представителей православія прежняго времени, то достигнуто это было не путемъ простой перемѣны въ надписаніи, а послѣ предварительной редакторской работы. По крайней мѣрѣ четыре произведенія были соединены въ одно и расположены въ такомъ порядкѣ: неизвѣстное по заглавію произведеніе дало матеріалъ для §§ 1—3; τὸ περὶ πίστεως λογίδιον поставлено на второмъ мѣстѣ и занимаетъ въ нынѣшнемъ текстѣ ἡ κατὰ μέρος πίστις §§ 4—26 (если §§ 13—26 принадлежатъ не къ другому произведенію); за нимъ поставлено ἡ θεία πίστις—§§ 27—34, наконецъ, ἀνακαταλαίωσις—§§ 35—43. Но при этомъ произведенія Аполинарія взяты были не въ цѣломъ видѣ, а въ сокращеніи; степени его мы не можемъ теперь опредѣлить, но ясныя слѣды его видны въ той отрывочности, какая наблюдается какъ во всемъ произведеніи, такъ и въ отдѣльныхъ его частяхъ, а также и въ переходахъ отъ одной къ другой. Сокращеніе находитъ свое подтвержденіе и въ томъ фактѣ, что одинъ отрывокъ изъ περὶ πίστεως λογίδιον, приведенный блаж. Θεοδορίтомъ, не оказывается въ настоящемъ текстѣ: редакторомъ ἡ κατὰ μέρος πίστις онъ былъ опущенъ. Этотъ отрывокъ слѣдующій. „поклоняемся же Богу, Который принялъ плоть отъ Маріи Дѣвы и вслѣдствіе этого есть человѣкъ по плоти, но Богъ по духу“ ¹⁾. По справедливому мнѣнію К. Каспари ²⁾, онъ долженъ былъ стоять между словами ἰδὼς τε τῇ σαρκί

¹⁾ Греческій текстъ его см. выше, стр. 455.

²⁾ Alte und. neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 81, Anm. 27.

συγχεραμένους и καὶ τῶν περὶ αἵρεα παθῶν γινομένων, т. е. въ § 11 нынѣшняго текста ἡ κατὰ μέρος πίστις.

При такомъ происхожденіи произведенія становится болѣе понятнымъ и заглавіе, данное ему уже послѣ указанной редакторской работы: ἡ κατὰ μέρος πίστις. Это—не „*подробное*“ изложеніе вѣры и не исповѣданіе вѣры только по нѣкоторымъ пунктамъ, а изложеніе вѣры, составленное изъ отрывковъ, избранныхъ мѣстъ и т. д.

Такимъ происхожденіемъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, по нашему мнѣнію, объясняются какъ особенности этого произведенія, съ его повтореніями, отрывочностью изложеній, отсутствіемъ плана и т. п., такъ и тотъ фактъ изъ его исторіи, что блаж. Θεодоритъ не знаетъ позднѣйшаго названія этого произведенія и въ то же время приводитъ изъ него выдержки съ опредѣленнымъ указаніемъ на ихъ автора—Аполинарія.

Но когда произошла эта композиція изъ произведеній Аполинарія, почему она была усвоена св. Григорію Неокесарійскому и почему это усвоеніе было принято на вѣру и добросовѣстно, напр., Евтихіемъ?

Что касается вопроса о томъ, кто и когда произвелъ этотъ подлогъ, то въ рѣшеніи его мы примыкаемъ къ К. Каспари ¹⁾ и проф. А. А. Спасскому ²⁾, измѣняя только, соотвѣтственно сказанному раньше, самый объемъ и характеръ подлога. Виновниками подлога были аполинаріане, но не тѣ, которые стояли внѣ церкви, такъ какъ они имѣли всѣ побужденія читать и распространять произведенія Аполинарія подъ его собственнымъ именемъ; а тѣ, которые по сообщенію блаж. Θεодорита ³⁾, около двадцатыхъ годовъ V вѣка лицемѣрно присоединились къ православной церкви и не отреклись отъ своихъ убѣжденій или, по крайней мѣрѣ, отреклись не всецѣло, но воспользовались своимъ положеніемъ для того, чтобы заразить свою болѣзнью и многихъ бывшихъ дотолѣ здоровыми. Они должны были скрывать свою преданность Аполинарію, а сочиненія

¹⁾ Alte und neue Quellen, S. 118—121.

²⁾ Истор. суд. соч. Аполлинарія Лаод., стр. 128—132.

³⁾ Ц. И. V, 3.

его могли распространять, только надписавши ихъ уважаемыми въ церкви именами авторитетныхъ отцовъ и учителей православія, что они и сдѣлали, воспользовавшись именами св. Григорія Чудотворца, Римскихъ епископовъ Феликса и Юлія и Аванасія Александрійскаго. Для этой цѣли они выбрали не большія произведенія Аполинарія и не такія, принадлежность которыхъ ему была общеизвѣстна, а меньшія или совершенно маленькія и неизвѣстныя. Подлогъ имѣлъ успѣхъ именно потому, что для этой цѣли использованы были только тѣ произведенія, „гдѣ аполинаріанское ученіе прикрывалось общностью выраженій и неопредѣленностью терминологіи, гдѣ аполинаріанство въ чистомъ рѣзкомъ видѣ не выступало“¹⁾;—такія общія мѣста могли быть или просмотрѣны, или понимаемы въ православномъ смыслѣ, или изъяснены согласно съ православнымъ ученіемъ. Св. Григорій Богословъ обвинялъ и дѣйствительныхъ аполинаріанъ въ томъ, что они предъ православными исповѣдуютъ благочестивыя реченія и употребляютъ такія выраженія, которыя, если понимать ихъ хорошо, согласны съ благочестіемъ, а если толковать худо, заключаютъ въ себѣ злочестіе; этимъ онъ объяснялъ непріятную для него исторію съ исповѣданіемъ вѣры аполинаріанина Виталія, которое онъ прежде принималъ, а потомъ отвергъ, какъ еретическое²⁾. Кромѣ того, какъ показываетъ ἡ χάρις μέρος πίστεως, съ этою цѣлью производилось и особое редактированіе произведеній Аполинарія путемъ сокращенія использованныхъ для этого его произведеній. При чемъ, несмотря на то, что въ интересахъ аполинаріанъ было распространеніе хринологическаго ученія, фальсификаторы въ своей композиціи дали значительный перевѣсъ триадологическимъ разъясненіемъ, но за то именно въ ἡ χάρις μέρος πίστεως специфически аполинаріанское ученіе выражено болѣе отчетливо по сравненію съ другими произведеніями Аполинарія, приписанными Феликсу, Юлію и св. Аванасію, вѣроятно, въ той надеждѣ, что при такихъ

1) *А. А. Спасскій*, Историч. суд. соч. Аполинарія, стр. 132—133.

2) 2-е посланіе къ Клидонію: Migne, PGr., t. 37, col. 196; русск. перев., т. 4, стр. 209—212.

обширныхъ и правильныхъ тринитарныхъ частяхъ этого произведенія церковному читателю не бросится въ глаза довольно сильный аполинаріанскій отпечатокъ христологическихъ частей ¹⁾. Подлогъ былъ настолько удачнымъ, что даже св. Кириллъ, Алекс., а за нимъ 3-ій вселенскій соборъ пользовались посланіемъ Аполинарія къ импер. Іовіану, какъ подлиннымъ произведеніемъ св. Аѳанасія Александрійскаго, а также и ἡ κατὰ μέρος πίστις. Около того времени, когда произошло указанное присоединеніе аполинаріанъ къ Церкви, совершены были и подлоги, во всякомъ случаѣ до 3-го все-ленскаго собора, когда можно видѣть слѣды пользованія подложными произведеніями.

Но почему той композиціи, какую представляетъ нынѣшній текстъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, усвоено было имя св. Григорія Чудотворца?

Объясненія этого факта нельзя искать въ какойнибудь связи ἡ κατὰ μέρος πίστις съ именемъ св. Григорія Чудотворца даже въ той неопредѣленной формѣ, какую указывалъ I. Дорнеръ, потому что, какъ мы видѣли, ἡ κατὰ μέρος πίστις въ своемъ происхожденіи не имѣло никакого отношенія къ св. Григорію Чудотворцу. Не могли оказать исключительнаго вліянія въ этомъ отношеніи и совпаденія въ отдѣльныхъ словахъ и выраженіяхъ между символомъ св. Григорія и ἡ κατὰ μέρος πίστις, такъ какъ они не настолько очевидны, чтобы могли производить непосредственное впечатлѣніе,—однако ихъ нельзя не учитывать при рѣшеніи этого вопроса. Вѣроятно же всего, что здѣсь имѣла значеніе слава св. Григорія Чудотворца, который былъ преимущественно извѣстенъ, какъ авторъ символа, излагающаго ученіе о Троицѣ. „Легковѣрный и малообразованный читатель, наслушавшись о „вѣрѣ“ Григорія Чудотворца, легче и скорѣе могъ поддаться обману, читая въ надписаніи Аполинаріева сочиненія,—тоже о вѣрѣ,—имя Григорія, и въ его содержаніи—православное ученіе о Троицѣ. Но такъ же

¹⁾ C. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 120, Anm. 87.

легко могъ обманываться и тотъ, кто имѣлъ подъ своими руками подлинное сочиненіе Григорія Чудотворца: то было краткое исповѣданіе, а Аполлинаріево — пространное; при сходствѣ терминологіи и содержанія естественно рождалось желаніе считать оба изложенія вѣры дѣломъ одного автора¹⁾.

Но кромѣ этого факта, по нашему мнѣнію необходимо обратить вниманіе на изданный К. Каспари²⁾ символъ Григорія Богослова на сирійскомъ языкѣ по нитрійской рукописи Британскаго Музея: Cod. DLIX, Add. 18, 815, saec. circa IX, fol. 29 a—30 b.³⁾ Это исповѣданіе представляетъ композицію изъ двухъ частей: 1) символа Григорія Чудотворца и 2) начала ѿ хатѣ мѣрос пітис (§§ 1—3). Въ надписаніи его стоитъ просто „Святаго Григорія“, а въ подписи: „Святаго Григорія, епископа Назіанзскаго“. Какъ возникла эта композиція и какъ произошло, что она приписана Григорію Назіанзину? К. Каспари⁴⁾ высказываетъ такое предположеніе. Кто-нибудь (вѣроятно, монофоситъ въ интересахъ своей партіи) желалъ дать оба приписанныя св. Григорію исповѣданія вѣры—краткое тринитарное и ѿ хатѣ мѣрос пітис въ непосредственной послѣдовательности, какъ вѣру, которую проповѣдалъ этотъ знаменитый древній учитель, но въ послѣднемъ, вслѣдствіе длинноты его, и, если сирійскій переводчикъ былъ первымъ, отъ котораго происходитъ эта композиція, можетъ быть, также и потому, что переводъ показался ему труднымъ, не пошелъ дальше начала. Въ надписи намѣченной имъ, но осуществленной въ самой малой части, композиціи онъ обозначилъ виновника этого двойного исповѣданія только именемъ Григорія, т. е. поступилъ совершенно такъ, какъ и другой переписчикъ который далъ маленькое тринитарное исповѣданіе Григорія Чудотворца въ Cod. Syr. Mus. Brit. DCCLIV Wr., Add. 14, 598, написавъ его просто: „Откровеніе Григорія“. На воз-

1) *А. А. Снацкий*. Историч. суд. сочин. Аполлинарія, стр. 169.

2) *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, S. 8—10.

3) *W. Wright*, Catal. of. syr. Manuscripts in the Brit. Mus., p. II, p. 43 b.

4) *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, S. 2—4

никшее указаннымъ образомъ произведеніе натолкнулся потомъ позднѣйшій (переписчикъ или читатель) и далъ ему подпись, какая стоитъ въ кодексѣ, будучи того мнѣнія, что Григорій надписанія не можетъ быть никѣмъ другимъ, какъ только Григоріемъ, епископомъ Назіанзскимъ, самымъ извѣстнымъ между Григоріями восточной церкви.—Возможно также, что виновникъ этого произведенія потому остановился на данныхъ имъ частяхъ начала *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, что оно показалось ему, въ связи съ предшествующимъ исповѣданіемъ вѣры, достаточнымъ выраженіемъ вѣры Григорія Чудотворца ¹⁾.

Намъ представляется, что не исключена возможность и того, что сирійскій переводъ передаетъ уже существовавшую греческую композицію; а въ такомъ случаѣ возможно было бы предположить, что символъ Григорія Чудотворца былъ использованъ редакторомъ *ἡ κατὰ μέρος πίστις* и поставленъ имъ въ началѣ этого сочиненія, составленнаго имъ изъ нѣсколькихъ произведеній Аполинарія, въ качествѣ предохраненія отъ какихъ либо подозрѣній. Но такъ какъ символъ Григорія Чудотворца былъ извѣстенъ и распространенъ, какъ самостоятельное исповѣданіе, и такъ какъ, далѣе, онъ не давалъ ничего для христологін, которая интересовала аполинаріанъ, то онъ скоро отпалъ. Но слѣдъ этой связи остался въ указанной сирійской рукописи. Начало нынѣшняго текста *ἡ κατὰ μέρος πίστις* не только не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчащаго этому предположенію, но какъ будто даже требуетъ предварительнаго триадологическаго исповѣданія, извращаемаго еретиками, параллельно тому, какъ авторъ поступилъ въ отношеніи къ христологическому ученію: въ § 2 онъ пишетъ: „исповѣданіе же церковное и спасительное для міра есть вѣра въ воплощеніе Слова“, а въ § 3 говоритъ: „если же нѣкоторые и здѣсь извращаютъ священную вѣру“. Если высказанное нами предположеніе правильно, то вопросъ о томъ, почему *ἡ κατὰ μέρος πίστις* усвоено св. Григорію Чудотворцу, получаетъ естественное разрѣшеніе.

¹⁾ Alte und neue Quellen, S. 2—3.

ГЛАВА X.

Гомилетическія произведенія св. Григорія Чудотворца.

Св. Григорій Нисскій, авторъ похвальнаго слова о жизни св. Григорія Неокесарійскаго, характеризуетъ его какъ ревностнаго и сильнаго проповѣдника. Привлекательная сила его слова, по свидѣтельству Григорія Нисскаго, была такъ велика, что уже послѣ перваго возвѣщенія имени Христова невѣрнымъ быстро возрастало число обращенныхъ къ вѣрѣ: „Слушавшихъ слово его сперва было малое число; но прежде нежели окончился день и зашло солнце, столько присоединилось ихъ къ первому собратію, что множество увѣровавшихъ достаточно было, чтобы составить народъ. Утромъ опять появляется народъ у дверей, вмѣстѣ съ ними и жены и дѣти, и преклонные лѣтами и страждущіе отъ демоновъ или другого какого нибудь недуга. И онъ, стоя въ срединѣ, удѣлялъ силою Св. Духа каждому изъ собравшихся то, что соотвѣтствовало его нуждамъ: проповѣдывалъ, рассуждалъ, увѣщевалъ, училъ, исцѣлялъ“ ¹⁾. По условіямъ архипастырской дѣятельности св. Григорія, носившей по преимуществу миссіонерскій характеръ, содержаніе его проповѣдей было самое разнообразное. Прежде всего онъ раскрывалъ тайны христіанскаго боговѣдѣнія, существенное содержаніе котораго изложено въ символѣ св. Григорія. Но, кромѣ утвержденія паствы въ правомъ пониманіи христіанскаго догмата, св. Григорій, примѣнительно къ состоянію паствы и къ нуждамъ отдѣльных ея членовъ, непрестанно наставлялъ вѣрующихъ въ благочестіи и христіанской жизни: „Плачущій,—говоритъ св. Григорій Нисскій,—получалъ утѣшеніе, юноша—вразумленіе; старикъ наставляемъ былъ приличными рѣчами; рабы, чтобы повиновались господамъ своимъ, владѣльцы, чтобы человѣколюбиво обращались съ подчиненными;

¹⁾ Слово о жизни св. Григорія Чудотворца: Migne, PGr., t. 46, col. 921; русск. пер. ч. 8, стр. 157.

бѣднаго училъ онъ, что единственное богатство есть добродѣтель, что это имущество можетъ приобрѣсть каждый, кто не захочетъ; напротивъ того, обладающаго богатствомъ разумлялъ и училъ, что онъ только распорядитель своего имѣнія, а не господинъ. Женамъ подавалъ пристойныя, дѣтямъ—соотвѣтственныя возрасту, отцамъ—приличныя правила“... 1).

Это свидѣтельство св. Григорія Нисскаго изображаетъ въ совершенно естественныхъ чѣртахъ проповѣдническую дѣятельность энергичнаго святителя—миссіонера и не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Но нигдѣ мы не находимъ извѣстій о томъ, чтобы этого рода проповѣди св. Григорія были записаны и извѣстны были послѣдующимъ поколѣніямъ, а въ рукописяхъ именемъ св. Григорія Чудотворца надписываются проповѣди совершенно иного характера.

Всѣхъ бесѣдъ, опубликованныхъ съ именемъ св. Григорія Чудотворца, извѣстно пока одиннадцать. 1—3) на греческомъ языкѣ издавна печатаются три бесѣды св. Григорія на Благовѣщеніе Пресвятой Дѣвы Маріи—εἰς τὸν εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Παρθένου τῆς Μαρίας. Въ изданіяхъ онѣ обозначаются какъ первая, вторая и третья бесѣды на Благовѣщеніе: 1) Σήμερον ἀγγελικῇ παρατάξει ὑμνοῦνται φαῖρόνονται—Днесъ, чинъ ангельскій радостно воспѣваетъ хвалебныя пѣсни; 2) Ἐορτάς μὲν ἀπάσας καὶ ὑμνοῦντας δέον ἡμᾶς θυσίων δίχην προσφέρειν τῷ θεῷ—Всѣ празднества и пѣснопѣнія намъ надлежитъ приносить, какъ жертву Богу; 3) Πάλιν χαρᾶς εὐαγγέλια, πάλιν ἐλευθερίας μνημόματα.—Опять благовѣстіе радости, опять возвѣщеніе свободы. Всѣ эти бесѣды вмѣстѣ найдены Гер. Фоссіемъ въ „древнѣйшемъ манускриптѣ“ (in antiquissimo ms volumine) криптофератской библіотеки и для изданія сличены съ экземплярами изъ библіотеки Ватиканской и кардинала Сирлета 2). Первая изъ нихъ сохранилась также въ сирій-

1) Слово о жизни св. Григорія Чудотворца: Migne PGr., t. 46, col. 923; русск. перев., ч. 8, стр. 157.

2) *Gehr. Vossius*, Sancti Gregorii opera omnia, p. 62. Напечатаны бесѣды въ первый разъ въ изданіи Гер. Фоссія (р. 50—100) и затѣмъ

скомъ ¹⁾ и армянскомъ переводахъ ²⁾; вторая—только въ армянскомъ переводѣ и раздѣлена въ немъ на двѣ бесѣды: „Похвала Пресвятой Богородицѣ“ и „На привѣтствіе Маріи Елисаветѣ и на духовную и пророческую пѣснь Пресвятой Дѣвы“ ³⁾. Необходимо, однако, сказать, что въ другихъ греческихъ спискахъ онѣ являются съ именами другихъ писателей; особенно это должно сказать относительно третьей бесѣды, которая только въ единственной рукописи, правда, очень древней носить имя св. Григорія Чудотворца; въ другихъ же очень многихъ греческихъ и славянскихъ спискахъ она усваивается св. Іоанну Златоусту, вслѣдствіе чего и издавалась среди его твореній ⁴⁾. 4) „Бесѣда на святое Богоявленіе“—*εἰς τὰ ἄγια θεοφάνεια*, ⁵⁾ сохранившаяся во многихъ греческихъ рукописяхъ, извѣстна и въ сирійскомъ

перепечатывались во всѣхъ послѣдующихъ изданіяхъ твореній св. Григорія. Migne, PCr., t. 10, col. 1145—1177. Переводы на русскій языкъ: а) „Слова иже во святыхъ Отца нашего Григорія, епископа Неокесарійскаго, переведенныя съ Еллиногреческаго языка на славяно-руссійскій Императорской Академіи Художествъ законоучителемъ, Краснохолмскаго Николаевскаго Антоніева монастыря архимандритомъ Сергіемъ“. Спб. 1792; б) переводъ первой и третьей бесѣды помѣщенъ въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1837, т. 249 и 1840, т. 249; в) третья бесѣда помѣщена въ „Твореніяхъ св. Іоанна Златоуста“, изд. Петроградской Духовной Академіи, т. II, Спб. 1899, стр. 852—857; г) въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца“, стр. 131—150.

¹⁾ У Joh. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 122—127, и латинскій переводъ p. 377—381.

²⁾ Тамъ же, p. 145—150, и лат. перев., p. 396—400.

³⁾ Тамъ же, p. 150—153, и лат. перев., p. 400—402; p. 154—156 и лат. перев., p. 402—404. Армянскій текстъ короче греческаго, и это дало было основаніе *P. Martin'*у предполагать, что армянскій текстъ является оригиналомъ нынѣшняго греческаго текста (I. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 150, not. 1); но отъ этого мнѣнія онъ скоро отказался (p. 400, not. 1).

⁴⁾ См. *Montfaucon*, *Chrysostomi opera*, t. II (Parisii 1798), col. 796—799.

⁵⁾ У *Gehr. Vossius*, *Sancti Gregorii opera omnia*, p. 101—115; Migne, PCr., t. 10, col. 1178—1189. Русск. перев. у архим. Сергія, въ „Христ. Чтеніи“ за 1838 г. т. 3, въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца“, стр. 150—158.

переводѣ, въ которомъ она приписывается Іоанну Златоусту ¹⁾; бесѣда начинается словами: ἄνδρες φιλόχριστοι καὶ φιλόθεοι καὶ φιλάδελφοι—„мужи христолюбивые, страннолюбивые и братолюбивые“. 5) „Бесѣда на всѣхъ святыхъ“, изданная Іоан. Al. Mingarelli ²⁾, начинается словами: Ἦρεμεῖν ἐβουλόμην—„я хотѣлъ молчать“. 6) „Св. Григорія Чудотворца бесѣда на Рождество Христово“ сохранилась въ армянскомъ переводѣ (cod. armen. parisiens. XLIV), начинается словами: magnum et mirabile contemplamur hodie, fratres, mysterium ³⁾. До настоящаго времени всѣ изслѣдователи, которымъ приходилось говорить или упоминать объ этой бесѣдѣ, согласно полагаютъ, что греческій оригиналъ ея утраченъ и армянскій переводъ является единственнымъ свидѣтелемъ объ ея текстѣ ⁴⁾; на самомъ же дѣлѣ греческій текстъ ея давно извѣстенъ и печатается среди творений Іоанна Златоуста; начинается словами: μυστήριον ξένον καὶ παράδοξον βλέπω ⁵⁾. 7) Въ той же армянской рукописи сохранился небольшой отрывокъ подъ заглавіемъ: „Св. Григорія, епископа Неокесарійскаго, бесѣда о воплощеніи“, который начинается такъ: postquam in terris visum et cum hominibus conversatum fuis-

¹⁾ У Joh. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 128—133 и лат. пер. 381—386. Въ сирійскомъ переводѣ собственно воспроизведена съ нѣкоторыми уклоненіями только половина греческой бесѣды до словъ: ἀλλ' εἰς τὸ ἁγίου Πνεύματος (Migne, PGr., t. 10, col. 1184), а вмѣсто второй части вставлено продолженіе, повидимому, изъ другой бесѣды, если не считать ее самостоятельнымъ произведеніемъ сирійскаго оратора, который къ чужому началу хотѣлъ приставить свой конецъ (у J. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 117, not. 6).

²⁾ Перепечатана у Migne, PGr., t. 10, col. 1198—1206.

³⁾ У Joh. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 134—144, лат. перев., p. 386—395; русск. перев. въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца“, стр. 159—171.

⁴⁾ См., напр., *A. Harnack*, *Gesch. d. altchr. Literat.* I, 1, S. 431; *Chronologie*, II, S. 101; *Alb. Ehrhard*, *Die altchristliche Litteratur.* 1 Abth., Freiburg im Br. 1900, S. 361; *O. Bardenhewer*, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2 Band, Freiburg im. Br. 1903, S. 285. и *Patrologie*, 3 Aufl., Freiburg im Br. 1910, S. 152.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 56, col. 385—394 и въ русск. перев. творений св. Іоанна Златоуста, изд. Петроградской Духовной Академіей, т. VI, стр. 692—699.

set verbum incarnatum—„воплощенное Слово, послѣ того какъ видимо было на землѣ и обращалось съ людьми ¹⁾. 8) „Похвала Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“—сохранилась in codice armeno parisiensi XLVI; начинается словами: *Hodie sol justitiae illucens quae prius fulgebant*—Нынѣ возсіявшее солнце правды сокрыло то, что прежде блистало“ ²⁾. И эта бесѣда, какъ оказывается, сохранилась и въ греческомъ текстѣ среди подложныхъ бесѣдъ св. Іоанна Златоуста, съ надписаніемъ: *εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν*. Она начинается словами: *Ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλε σήμερον ἥλιος* ³⁾. 9) „Похвальное слово Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“—сохранилось in codice armenico parisiensi XLIV, начинается словами: *Quod ab hominibus nec inspicī nec enarrari potest Verbum*—„Слово на Которое люди не могутъ взирать, Котораго не могутъ изречь ⁴⁾. 10) „Похвальное слово въ честь святаго первомученика Стефана“—сохранилось въ двухъ армянскихъ кодексахъ Національной Библіотеки въ Парижѣ: LXXXVIII и XLVI, С, начинается словами: „*Miris divinae gloriae splendoribus, theoriis atque voluptatibus cum dignus fuisset venerandus Stephanus*—„Досточестный Стефанъ, какъ признанъ былъ достойнымъ дивнаго сіянія божественной славы, созерцанія и радости“ ⁵⁾. 11) „Бесѣда въ честь Пресвятой Богоматери Приснодѣвы“, сохранилась въ армянскомъ переводѣ, въ древнемъ сборникѣ гомиліи Эчміадзинскаго монастыря и въ рукописи монастыря св. Лазаря; первоначально напечатана въ армянскомъ журналѣ, „Арапатъ“, 1895, сентябрь; отсюда *F. C. Conybeare*, сдѣлалъ англійскій переводъ, напечатанный въ „*Expositor*“, March 1896, p. 162—

¹⁾ J. h. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 144—145, лат. перев. p. 395—396; русск. перев. твореній св. Григорія Чудотворца, стр. 171—172.

²⁾ J. h. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 156—159, лат. перев. p. 406—409; русск. перев. твореній св. Григорія Чудотворца, стр. 172—175.

³⁾ Migne, PGr., t. 61, col. 737—738.

⁴⁾ J. h. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 159—162, лат. перев., p. 406—408; русск. перев. твор. св. Григорія Чудотворца, стр. 175—178.

⁵⁾ J. h. Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 162—169, лат. перев., p. 498—412; русск. перев. твор. св. Григорія Чудотворца, стр. 178—184.

173. Съ англійскаго бесѣда переведена на русскій языкъ,— переводъ напечатанъ въ „Церк. Вѣд.“ за 1896 г., № 14, стр. 495—505. Греческій оригиналъ этой бесѣды считается утраченнымъ; между тѣмъ она оказывается тождественной съ бесѣдой, приписанной Григорію Нисскому, греческій текстъ которой, на основаніи греческой рукописи Національной бібліотеки въ Палермо, I—E, 10 XII вѣка *G. La. Piana* напечаталъ въ „Rivista Storico-critica delle scienze teologiche“, 1909, fasc. 7—8, p. 548—563. Она начинается словами: Ἀεὶ ὁ·αν μνησῶμαι τῆς Εὔας τὴν παρακλῆν δακρῶμαι.—„Всякій разъ какъ я вспоминаю непослушаніе Евы, я плачу“. Греческій текстъ представляетъ болѣе краткую редакцію ¹⁾.

1) Въ *первой бесѣдѣ* на Благовѣщеніе Пресвятой Дѣвы Маріи ораторъ прославляетъ праздникъ, какъ день, въ который вѣрнымъ возсіялъ свѣтъ пришествія Христова, какъ радостную весну, когда Христосъ—Солнце правды осіялъ насъ яснымъ свѣтомъ и озарилъ умы вѣрныхъ. Онъ уже видитъ исполненіе всего домостроительства спасенія: Адамъ обновленъ и вознесенъ на небо ликуетъ съ ангелами; вся вселенная объята радостію, такъ какъ совершилось пришествіе Св. Духа; божественная благодать открываетъ отъ вѣка сокровенное таинство; горнее царство призываетъ мудрствующихъ небесное, чтобы приобщить ихъ къ божественному служенію безплотныхъ ликовъ. Послѣ этого вступленія ораторъ излагаетъ событіе благовѣщенія словами Евангелія (Лук. I, 28—35) и указываетъ, что благодать достойно из-

¹⁾ Въ русскомъ переводѣ твореній св. Григорія Чудотворца, стр. 184—194, прибавки армянскаго текста отмѣчены знакомъ <>. У проф. А. А. Цагарели, Памятники грузинской старины въ Святой Землѣ и на Синаѣ: Палестинскій Сборникъ, вып. X, стр. 180, № 128, имѣется сообщеніе, что въ рукописи Крестнаго монастыря въ Іерусалимѣ XIII—XIV в. сохранились въ грузинскомъ переводѣ „поученія“ Григорія Чудотворца Неокесарійскаго, но не указано ни число ихъ, ни содержаніе. Въ Патмосской бібліотекѣ сохранилась неизданная еще бесѣда Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὸν Συναῶνα (Ιωαν. Σαχκελιών, Πατρικὴ Βιβλιοθήκη. σ. 174, κ),—впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ возможно предположить смѣшеніе съ именемъ св. Меоодія Олимпійскаго.

брала одну только святую Дѣву, потому что она была мудре всѣхъ: святая Дѣва не была такъ неосторожна, какъ Ёва, которая необдуманно вняла рѣчамъ змія и явилась виновницей смерти, вошедшей во весь міръ,—напротивъ она не прежде приняла даръ, чѣмъ узнала, кто посылаетъ его, что это за даръ и кто его приноситъ. Она размышляла объ этомъ, и ангелъ разрѣшилъ ея сомнѣнія, вѣщая ей о рожденіи отъ Духа Святаго и убѣждая ее не изслѣдовать благодати по законамъ естества, такъ какъ благодать имъ не подчиняется. Дѣва познала то, что сокрыто было отъ патріарховъ и пророковъ и утаено было даже отъ ангеловъ. Моисей, Давидъ, Исаія и Даніилъ и всѣ пророки только предвѣщали объ этомъ событіи, но какъ оно совершится, не знали. Всесвятая Дѣва одна воспринимаетъ нынѣ невѣдомыя всѣмъ имъ тайны и уразумѣваетъ, какъ это возможно. Отъ Дѣвы раждаемое святое наречется Сыномъ Божиимъ. Если же Сынъ Божій, то и Богъ, сообразный Отцу, совѣчный, въ Которомъ Отецъ обладаетъ всецѣлымъ откровеніемъ; Онъ—ипостасный образъ и чрезъ отраженіе въ Немъ возсіяваетъ слава Отца. И какъ изъ неизсякаемаго источника истекають рѣки, такъ и изъ сего неизсякаемаго и всегда живого источника истекаетъ неизсякаемый и истинный свѣтъ міра—Христосъ Богъ нашъ.

Весьма прилично ангелъ возгласилъ святой Дѣвѣ Маріи, первой изъ всѣхъ: радуйся, благодатная, Господь съ тобою, потому что изъ всѣхъ родовъ она одна явилась святою и по тѣлу и по духу и съ тѣлесной красотой соединила и добродѣтельное направленіе души. Ораторъ призываетъ послѣдовать ангельскому хваленію и прославить св. Дѣву, такъ какъ съ нею божественная благодать, Богъ и совершенный человѣкъ, въ которомъ обитаетъ вся полнота Божества. Хотя способность къ рожденію святой Дѣвѣ подалъ Святый Духъ, однако истинное тѣло взято изъ ея тѣла. И какъ жемчужина образуется изъ двухъ естествъ, молніи и воды, сокровенныхъ явленій моря, такъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ происходитъ изъ чистой, непорочной, нескверной святой Дѣвы, совершенный въ Божествѣ и со-

вершенный въ человѣчествѣ, по всему подобный Отцу и единосущный намъ во всемъ кромѣ грѣха.

Весьма многіе изъ святыхъ отцовъ, патріарховъ и пророковъ хотѣли видѣть Его и не видѣли. Одни изъ нихъ созерцали Его посредствомъ видѣній, образно въ гаданіяхъ, другіе слышали божественный гласъ Его въ столпѣ облачномъ и удостоились явленія святыхъ ангеловъ. И только къ одной Маріи Дѣвѣ свѣтозарно пришелъ архангелъ Гавріиль, благовѣствуя ей: радуйся благодатная. Такимъ образомъ, она восприняла Слово и по времени тѣлеснаго исполненія принесла многоцѣнную жемчужину. Ораторъ снова призываетъ воспѣть святую Дѣву—кивотъ, внутри и внѣ позлащенный, воспринявшій въ себя цѣлое сокровище освященія, лозу, преестественно прозябшую отъ Іессея.

Бесѣда заканчивается изображеніемъ событія рождества Христова.

2) *Вторая бесѣда* значительно пространнѣе первой. Она начинается выясненіемъ значенія ангельскаго привѣтствія: радуйся, благодатная, на основаніи сопоставленія его съ употребленіемъ „радуйся“ въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта (Лук. 2, 10; Іоан. 16, 22; Матѣ. 28, 9; 1 Тим. 5, 16, 17). Затѣмъ переходитъ къ опредѣленію сущности событія. Такъ какъ св. Дѣва, будучи во плоти, достигла непорочнаго жительствова, проводя жизнь во всякихъ добродѣтеляхъ, живя лучше, чѣмъ это возможно по природѣ чело-вѣка, то Слово, сущее отъ Бога Отца, удостоило воспринять отъ нея плоть и совершенное человѣческое естество, чтобы чрезъ ту же плоть, чрезъ которую грѣхъ вошелъ въ міръ и чрезъ грѣхъ смерть, грѣхъ былъ осужденъ во плоти, и искушитель грѣха былъ побѣжденъ во гробѣ святой плоти, и чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ показано было начало воскресенія, и чтобы жизнь вѣчная жительствовала въ мірѣ, и совершилось общеніе Бога съ людьми.

Послѣ этого вступленія ораторъ переходитъ къ изложенію событія благовѣщенія, влагая въ уста ангела прославленіе непорочности святой Дѣвы и ея значенія для человѣческаго рода. Онъ описываетъ смущеніе Дѣвы Маріи,

опасающейсѣ коварства и искушенія. Ангелъ успокаиваетъ св. Дѣву указаніемъ на ея чистоту и непорочность, и самъ ораторъ съ своей стороны въ самыхъ разнообразныхъ выраженіяхъ описываетъ дѣвственное достоинство и непорочный образъ святой Дѣвы.

Ораторъ призываетъ праздновать благовѣщеніе во псалмахъ и пѣніяхъ и пѣсняхъ духовныхъ, такъ какъ благовѣщеніе благодатной Маріи явилось для насъ началомъ всѣхъ благъ. Намъ благовѣствуется домостроительство Спасителя, потому что Онъ, будучи Богомъ, человѣколюбія ради содѣлался человѣкомъ, не оставляя предвѣчнаго достоинства, чтобы намъ уготовать жизнь вѣчную. Во образъ Божій создавшій человѣка повелѣлъ ему жить въ раю сладости; но онъ, обольщенный завистью діавола и преступивъ божественную заповѣдь, оказался повиннымъ смерти. Но человѣколюбивый Богъ не до конца отвратился отъ собственнаго созданія: Онъ являлся въ Отцахъ, былъ проповѣдуемъ въ законѣ, прообразованъ въ пророкахъ и, такимъ образомъ, предвозвѣщалъ спасительное домостроительство. Когда же пришло время исполненія Его славнаго пришествія, Онъ предпослалъ архангела Гавріила къ Дѣвѣ Маріи. Черезъ слышаніе гласа его: радуйся, благодатная, вошелъ Духъ Святый въ нескверный храмъ Дѣвы. И какимъ оружіемъ діаволь боролся, противоположнымъ ему Христосъ спасъ насъ, принявъ подобострастное намъ тѣло.

Затѣмъ ораторъ рассказываетъ о посѣщеніи Дѣвой Маріей Елисаветы, изъясняетъ привѣтствіе Елисаветы и отвѣтъ Дѣвы Маріи, въ которомъ въ немногихъ реченіяхъ она вмѣстила все таинство домостроительства. Далѣе онъ говоритъ о возвращеніи Дѣвы Маріи въ Назаретъ и о путешествіи въ Вифлеемъ, гдѣ послѣдовало таинство превыше всякаго чуда. Бесѣда заканчивается прославленіемъ Дѣвы Маріи.

3) *Третья бесѣда* на Благовѣщеніе изъясняетъ евангельское повѣствованіе въ сильно драматизированной формѣ, при чемъ Богъ въ цѣлой рѣчи къ архангелу Гавріилу выясняетъ побужденія и цѣль его посольства. Ангелу при-

писываются пространныя размышленія о странномъ и непостижимомъ таинствѣ. Господь указываетъ ангелу на недавнее посольство его къ священнику Захаріи,—исполненіе его предсказанія здѣсь должно разсѣять всѣ его сомнѣнія. Однако ангелъ снова указываетъ на различіе между разрѣшеніемъ неплодства, которое является дѣломъ божественнаго могущества, совершаемаго обычнымъ образомъ, и рожденіемъ отъ Дѣвы, не вступавшей въ брачныя отношенія съ мужемъ. Указаніе на купину, гдѣ огонь оросилъ купину, а не сжегъ, заставляетъ ангела исполнить повелѣнное. Снова ораторъ влагаетъ въ уста ангела пріѣзственную рѣчь Дѣвы Маріи и заканчиваетъ бесѣду указаніемъ на значеніе родившагося отъ нея при такихъ обстоятельствахъ.

4) *„Бесѣда на святое Богоявленіе“* начинается просьбой оратора къ слушателямъ и на этотъ разъ оказать гостепріимство его слову и открыть слухъ для его рѣчи о крещеніи Господа въ Іорданѣ. Хотя торжество явленія Спасителя уже прошло, однако благодать Его навсегда пребываетъ. Онъ приглашаетъ слушателей мысленными стопами отправиться на Іорданъ, гдѣ они увидятъ Іоанна Крестителя, крестящаго Того, Кто не требуетъ крещенія. Излагая крещеніе Господа, ораторъ прежде всего указываетъ на величайшее смиреніе и снисхожденіе Господа. Іоаннъ Предтеча, узнавъ въ явившемся для крещенія Того, Котораго онъ позналъ отъ чрева матери, возражаетъ противъ этого крещенія,—здѣсь ораторъ влагаетъ въ уста Крестителя цѣлую рѣчь, въ которой онъ объясняетъ, почему находитъ невозможнымъ исполнить желаніе явившагося, и заключаетъ мольбой къ Нему: крести меня—крестителя. Іоаннъ призываетъ Іорданъ взыграть съ нимъ и объять непорочныя члены нѣкогда проводшаго чрезъ него іудеевъ, горы, холмы, равнины и стремнины, моря и рѣки—благословить Господа, входящаго въ Іорданъ.

Господь призываетъ Крестителя почтить молчаніемъ таинство и научиться хотѣть того, что Онъ хочетъ, совершать для Него то служеніе, къ которому Онъ побуждаетъ.

Снова слѣдуетъ пространное раскрытіе словъ Спасителя: оставь теперь, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду. Креститель, выслушавъ слова Господа и остановивъ свою мысль на цѣли спасенія, повиновался Божію повелѣнію.

Присутствовавшіе іудеи, видя крещеніе Господа Іоанномъ, нашли въ этомъ подтвержденіе своихъ увѣреній, что Іоаннъ лучше Иисуса. Тогда Отецъ Единороднаго, единый знающій Того, Кого Онъ родилъ безстрастно, исправляя заблужденіе іудеевъ, отверзъ небесныя врата и послалъ Духа Святаго въ видѣ голубя, и Самъ съ неба вопіетъ явственно: Сей есть Сынъ возлюбленный. Этими словами, подобно грому сходящими съ неба отъ Отца, просвѣтился родъ человѣческій. Люди познали различіе Творца и твари, Царя и воина, Художника и художества, и, утвердившись вѣрою, пришли чрезъ крещеніе Іоанново къ крещающему Духомъ и огнемъ Христу, истинному Богу нашему.

5) „*Бесѣда на всѣхъ святыхъ*“ начинается заявленіемъ оратора, что онъ хотѣлъ бы молчать и не выставять публично деревенской грубости своего языка, такъ какъ при скудости рѣчи и при необразованности молчаніе—великое дѣло. Но видъ обширнаго собранія, пылающаго вѣрой, влечетъ его къ дерзновенному слову, особенно когда „отецъ“ проситъ объ этомъ. Святые мученики, которымъ собственно посвящено слово, укрѣпляютъ слабость оратора. Затѣмъ онъ изображаетъ неотразимое вліяніе подвига мучениковъ на всѣ возрасты. Они ясно доказали, что смерть упразднена, адъ погранъ, узы его разрушены. Діаволь лишенъ древняго всеоружія и изгоняется изъ собственной державы. Подобно тому, какъ Голіаѳу отсѣчена была голова его собственнымъ мечомъ, такъ и діаволь, родившій смерть, смертию обращается въ бѣгство; какъ удочкой онъ пронзенъ Божествомъ и, проглотивши приманку, ясно уловляется тотъ, который надѣялся уловить Бога вмѣсто человѣка. Слѣдствіемъ этого явилось и то, что мученики торжествуютъ побѣду надъ пытками и смертью. Съ того времени, какъ второй Адамъ возвелъ перваго со дна ада, врата адавы заключены и

врата небесныя отверсты, предоставляя безпрепятственный доступъ всѣмъ восходящимъ съ вѣрою. Ради человѣка содѣлавшійся человѣкомъ Человѣколюбецъ Своимъ Божествомъ попраля безчеловѣчнаго и, понесши человѣка на рукѣ благи, уготовалъ непроходимый эеиръ для совершенія пути по нему человѣческими ногами. Смѣялся нѣкогда діаволь надъ человѣческой природой великимъ смѣхомъ и радовался нашимъ несчастіямъ. Но смѣхъ трехдневный, а плачь вѣчный. Военачальникъ выковалъ стрѣлу противъ врага въ дѣвственной печи, закаливши силою непобѣдимаго Божества, погрузивши въ воду безпорочнаго крещенія, заостривши безстрастными страданіями и сдѣлавши блестящей посредствомъ таинственнаго воскресенія. И мы обратимъ діавола въ бѣгство, если будемъ помышлять противное его волѣ.

6) *Бесѣда на Рождество Христово* воспѣваетъ и изъясняетъ таинство странное и преславное, о которомъ возвѣщаютъ пастыри, въ вышнихъ поютъ ангелы и архангелы, херувимы и серафимы. Всѣ радостно празднуютъ, видя Бога на землѣ и человѣка на небесахъ. Въ этотъ день Виелеемъ уподобился небу. Не должно изслѣдовать, какъ это произошло: гдѣ хочетъ Богъ, тамъ побѣждается порядокъ природы. Онъ восхотѣлъ, возмогъ, нисшелъ и спасъ. Онъ содѣлался тѣмъ, чѣмъ не былъ, поелику былъ Богомъ и содѣлался человѣкомъ, не отлучившись отъ Божества, такъ какъ, содѣлавшись человѣкомъ, Онъ пребылъ Богомъ. Онъ не возвысился до божественности чрезъ постепенное преспѣяніе, какъ будто бы Онъ изъ человѣка содѣлался Богомъ; но, будучи Словомъ, Онъ сталъ плотью, такъ что естество Его осталось неизмѣннымъ по своему безстрастію. Ораторъ, далѣе, изображаетъ, отношеніе къ Родившемуся со стороны іудеевъ, Ирода и язычниковъ: первые отвергли дивное рожденіе; фарисеи ложно толковали божественныя книги и книжники говорили противное закону; Иродъ искалъ Родившагося, чтобы погубить Его, цари поклонились ниспосланному съ неба Царю и всѣ возрасты и состоянія прославляютъ Бога, содѣлавшагося человѣкомъ. Къ нимъ присоединяется и ораторъ, котораго убогая обстановка рождества Христова

тѣмъ болѣе побуждаетъ прославлять Того, Кто есть надежда, спасеніе и жизнь.

Рожденный неизъяснимо отъ Отца, днесь непостижимо раждается ради насъ. Тогда Онъ по естеству родился отъ Отца прежде вѣковъ; теперь сверхъестественно родился, какъ знаетъ Духъ Святый. Какъ Богъ, Онъ истинно родился отъ Бога, и какъ человѣкъ истинно родился отъ Дѣвы. Въ вышнихъ отъ единого Единородный; на землѣ единственный отъ единственной Дѣвы, единородный Сынъ Дѣвы. Какъ въ горнемъ рожденіи нечестиво представлять мать, такъ и въ дольномъ рожденіи Его богохульно допускать Отца. Отецъ родилъ Его безсѣменно, и Дѣва родила Его безъ истлѣнія. Богъ не потерпѣлъ раздѣленія, божественно раждая Бога, и Дѣва не потерпѣла истлѣнія, потому что родила отъ Духа. Но ораторъ вовсе не надѣется изъяснить образа рожденія Его, потому что естество Божіе мыслью не постигается и разумомъ не воспринимается: должно вѣровать въ силу Дѣйствующаго и почитать молчаніемъ то, что выше природы.

Ораторъ недоумѣваетъ, о чемъ говорить. Онъ останавливается мыслью на дивномъ образѣ рожденія, въ которомъ, побѣждается естество и нарушаются обычные законы вещей. Сущій прежде вѣковъ Единородный, неосязаемый, простой, безтѣлесный принявъ на себя видимое и тлѣнное тѣло, чтобы научить насъ и возвести къ невидимому. Люди больше вѣрятъ глазамъ, чѣмъ слуху; поэтому Богъ восхотѣлъ явиться видимымъ посредствомъ тѣла, чтобы разрушить сомнѣнія. Но какимъ образомъ Слово, которое было отъ Бога, потомъ было отъ Дѣвы,—это—чудо, недоступное изслѣдованію. Слово не устыдилось родиться въ утробѣ Дѣвы, потому что не считало недостойнымъ воспріять тѣло Своего творенія, чтобы это твореніе, содѣлавшись одеждою Творца, было прославлено.

Оратора поражаютъ новыя стороны въ чудесномъ рожденіи. *Ветхій денми* содѣлался младенцемъ; Сѣдящій на небесномъ престолѣ и во славу полагается въ ясляхъ, неосязаемый, простой, безтѣлесный осязается человѣческими руками. Онъ хочетъ безчестіе обратить въ честь, безславіе

облечь славою. Онъ принимаетъ мое тѣло, чтобы я сдѣлался способнымъ вмѣстить Его слово.

Пророчество о рожденіи Еммануила дано было іудеямъ, но осуществилось оно у насъ потому что мы постигли, восприняли и увѣровали. Дѣва родила Владыку тѣлеснаго естества. Дѣва родила, но не такъ, какъ она сама восхотѣла, но какъ восхотѣлъ Тотъ, Кого она родила, Который употребилъ необычайный способъ рожденія, чтобы показать, что, и дѣлаясь человѣкомъ, Онъ рождается не какъ человѣкъ, но какъ Богъ. Онъ родился отъ Дѣвы, потому что Источнику святости надлежало произойти отъ чистаго и святаго рожденія. Какъ Адамъ безъ жены произвелъ жену, такъ въ этотъ день Дѣва родила мужа безъ мужа. Дѣва безъ мужа рождаетъ Бога Слово, содѣлавшагося человѣкомъ, чтобы равнымъ чудомъ показать равенство природы мужа и жены. И какъ изъ Адама взята была жена безъ поврежденія, такъ и изъ Дѣвы взято было тѣло, и Дѣва пребыла безъ ислѣнія, когда отъ нея явился Богъ Слово, Который въ своемъ рожденіи сохранилъ неповрежденною утробу и дѣвство, чтобы этотъ необычайный способъ рожденія послужилъ основаніемъ великой вѣры.

Если язычникъ или іудей спроситъ, сверхъестественно ли Христосъ, Богъ по естеству, содѣлался человѣкомъ, то я скажу: да,—и укажу въ подтвержденіе дѣйствительности на печать дѣвства. Но скажи, іудей: родила ли Дѣва или нѣтъ? Если родила, то исповѣдуй Его дивное рожденіе; если же не родила, то зачѣмъ ты обманулъ Ирода, когда онъ спрашивалъ у тебя, гдѣ Христосъ рождается. Ты сказалъ ему: въ Виелеемѣ іудейскомъ (Матѣ. 2, 4—5). Іудеи противъ своей воли указали на родившагося въ Виелеемѣ Бога.

Ораторъ призываетъ праздновать и торжествовать, потому что разрѣшены узы, сатана посрамленъ, бѣсы обращены въ бѣгство, смерть сокрушена, рай открытъ, проклятіе уничтожено, грѣхи упразднены, заблужденіе истреблено, истина возвратилась, ученіе благочестія распространилось по вселенной, высшая жизнь насаждена на землѣ, ангелы

вошли въ общеніе съ людьми, и люди безтрепетно бесѣдуютъ съ ангелами. Почему это совершилось? Потому что Богъ пришелъ на землю и люди вознесены на небо. Все соединилось. Богъ пришелъ на землю и однако своимъ естествомъ всецѣло пребылъ на небесахъ. Будучи Богомъ, Онъ содѣлался человѣкомъ, не переставая быть Богомъ. Такъ какъ Онъ былъ безстрастнымъ, то Онъ сталъ плотію. Не Богомъ содѣлался, потому что уже былъ Имъ по естеству, но содѣлался плотью, чтобы тѣлесное могло видѣть Его.

Нынѣ и волхвы пришли, сдѣлавъ начало удаленія отъ мучителя, и небо указываетъ звѣздою своего Владыку. Такимъ образомъ, ассиріане первые поклонились Родившемуся. Египетъ видѣлъ Его, когда Онъ бѣжалъ отъ Ирода. Когда онъ выходилъ изъ Іордана, то въ лицѣ апостоловъ приступили къ Нему и признали Его и „отъ дома Іерусалима“. Въ этомъ ораторъ видитъ исполненіе пророчества Исаи (19, 24. 25) о томъ, что Израиль занимаетъ третье мѣсто.

Не желая растягивать рѣчи, ораторъ хотѣлъ бы только присовокупить, какъ безстрастное Слово стало плотію, при чемъ естество Его осталось неизмѣннымъ. Въ отвѣтъ на это онъ указываетъ на то, въ какой бѣдной обстановкѣ родился Младенецъ, говоритъ о тѣхъ сомнѣніяхъ, которыя возникли въ душѣ Іосифа, когда обрученная ему Дѣва стала матерью, и о разрѣшеніи этихъ сомнѣній небеснымъ видѣніемъ. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что Господь воистину родился отъ Дѣвы, дѣвство которой сохранилось невредимымъ. Такъ какъ первая дѣва—Ева пала, обольщенная діаволомъ, то поэтому Гавріиль благовѣствовалъ Маріи—Дѣвѣ. Обольщенная Ева произнесла слова, послужившія причиною смерти, а Марія, принявши благовѣствованіе, родила Слово во плоти, пріобрѣтшее намъ вѣчную жизнь. За слова Евы Адамъ былъ изверженъ изъ рая; Слово же, родившееся отъ Дѣвы, явило крестъ, которымъ разбойникъ вошелъ въ рай. Такъ какъ ни язычники, ни іудеи, ни еретики не вѣровали, что Богъ родилъ нетлѣнно и безстрастно, то нынѣ изъ страстнаго тѣла происшедшій сохранилъ страстное тѣло безстрастнымъ,

чтобы показать, что какъ Онъ родился отъ Дѣвы, не нарушивъ дѣвства, такъ и Богъ безъ истлѣнія родилъ Бога богольпно, какъ Богъ. Такъ какъ люди, оставивъ Бога, изваяли челоуѣкообразныхъ истукановъ, то нынѣ Слово Божіе, будучи Богомъ, явилось во образѣ челоуѣка, чтобы уничтожить заблужденіе и незамѣтно обратить богопочтеніе на Себя Самого.

7) Отрывокъ бесѣды „О воплощеніи Господа“ начинается размышленіемъ о томъ, что воплощенное Слово понесло наше бремя, разрѣшило осужденіе прародителя, такъ какъ было вторымъ Адамомъ, Своимъ нетлѣннымъ тѣломъ обновило тлѣнное тѣло и, явившись подобнымъ намъ кромѣ грѣха, содѣлалось всѣмъ для всѣхъ. Такъ какъ Оно—Богъ и челоуѣкъ, то по первому Своему рожденію Оно равно Отцу, а по послѣднему первородно намъ. Во всемъ подобное Отцу, одно и то же Слово и совершаетъ чудеса и претерпѣваетъ болѣзни. Единъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ и едино Лице Его, поелику хотя и мыслится, что Онъ состоитъ изъ двухъ, однако одинъ и тотъ же есть Сынъ Божій и Сынъ челоуѣческій. Какъ челоуѣкъ, Онъ носитъ на Себѣ всѣ грѣхи и какъ Богъ освобождаетъ насъ отъ проклятій, ибо одинъ Богъ можетъ разрѣшить побѣжденныхъ и сдѣлать наслѣдниками новой жизни.

8) *Похвала Пресвятой Богородицы и Приснодѣвы Маріи*, армянскій переводъ которой представляетъ только весьма незначительное сокращеніе (въ двухъ мѣстахъ) греческаго текста, начинается риторическимъ изображеніемъ чрезвычайнаго значенія рождества Христова. Затѣмъ ораторъ съ трепетомъ дивится таинству, возвѣщенному Гавріиломъ Пресвятой Дѣвѣ, и прославляетъ ее въ цѣломъ рядѣ восклицаній: „радуйся“, служащихъ раскрытію ангельскаго привѣтствія: „радуйся, благодатная, Господь съ Тобою“. Онъ изображаетъ смущеніе и страхъ Дѣвы отъ явленія и рѣчей ангела и рыскаываетъ ея мысли. Въ уста ангела влагаются цѣлая рѣчь, направленная къ успокоенію Дѣвы и выясненію ей значенія имѣющаго совершиться рожденія отъ нея Сына чрезъ противоположеніе того, что произошло вслѣд-

ствіе паденія Евы, и того, что произойдетъ отъ нея. Бесѣда заканчивается краткимъ сообщеніемъ о рожденіи Сына и прибытіи въ Іерусалимъ волхвовъ, которые спрашивали, гдѣ родившійся Царь Іудейскій. Этотъ вопросъ даетъ поводъ оратору вложить въ уста волхвовъ цѣлый рядъ вопросовъ, въ которыхъ волхвамъ приписывается уже ясное пониманіе личности и значенія Младенца. На этихъ вопросахъ и прекращается бесѣда.

9) *Похвальное слово Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи* также начинается указаніемъ значенія снисхожденія на землю Слова. Божіе Слово, Божіе дѣйствіе, Господь неба и земли, сосущественное и содѣйственное Отцу въ твореніи, вѣчный Сынъ сходитъ въ земную утробу, въ которой, составивши непостижимымъ образомъ тѣло, сдѣлался совершеннымъ человѣкомъ, рожденъ отъ жены, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, Сыномъ Божіимъ. Во времени Онъ все принялъ на Себя, кромѣ грѣха: болѣзни тѣла, голодъ, жажду, утомленіе, скорби, все человѣческое, даже смерть, и тѣмъ не менѣе всегда живетъ и пребываетъ со Отцемъ. Уничижая Себя или подвергая Себя смерти по образу человѣка, Онъ ни въ чемъ не былъ умаленъ, даже скорѣе возвышенъ, поелику потомъ подъ ноги Его положены враги Его.

Днесъ сокровенное отъ вѣка таинство становится явнымъ. Безчестію и смерти положенъ конецъ. Престали Законъ и Пророки. Дочь обольщеннаго зміемъ, ради котораго земля проклята, изъ-за котораго смерть пожрала человѣка и вся природа погибла, сидитъ превыше херувимовъ подлѣ Божества, будучи названа Матерью Божіей и Царицей Небесной. Такое возвышеніе человѣка стало возможнымъ только вслѣдствіе великаго милосердія и безконечной любви Божіей, которою Онъ возлюбилъ насъ и обновилъ насъ неизреченнымъ образомъ.

Что же воздадимъ Господу за все это?—спрашиваетъ ораторъ. Возвеличимъ корень всѣхъ благъ—святую Дѣву! Онъ приглашаетъ повторить то, что сказано въ законѣ, пророкахъ, апостолахъ и евангеліяхъ, воспѣвая вмѣстѣ съ церковію. Слѣдуетъ длинный рядъ обращеній къ Маріи съ

многочисленными эпитетами, которыми и заканчивается бесѣда.

10) *Похвальное слово въ честь первомученика и діакона святаго Стефана.* Досточестный Стефанъ возвышенъ подвигоположникомъ Христомъ и увѣнчанный сидить превыше верховныхъ апостоловъ, потому что онъ былъ первымъ изъ мучениковъ. Онъ возвышался и дивною чистотою тѣла и души, и крѣпкою вѣрой. Ораторъ хочетъ говорить о преславныхъ дѣяніяхъ, которыя онъ совершилъ и посредствомъ которыхъ, сокрушая врага правды и противника всего добраго, наполняетъ святую каѳолическую церковь благоуханіемъ вѣры и покаянія. Это свое обѣщаніе онъ осуществляетъ въ формѣ похвалы.

Стефанъ—первый примѣръ мучениковъ и вождь дѣвственниковъ въ ихъ трудномъ стояніи противъ врага человѣческаго. Стефанъ—начало борьбы апостоловъ и для всѣхъ святыхъ и праведныхъ вина царствованія со Христомъ Богомъ. Нѣкогда ему ввѣрено было попеченіе о вдовахъ и служеніе возвышенной благодати, теперь, сопчисленный къ воинству духовъ, не только какъ слуга вчиняется въ лики ангеловъ, но сдѣлался причастникомъ одного царства со Христомъ, какъ равными муками содѣлавшійся подобнымъ Самому Христу и какъ прежде всѣхъ мучениковъ увѣнчанный. Убитый внѣ вратъ земного Іерусалима, какъ свидѣтель истины, теперь въ вѣчномъ блаженствѣ прославляется святыми ангелами. Завистливые богоубійцы, враги христіанской вѣры, принесли его въ жертву за церковь язычниковъ, но сіяніемъ вѣры онъ сдѣлался надежнымъ мечомъ каѳолической церкви. Пospѣшили изъять его изъ среды живыхъ, надѣясь уничтожить проповѣдь вѣры, но Стефанъ сдѣлался могучей стѣной церкви, несокрушимымъ камнемъ и вратами для всѣхъ почитающихъ Христа. Эти мысли затѣмъ повторяются ораторомъ въ новыхъ варіаціяхъ безъ замѣтнаго движенія мысли впередъ. Между прочимъ онъ отмѣчаетъ, что плодомъ молитвъ его за побивавшихъ его было спасеніе и призваніе Павла и разсѣянныхъ народовъ. Отъ него получилъ начало цѣлый рядъ

мучениковъ; отъ него и съ нимъ получили начало діаконы, какъ причастники его діаконства и съ нимъ поставленные слугами Слова жизни вмѣстѣ съ священниками, но ниже священническаго достоинства. Стефанъ достигъ столь высокой степени славы, что простымъ умомъ видѣлъ Славу Божию, видѣлъ Іисуса, преображеннаго и возвышеннаго до славы Божества. Конечно, боголюбезные и свѣтомъ Христовымъ осіянные лики младенцевъ, убитыхъ въ Вилеємѣ іудейскомъ, умерли за Христа и во Христѣ, какъ первородные изъ мучениковъ и первые мученики за истину; но безсмертная и нетлѣнная жизнь начала процвѣтать въ мірѣ чрезъ крестъ, и потому они должны быть причислены къ тѣмъ, которые еще ожидали лучей божественнаго свѣта Солнца правды (т. е. къ ветхозавѣтнымъ праведникамъ) и для спасенія которыхъ Христосъ сходилъ въ преисподнюю. Стефанъ же былъ первымъ послѣ страданій Бога боговъ и потому онъ первый увѣнчанъ и сдѣлался началомъ мучениковъ каѳолической церкви.

Слово заканчивается призывомъ молить Стефана, чтобы и намъ даровано было получить часть въ наслѣдіи и чтобы и тѣ, которые слѣдуютъ нечестивымъ и богопротивнымъ таинствамъ, съ радостною ревностью о благочестивой и православной вѣрѣ, сдѣлались достойными воздать славу Отцу, Сыну и Святому Духу.

11) *Бесѣда въ честь Пресвятой Богородицы, Приснодѣвы.* Всякій разъ,—говоритъ ораторъ,—какъ я вспоминаю непослушаніе Евы, я плачу; но когда я вижу плодъ Маріи, я обновляюсь. Вслѣдъ за этимъ онъ обращается къ прославленію, воплотившагося отъ Дѣвы Маріи Сына Божія, Который есть истинный Сынъ Божій прежде вѣковъ, святой, безсмертный, вѣчный, непреступный, неизмѣнный, непреложный. Онъ воплотился, чтобы обновить созданнаго вначалѣ Его святою рукою, но омертвѣвшаго грѣхомъ. Будучи Богомъ, Онъ явился во плоти и принялъ на Себя крайнее уничиженіе. Будучи славою и образомъ Божества прежде вѣкъ, Онъ сдѣлался подобострастнымъ нашей нищетѣ. Будучи величественною силою и образомъ Божиимъ, Онъ вос-

принялъ образъ раба. Христосъ Богъ нашъ принимаетъ начало отъ человѣчества, будучи причастнымъ безначальности Бога Отца, чтобы падшаго человѣка возвысить до безначальности Божества. Онъ сидитъ на лонѣ Святой Дѣвы, чтобы насъ посадить въ пріискреннемъ общеніи съ Своимъ Отцемъ. Сила Отчая и живой источникъ, Онъ—живоносное таинство, безконечною жизнью щедро одаряетъ надѣющихся на Него и Духомъ благодати просвѣщаетъ людей. Изъ этого Источника, живого, приснотекущаго и сладостнаго, напояется и насыщается всякій жаждущій съ вѣрою. Сокрывши въ грубомъ веществѣ человѣчества лучезарное сіяніе Своего Божества и исполнивши насъ Божественнаго Духа, Онъ и насъ содѣлалъ достойными воспѣвать Ему ангельскую пѣснь хваленія. Достойная Его пѣснь состоитъ въ томъ, чтобы собрать плоды таинства безсмертія и вдохнуть въ себя благоуханіе облакающей Бога красоты, облечься въ благовоніе дѣлъ праведности, надѣвши на себя щитъ вѣры и одежду добродѣтельной жизни и святое и непорочное одѣяніе чистоты.

Но, прославляя воплотившагося Христа, ораторъ приглашаетъ воспѣть и святую Дѣву, ибо отъ Нея впервые заблесталъ вѣчносіяющій свѣтъ, освѣщающій насъ своею благодатью. Затѣмъ слѣдуетъ прославленіе Богоматери. Восхваляется мудрость святой Дѣвы, которая не поступила такъ неосмотрительно, какъ Ева, и не приняла благовѣстія безъ испытанія,—изображается Ея недоумѣніе и вопросы ангелу съ отвѣтомъ послѣдняго и влагается въ его уста похвала святой Дѣвѣ, которая одна удостоилась принять тайну, сокрытую отъ ангеловъ и невѣдомую патріархамъ и пророкамъ. „Теперь и мнѣ,—говоритъ ораторъ,—прилично и благовременно выразить удивленіе поведенію святой Дѣвы, которую достойно привѣтствуетъ ангелъ“. Призывая и слушателей воздать долгъ по мѣрѣ силъ, онъ изображаетъ плоды прішествія Господа отъ Дѣвы. Затѣмъ ораторъ снова прославляетъ мудрость святой Дѣвы и ея настойчивые вопросы ангелу о разъясненіи тайны его благовѣстія и раскрываетъ ученіе о воплощеніи. Слово стало плотію и обитало въ насъ, т. е. въ той самой плоти, которую Оно приняло отъ насъ

и которая была одушевлена Духомъ, виновникомъ ея рожденія. Неизмѣняемый Богъ воспринялъ образъ раба, чтобы вѣрующими почитаться, какъ человѣкъ, а невѣрующимъ открыться, какъ Богъ. Онъ истинно соединился съ плотью, но не измѣнился духомъ. Необъятный заключился въ смертное тѣло, чтобы и его содѣлать безсмертнымъ.

Бесѣда заканчивается пожеланіемъ, чтобы отвратились отъ слушателей дурные помыслы, когда они воспѣваютъ псалмы Небесному и Святому Отцу, взирая на великій свѣтъ—Иисуса Христа, рожденнаго отъ Святой Дѣвы и Божествомъ Своимъ творящаго чудеса, однако ради насъ принимающаго страданія Своею плотію.

Бесѣды, дошедшія до насъ съ именемъ св. Григорія Чудотворца, по своему содержанію и по языку и стилю носятъ довольно разнообразный характеръ; это различіе во внѣшней сторонѣ изложенія усиливается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что часть ихъ извѣстна только въ переводахъ, при чемъ, конечно, на нихъ сильно отразилось вліяніе тѣхъ языковъ, на которые бесѣды были переведены. Этимъ въ значительной степени осложняется рѣшеніе вопроса объ ихъ дѣйствительной принадлежности, потому что, если вообще языкъ и стиль произведеній не всегда можетъ служить надежнымъ способомъ для положительнаго или отрицательнаго опредѣленія родства группы ихъ, то въ данномъ случаѣ такое опредѣленіе дѣлается еще болѣе затруднительнымъ. При всемъ томъ безспорно, что въ отношеніи ко всей группѣ бесѣдъ, надписанныхъ именемъ св. Григорія Чудотворца, и этотъ признакъ имѣетъ серьезное значеніе ¹⁾.

Изъ бесѣдъ, усвоенныхъ св. Григорію Чудотворцу, прежде всего выдѣляются тѣ, которыя посвящены прославленію Богоматери; такихъ бесѣдъ шесть, именно: три на Благовѣщеніе Пресвятой Дѣвы Маріи, (№№ 1—3) четвертая—„Похвала Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“

¹⁾ Объ изслѣдованіяхъ прежняго времени относительно первыхъ четырехъ бесѣдъ см. у *Leo Allatius*, *Diatriba de Theodori et eorum scriptis*: Migne, PGr., t. 10, col. 1205—1232.

(№ 8), въ которой центральное мѣсто занимаетъ также фактъ благовѣщенія, пятая—„Похвальное слово Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ (№ 9), отъ которой получаетъ начало таинство воплощенія, и, наконецъ, шестая—„Бесѣда въ честь Пресвятой Богородицы, Приснодѣвы“, (№ 11), значительно обширнѣе предыдущей, въ которой также Пресвятая Дѣва прославляется по связи съ величіемъ таинства воплощенія, но въ которой анализируется ея поведеніе во время благовѣстія. Эти шесть бесѣдъ можно соединить въ одну группу по общности содержанія и по характеру изложенія: всѣ онѣ посвящены прославленію Пресвятой Дѣвы Маріи и всѣ написаны въ одномъ стилѣ; а между первой бесѣдой на Благовѣщеніе и бесѣдой въ честь Пресвятой Богородицы Приснодѣвы (№ 11) есть даже въ нѣсколькихъ мѣстахъ буквальныя совпаденія ¹⁾. Но есть между ними и нѣкоторое различіе, на которое необходимо обратить вниманіе. Три бесѣды на Благовѣщеніе явно приурочены къ опредѣленному дню праздника Благовѣщенія и предполагаютъ его существованіе. Въ остальныхъ трехъ бесѣдахъ на первый планъ выдвигается таинство воплощенія Сына Божія и его плоды какъ для всего человѣчества, такъ и для каждого вѣрующаго въ частности, и по связи съ этимъ возсылаются хвалы Дѣвѣ Маріи, какъ посредницѣ его; при этомъ послѣднія бесѣды заключаютъ въ себѣ такія выраженія, которыя указываютъ, что онѣ были произнесены въ связи съ воспоминаніемъ рождества Христова. Такъ, въ „Похвалѣ Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ (№ 8) ораторъ говоритъ: „Радуюсь рожденію и смущаюсь его образомъ... вижу, что раждается младенецъ, и небо склоняется, чтобы поклониться ему; Матерь раждаетъ, и утроба не отверзается; дитя запечатываетъ собственное рожденіе; родитель не мужъ, и сынъ безъ отца; Спаситель раждается и создаетъ себѣ звѣзду; пеленается младенецъ и держитъ землю; ясли изображаютъ

¹⁾ Эти совпаденія отмѣчены въ русскомъ переводѣ ея въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“ за 1896 г., № 14, стр. 499—503 въ примѣчаніяхъ.

престоль небесный, и скоть—херувимское предстояніе“ и т. д. „Похвальное слово Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ (№ 9) не имѣетъ и такой связи съ благовѣщеніемъ: въ немъ совершенно нѣтъ указанія на евангельское повѣствованіе объ этомъ событіи, но ораторъ, послѣ изображенія значенія божественнаго и неизъяснимаго таинства нисшествія Слова на землю, приглашаетъ возвеличить корень всѣхъ благъ—Святую Дѣву. „Бесѣда въ честь Пресвятой Богородицы, Приснодѣвы“ (№ 11) также начинается воспѣваніемъ Рожденнаго отъ Дѣвы ¹⁾ и такимъ образомъ переходитъ къ прославленію Самой Дѣвы: „посему приидите и мы, возлюбленные, притекши къ пристанищу Спасителя нашего, воспоемъ святую Дѣву, говоря съ Гавріиломъ: радуйся, благодатная“. Далѣе рѣчь естественно останавливается на благовѣщеніи, но заканчивается опять указаніемъ на Христа, Сына Божія, родившагося отъ Дѣвы. „Нынѣ,—говоритъ ораторъ,—родился въ мірѣ Христосъ,—и вся тварь ликуетъ. Посему и мы, еще сущіе во плоти, поспѣшимъ умилиловать Бога ангельскими славословіями“... И дѣйствительно, „Похвала Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ въ греческомъ оригиналѣ надписывается: „На Рождество Христово“.

И среди бесѣдъ на Благовѣщеніе совершенно справедливо выдѣляется одна, именно третья. Основаніемъ для этого служить прежде всего объемъ бесѣды: въ изданіи Миня она занимаетъ только $3\frac{1}{3}$ столбца, тогда какъ первая— $4\frac{1}{3}$ и вторая—8 столбцевъ; затѣмъ, языкъ ея сильно отличается отъ языка остальныхъ двухъ бесѣдъ; наконецъ, способъ раскрытія отдѣльныхъ текстовъ Св. Писанія не имѣетъ той основательности и равномерности, какъ въ другихъ бесѣдахъ, а символическое изъясненіе изреченія прор. Исаи 29, 11 не имѣетъ въ нихъ никакихъ аналогій. Въ содержаніи этой бесѣды также наблюдается значительное

¹⁾ Относительно этой бесѣды, сохранившейся въ краткой греческой редакціи и болѣе пространномъ армянскомъ переводѣ, должно замѣтить, что греческій текстъ несомнѣнно представляетъ первоначальную форму ея, а армянскій переводъ—позднѣйшее расширеніе.

отличіе отъ двухъ другихъ бесѣдъ ¹⁾. Такимъ образомъ, естественно возникаетъ вопросъ, можно ли эту бесѣду усвоить тому же автору, которому принадлежать и первыя двѣ бесѣды. По этимъ соображеніямъ, объединяя эти шесть бесѣдъ въ одну группу по содержанію и по общему характеру изложенія, мы не предпрѣшаемъ вопроса о единствѣ ихъ автора.

Въ настоящее время вопросъ о принадлежности всѣхъ этихъ бесѣдъ вмѣстѣ и каждой въ отдѣльности св. Григорію Чудотворцу рѣшается отрицательно. Основаніемъ для этого служить: 1) употребленіе наименованія Дѣвы Маріи Богородицей, что должно указывать на время борьбы съ несторіанствомъ; 2) транитарныя и христологическія выраженія, которыя возможны только послѣ 1-го вселенскаго собора и даже послѣ 4-го; 3) опредѣленное указаніе въ нѣкоторыхъ изъ нихъ на праздникъ Благовѣщенія, съ выработаннымъ уже кругомъ пѣснопѣній въ честь Богоматери, что опять должно указывать на позднѣйшее время; наконецъ, 4) стиль всѣхъ этихъ бесѣдъ, который свидѣтельствуется о позднѣйшей стадіи развитія проповѣднической литературы у грековъ. Одни изъ этихъ основаній несомнѣнно имѣютъ значеніе при рѣшеніи вопроса о времени происхожденія бесѣдъ, усвояемыхъ св. Григорію Чудотворцу, другія же заключаютъ въ себѣ значительную долю преувеличенія.

Что касается наименованія Дѣвы Маріи Богородицею (Θεοτόκος), которое встрѣчается въ рассматриваемыхъ бесѣдахъ, то въ этомъ фактѣ нельзя видѣть основанія для возраженія противъ принадлежности ихъ св. Григорію Чудотворцу, такъ какъ это наименованіе засвидѣтельствовано уже для III вѣка. Историкъ Сократъ (Ц. И. VII, 32) сообщаетъ что Оригенъ въ первомъ томѣ своихъ толкованій къ Римля-

¹⁾ Joh. Draeseke, Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den Χριστός πάσχωεν въ „Jahrb. f. protest. Theologie, X (1884), S. 659—660. Проф. А. А. Спасскій, Историч. суд. сочин. Аполлинарія Лаод., стр. 171.

намъ объяснялъ, почему Дѣва Марія называется Богородицею (ἐρμηνεύων πῶς θεοτόχος λέγεται). Филиппъ Сидскій (ок. 430 г.) въ одномъ изъ сохранившихся фрагментовъ его „Христіанской исторіи“ сообщаетъ, что Піерій Александрійскій (въ послѣдней четверти III вѣка) написалъ трактатъ περὶ τῆς θεοτόχου ¹⁾. Если даже признать, что въ данномъ случаѣ терминъ θεοτόχος принадлежитъ самому историку, а не Піерію, то изъ ближайшаго къ Піерію времени имѣется удостовѣреніе совершенно опредѣленнаго употребленія его у Александра Александрійскаго, который въ своемъ посланіи къ Александру Константинопольскому (Θεσσαλονικскому) пользуется выраженіемъ: ἐκ τῆς θεοτόχου Μαρίας ²⁾. Употребляютъ наименованіе θεοτόχος Аванасій Александрійскій ³⁾, Дидимъ Александрійскій, ⁴⁾ Василій Великій ⁵⁾. Св. Григорій Богословъ въ первомъ посланіи къ Клидонію ставитъ такое положеніе, которое съ точки зрѣнія разбираемаго возраженія возможно было только во время несторіанскихъ споровъ: „если кто,—говоритъ онъ,—не признаетъ Маріи Богородицею, то онъ отлученъ отъ Божества“ ⁶⁾. О Θεодорѣ, епископѣ Мопсуестійскомъ, Факундъ Герміанскій сообщаетъ, что въ Антиохіи (слѣдовательно, еще въ санѣ пресвитера до 392 г.) онъ говорилъ проповѣдь о двухъ естествахъ во Христѣ и при этомъ отрицательно высказался о наименованіи Матери Христа Богородицею; противъ него поднялся форменный бунтъ, и онъ вынужденъ былъ чрезъ нѣсколько дней отка-

¹⁾ C. de Boor въ „Texte und Untersuchungen“, V, 2, 1888, S. 167.

²⁾ Migne, PGr., t. 18, col. 568; ср. фрагменты у J. Pitra, Analecta Sacra, IV, p. 434.

³⁾ На аріанъ, сл. 3, §§ 14 и 33; Migne, PGr. t., 26, col. 349 и 393; русск. перев., ч. 2, стр. 387 и 411.

⁴⁾ De trinitate, I, 31; Migne, PGr. t. 39, col. 421; II, 4; Migne, PGr. t. 39, col. 481 и 484; III, 6; Migne, PGr., t. 39, col. 848; III, 41, 3; Migne, PGr., t. 39, col. 988.

⁵⁾ Бесѣда на Рождество Христово: Migne, PGr., t. 31, col. 1468. Доказательства подлинности этой бесѣды см. у Herm. Usener, Weihnachtsfest. Bonn 1889, S. 242, Anm. 6; ср. K. Holl, Amphilochius von Jkonium, S. 108.

⁶⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 177; русск. перев., т. 4, стр. 197.

заться отъ своихъ словъ, чтобы успокоить народъ ⁷⁾. Если въ концѣ IV вѣка могли возникнуть народныя волненія изъ-за оспариванія *θεοτόκος*, то это наименованіе, очевидно, въ то время было общеупотребительнымъ, твердо обоснованнымъ давней церковной практикой, что и подтверждается приведенными выше фактами. Такимъ образомъ, необходимо признать древность наименованія Дѣвы Маріи Богородицею, и, слѣдовательно, употребленіе термина *θεοτόκος* само по себѣ не препятствуетъ отнести рассматриваемыя бесѣды ко времени Григорія Чудотворца. Но, съ другой стороны, употребленіе наименованія Дѣвы Маріи Богородицею, въ связи съ весьма многочисленными восхваленіями и изысканными эпитетами, занимающими во всѣхъ бесѣдахъ значительное мѣсто, при отсутствіи какихъ бы то ни было слѣдовъ борьбы изъ-за наименованія *θεοτόκος*, можетъ указывать на время, когда почитаніе Богоматери утвердилось окончательно и сдѣлалось совершенно обычнымъ и даже преобладающимъ фактомъ церковной жизни; а это произошло уже послѣ несторіанскихъ споровъ. Такимъ образомъ, если само по себѣ употребленіе термина *θεοτόκος* не можетъ быть выставлено въ качествѣ основанія противъ принадлежности бесѣдъ св. Григорію Чудотворцу, тѣмъ болѣе, что онъ встрѣчается только въ первыхъ двухъ бесѣдахъ на Благовѣщеніе, то вся совокупность восхваленій и ублаженій Дѣвы Маріи не имѣетъ аналогій до первой половины V вѣка.

Тринитарная и христологическая терминологія бесѣдъ представляется опредѣленной и значительно отчеканенной, хотя и не заключаетъ въ себѣ такихъ чертъ, на основаніи которыхъ можно было бы указать, въ какой періодъ онѣ произошли. Такъ, Сынъ Божій называется сообразнымъ (*ὁμορφος*) и совѣчнымъ Отцу, въ Которомъ Отецъ обладаетъ всецѣлымъ откровеніемъ; Онъ—личное начертаніе и чрезъ отраженіе въ Немъ возсіяваетъ Его слава (Бес. 1-я). Въ заключеніи второй бесѣды ораторъ говоритъ, что просла-

⁷⁾ Pro defensione trium. capitum, X, 2: Migne, PL., t. 67, col. 771; H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus, als Exegeten. Freiburg im Br. 1880, S. 40.

вляется Отецъ безначальный, покланяемъ Сынъ, славословится Духъ Святыи,—Святая и единосущная Троица познается въ міръ (Бес. 2-я). Въ „Похвалѣ Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ (№ 8) Сынъ называется равномоуцнымъ Отцу, славою равнымъ Святому Духу. Въ „Похвальномъ словѣ Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ (№ 9) Сынъ прославляется какъ Божіе Слово, Божіе дѣйствіе, Господь неба и земли, сосущественное и содѣйственное Отцу въ твореніи, вѣчное, Богъ во вѣки. Въ „Бесѣдѣ въ честь Пресвятой Богородицы Приснодѣвы“ (№ 11) особенно много опредѣлений Сына Божія (въ армянской редакціи): Онъ называется здѣсь безсмертнымъ по происхожденію, невидимымъ въ славѣ, святымъ, безсмертнымъ, вѣчнымъ, неприступнымъ, непреложнымъ, неизмѣннымъ, истиннымъ Сыномъ Божіимъ, прежде вѣкъ происшедшимъ по благоизволенію и волѣ Отца, славою и образомъ Божества, причастникомъ безначальности Бога Отца, Силой Отчей и живымъ источникомъ.

Изъ христологическихъ выраженій должно отмѣтить слѣдующія: „Съ тобою (Пресвятой Дѣвой Маріей) Богъ и совершенный человѣкъ, въ которомъ и обитаетъ вся полнота Божества“. „Какъ жемчугъ образуется изъ двухъ природъ, изъ молніи и воды, сокровенныхъ явленій моря, такъ и Владыка нашъ Іисусъ Христосъ неслитно и неизмѣнно происходитъ изъ чистой и непорочной, нескверной и святой Дѣвы Маріи, совершенный въ Божествѣ и совершенный въ человѣчествѣ, совершенно подобный Отцу и единосущный намъ во всемъ кромѣ грѣха“ (1-я бес. на Благовѣщеніе). „Слово, сущее отъ Бога Отца, удостоило воспринять отъ нея (Пресвятой Дѣвы Маріи) плоть и совершенное человѣческое естество“. „Богъ Слово удостоилъ воспринять плоть и совершенное человѣческое естество отъ жены, святой Дѣвы, и родился человѣкомъ“ (2-я бес. на Благовѣщеніе). „Божіе Слово, Божіе дѣйствіе, Господь неба и земли, сосущественное и содѣйственное Отцу въ твореніи, вѣчный Сынъ сходитъ въ земную утробу, въ которой, составивши непостижимымъ образомъ тѣло, содѣлался

совершеннымъ человѣкомъ, рожденъ отъ жены, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, Сыномъ Божиимъ, какъ Онъ и есть Богъ во вѣки. Во времени Онъ все принялъ на Себя, кромѣ грѣха: болѣзни тѣла, голодъ, жажду, утомленіе, скорби, все человѣческое, даже смерть, и тѣмъ не менѣе всегда живетъ и пребываетъ со Отцемъ, наслаждаясь честію Своего Божества. Унижая Себя или подвергая Себя смерти по образу человѣка, Онъ ни въ чемъ не былъ умаленъ, даже скорѣе возвышенъ, поелику потомъ подъ ноги Его положены враги Его“ (Похвальное слово Пресвятой Богородицы—№ 9). „Будучи славою и образомъ Божества прежде вѣкъ, Онъ сдѣлался подобострастнымъ нашей нищетѣ. Будучи величественною силою и образомъ Божиимъ, Онъ воспринялъ образъ раба“. „Будучи Сыномъ Божиимъ и предвѣчнымъ Богомъ, Онъ удостоилъ содѣлаться сыномъ святой жены, невидимый дѣлается видимымъ и богатый ради насъ обнищаетъ и безстрастный и бессмертный страдаетъ, какъ человѣкъ“. „Онъ соединился съ плотью, но не измѣнился духомъ. Необъятный заключился въ смертное тѣло, чтобы и его содѣлать бессмертнымъ, дѣлая его сопричастнымъ въ бессмертіи Божеству“ (Бесѣда въ честь Пресвятой Богородицы. Приснодѣвы—№ 11).

Какъ видно, отдѣльныя тринитарныя выраженія во всѣхъ разсматриваемыхъ бесѣдахъ не заключаютъ въ себѣ такихъ данныхъ, которыя безусловно требовали бы относить происхожденіе ихъ къ послѣ-никейскому времени. Но общій тонъ рѣчи о Св. Троицѣ показываетъ, что во время составленія ихъ не было никакихъ споровъ о Св. Троицѣ, что эти споры не только прекратились, но уже были забыты ¹⁾. А такія выраженія, какъ „Троица познается святой и единосущной“, и Святой Духъ „отъ всѣхъ принимаетъ поклоненіе, какъ единосущный Сыну“, дѣйствительно, указываютъ скорѣе на время гораздо позднѣйшее IV вѣка, чѣмъ до-никейское.

¹⁾ Проф. А. А. Спасскій, Истор. судьба сочин. Аполинарія Лаод., стр. 180.

Что касается христологических мѣстъ, то приведенное выше выраженіе, изъ первой бесѣды на Благовѣщеніе, гдѣ сказано, что „какъ жемчугъ образуется изъ двухъ природъ, молніи и воды, сокровенныхъ явленій моря, такъ и Владыка нашъ Іисусъ Христосъ неслитно и неизмѣнно происходитъ изъ чистой и непорочной, нескверной и святой Дѣвы Маріи, совершенный въ Божествѣ и совершенный въ человѣчествѣ“,—дѣйствительно, въ такомъ сочетаніи терминовъ можетъ быть признано написаннымъ подлѣ вліяніемъ опредѣленія Халкидонскаго собора, хотя несомнѣнно, что каждый изъ нихъ въ отдѣльности находить аналогіи въ твореніяхъ церковныхъ писателей IV вѣка. Несомнѣнно, конечно что важнѣйшіе термины Халкидонскаго вѣроопредѣленія не были выработаны и примѣнены только на соборѣ для обозначенія соединенія во Христѣ божескаго и человѣческаго естества,—они издавна были въ церковномъ словопотребленіи съ явно специфическимъ значеніемъ и только на соборѣ были поставлены въ такомъ выразительномъ соединеніи, исключаящемъ всякую возможность перетолкованія. Однако, въ разсматриваемыхъ бесѣдахъ эти термины употребляются такъ свободно и въ такихъ сочетаніяхъ, что заставляютъ предполагать значительное развитіе богословія и опредѣлившуюся терминологию.

Время возникновенія праздника Благовѣщенія не можетъ быть точно установлено,—да и по самому существу дѣла едва ли такая точность и вообще возможна. Древнѣйшія бесѣды, которыя безспорно произнесены были въ праздникъ Благовѣщенія, принадлежатъ Андрею Критскому (ок. 650 г.) и его современнику Софронію Іерусалимскому. На существованіе праздника ясно указываетъ 52-е правило Трулльскаго собора (692 г.). Одною, и похвальная бесѣда въ честь Пресвятой Богородицы константинопольскаго архіепископа Прокла ¹⁾ можетъ быть поставлена въ связь съ праздникомъ Благовѣщенія. Въ виду этого признается возможнымъ, что праздникъ Благовѣщенія былъ уже извѣ-

¹⁾ Migne, PG., t. 65, col. 679—692.

стенъ и въ IV вѣкѣ ²⁾). При такихъ данныхъ, ничто не препятствуетъ предположить возможности существованія праздника Благовѣщенія и значительно раньше, какъ мѣстнаго, напр. въ церквахъ Понта. Впрочемъ, только три бесѣды имѣютъ прямое отношеніе къ празднику Благовѣщенія,—остальныя три прославляютъ Дѣву Марію въ связи съ изображеніемъ чрезвычайнаго значенія таинства воплощенія, какъ корень всѣхъ благъ. Но для прославленія Богоматери у св. Григорія Чудотворца было достаточное побужденіе въ томъ фактѣ, который лежитъ въ основаніи повѣствованія о полученіи св. Григоріемъ символа. Значить, съ этой точки зрѣнія не оказывается мѣста для серьезныхъ возраженій противъ принадлежности хотя бы трехъ послѣднихъ бесѣдъ св. Григорію Чудотворцу.

Наиболѣе сильнымъ доводомъ противъ принадлежности разсматриваемыхъ бесѣдъ св. Григорію Чудотворцу должно признать характеръ ихъ изложенія. Несомнѣнно, что и стиль автора—признакъ слишкомъ подвижный, чтобы ему можно было придавать исключительное значеніе: разность въ возрастѣ автора, предметъ и назначеніи произведенія, условіяхъ его написанія и т. п. можетъ сильно отражаться на языкѣ и стилѣ произведеній. Но въ данномъ случаѣ есть серьезныя основанія относиться къ этому признаку съ особымъ вниманіемъ. Св. Григорій предъ разлукой съ своимъ учителемъ Оригеномъ произнесъ благодарственную рѣчь, которая имѣетъ всѣ характерныя черты современной ораторской рѣчи; слѣдовательно, въ этой рѣчи, сказанной въ такомъ исключительномъ случаѣ и при такой чрезвычайной обстановкѣ, и при томъ тогда, когда св. Григорію было во всякомъ случаѣ свыше 25 лѣтъ, ораторскій талантъ его долженъ былъ обнаружиться во всѣхъ своихъ существенныхъ особенностяхъ, изъ которыхъ важнѣйшія должны были сохранить свою силу и на всю послѣдующую жизнь автора. Какъ мы видѣли, въ этомъ произведеніи рѣчь св. Григорія

²⁾ *K. Burger* въ *Herzog-Hauck Realencyklopädie* ³, Bd. XII, S. 319. *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, Bd. VIII, S. 822.

тяжеловѣстная, тягучая, съ явнымъ пристрастіемъ оратора къ длиннымъ и запутаннымъ періодамъ, но въ то же время съ несомѣнной глубиной мыслей и упорядоченностью въ ихъ раскрытіи. Что же представляютъ собою рассматриваемыя шесть бесѣдъ въ честь Богоматери при свѣтѣ исторіи проповѣднической литературы?

Расцвѣтъ христіанской проповѣди падаетъ на вторую половину IV вѣка; въ это время она имѣла такихъ замѣчательныхъ представителей, какъ Григорій Богословъ, Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ. Но скоро она весьма замѣтно начинаетъ терять во внутренней силѣ и глубинѣ, и вниманіе церковныхъ ораторовъ сосредоточивается преимущественно на внѣшнихъ формахъ. Церковныя проповѣди, особенно похвальныя слова, скоро подпадаютъ вліянію невысокихъ образцовъ современныхъ софистическихъ рѣчей и раздѣляютъ съ ними общіе недостатки: напыщенность восхваленій, обиліе риторическихъ формъ, тропь, антитезъ, олицетвореній, безвкусное примѣненіе діалоговъ и т. п. Ихъ отличаетъ бѣдность лексикона, сопровождающаяся постояннымъ повтореніемъ одинаковыхъ приемовъ рѣчи, изъ которыхъ самый главный состоитъ въ нагроможденіи краткихъ предложений, на разные способы повторяющихъ въ сущности одно восхваленіе. Проповѣди нерѣдко переходятъ въ гимны ¹⁾.

Если теперь посмотрѣть на бесѣды, въ честь Богоматери, усваиваемыя св. Григорію Чудотворцу, со стороны стиля, то окажется, что ко всѣмъ этимъ бесѣдамъ вполне примѣнимо то, что сказано было проф. *В. О. Пявницкимъ* относительно трехъ первыхъ бесѣдъ на Благовѣщеніе и бесѣды на Богоявленіе ²⁾. „Въ нихъ такой складъ изложенія, какой узаконила не древ-

¹⁾ *K. Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. 2 Aufl. München 1897, S. 162; *Ed. Norden*, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2-er Band. Leipzig 1898, S. 544 ff.

²⁾ Въ статьѣ: „Св. Григорій Чудотворецъ, епископъ Неокесарійскій, и приписываемыя ему проповѣди“. „Труды Кіевской Духовной Академіи“ за 1884 г., т. I, стр. 338—387.

няя греческая, а византийская риторика“, именно тотъ риторическій складъ изложенія, который началъ появляться съ V вѣка, но окончательно утвердился въ вѣка гимнологіи, въ тѣ вѣка, когда создавались церковныя пѣснопѣнія, составляющія своеобразный видъ религіозной поэзіи. „Слова, отмѣченныя характеромъ византийской риторики, составляютъ нѣчто среднее между поученіемъ и пѣснію. Гомилетика въ нихъ отступаетъ на задній планъ, и вступаетъ въ свои права искусственная риторика, прикрашенная поэзією. По вліянію этой искусственной риторики, господствовавшей въ византийской проповѣди и начавшей заявлять свои права, начиная съ V вѣка, проповѣдники тѣхъ временъ любили поэтическую восторженность и напряженную декламацію. Одна изъ любимыхъ манеръ изложенія у нихъ состоитъ въ томъ, что они варьируютъ и расписываютъ красками, напоминающими одна другую, но не сливающимися въ одинъ колеръ, какое либо одно общее представленіе, берутъ общее понятіе или событіе, разлагаютъ его на мелкія части и ведутъ его раскрытіе рядомъ краткихъ предложеній, построенныхъ по одной формѣ; при этомъ на одну нить часто нанизывается нѣсколько образовъ или сравненій, служащихъ къ уясненію одного предмета, какъ это мы видимъ въ нашихъ акаѣстахъ. Видимую связью этихъ краткихъ предложеній, на которыхъ раздробляется одно общее представленіе, служить у нихъ риторическая форма единоначатія. Другую любимую манеру византийскихъ проповѣдниковъ мы можемъ назвать драматизмомъ изложенія. Она состоитъ въ томъ, что они наполняютъ свои проповѣди апострофами, длинными монологами и діалогами. Лица, о которыхъ случается имъ упомянуть въ своихъ проповѣдяхъ, они заставляютъ говорить длинныя рѣчи, отличающіяся искусственною декламацією. Когда передаютъ они какое нибудь событіе, положимъ, воспоминаемое въ тотъ или другой праздникъ,—евангельскій рассказъ служить для нихъ канвою, на которой они выводятъ свои поэтическіе узоры: два, три слова, сказанныхъ какимъ либо евангельскимъ лицомъ, у нихъ превращаются въ длинныя тирады, наполняющія не

одну страницу, и иногда вся проповѣдь, требующая около полчаса времени для своего произнесенія, состоитъ изъ монологовъ или діалоговъ, влагаемыхъ въ уста лицъ, выводимыхъ въ проповѣди. Встрѣчается, въ третьихъ, у нихъ лирическое изліяніе чувства, не всегда внезапное и естественное, а чаще дѣланное и искусственное; вмѣсто ровной, спокойной рѣчи является языкъ одушевленія и восторга, и проповѣдь становится пѣснью, и ею хотятъ не столько учить и наставлять, сколько увлекать и услаждать“ ¹⁾). Анализъ разсматриваемыхъ бесѣдъ со стороны изложенія приводитъ къ несомнѣнному заключенію, что всѣ онѣ носятъ печать происхожденія именно въ то время, когда церковная проповѣдь приняла такую форму.

Такъ, первая бесѣда на Благовѣщеніе начинается слѣдующей тирадой: „Днесъ чинъ ангельскій радостно воспѣваетъ хвалебныя пѣсни, и свѣтъ пришествія Христова возсіяетъ вѣрнымъ. Днесъ радостная для насъ весна, Христосъ—Солнце правды осіялъ насъ яснымъ свѣтомъ, и озарилъ умы вѣрныхъ. Днесъ Адамъ обновленъ и вознесенъ на него ликуетъ съ ангелами. Днесъ вся вселенная объята радостію, такъ какъ совершилось пришествіе Святаго Духа къ людямъ. Днесъ божественная благодать, надежда невидимыхъ, освѣщаетъ чудеса, превышающія разумъ, и явственно открываетъ намъ отъ вѣка сокровенное таинство. Днесъ сплетаются вѣнцы неизсякаемой добродѣтели. Днесъ Богъ, хотящій увѣнчать священныя главы любящихъ слушать и почитающихъ празднество, призвалъ любителей непоколебимой вѣры какъ званыхъ и наслѣдниковъ... Днесъ исполнилось предреченіе Давида“ и т. д. Та же форма единоначатія повторяется и въ третьей бесѣдѣ на Благовѣщеніе: „Опять благовѣстіе радости, опять возвѣщеніе свободы, опять воззваніе, опять возвращеніе, опять обѣтованіе веселія, опять избавленіе отъ работы“... *„Въ шестой мѣсяцъ,—говорить,—посланъ былъ ангелъ Гавріиль отъ Бога къ Дѣвѣ, обрученной мужу. Посланъ Гавріиль возвѣстити всемірное спасеніе. Посланъ Гавріиль,*

¹⁾ „Труды Кіевской Духовной Академіи“ 1884, т. стр. 355—356.

неся Адаму запись о воззваніи. Посланъ Гавріиль къ Дѣвѣ, чтобы безчестіе жены измѣнить въ честь. Посланъ Гавріиль, чтобы чистому Жениху уготовать достойный чертогъ. Посланъ Гавріиль обручить созданіе съ Создателемъ. Посланъ Гавріиль къ одушевленному чертогу Царя ангеловъ. Посланъ Гавріиль къ Дѣвѣ, хотя обрученной Іосифу, но соблюдаемой для Іисуса Сына Божія. Посланъ рабъ безтѣлесный къ Дѣвѣ нескверной. Посланъ непричастный грѣху къ невосприимчивой къ тлѣнію. Посланъ свѣтильникъ возвѣщающій, Солнце правды. Посланъ утренній свѣтъ—предтеча дневного Свѣта. Посланъ Гавріиль, проповѣдующій Того, Кто на престолѣ и въ вертепѣ. Посланъ воинъ, возглашающій тайну Царя“... И далѣе: „Шествуй къ Дѣвѣ Маріи... Иди къ одушевленному граду... Иди къ Моему разумному раю. Иди къ вратамъ востока. Иди къ жилищу, достойному Моего Слова. Иди ко второму на землѣ небу. Иди къ легкому облаку, возвѣсти ему дождь Моего пришествія. Иди къ уготованному для Меня святилищу. Иди къ храму Моего вочеловѣченія. Иди къ чистому чертогу Моего плотского рожденія“... Въ Похвалѣ Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи (№ 8): „Гдѣ родившійся Царь Іудейскій? Гдѣ Тотъ, Который вмѣсто Себя послалъ путеводящую звезду? Гдѣ, Тотъ, Кто дивными лучами влечетъ насъ къ духовному свѣту? Гдѣ Тотъ, Который, хотя вездѣсущъ, въ тѣлѣ сокрывается? Гдѣ освободившій насъ отъ муки лукаваго? Гдѣ направившій насъ къ благодати богопознанія? Гдѣ Тотъ, Который въ трехъ ангелахъ явился подлѣ дуба? Гдѣ Тотъ, Который купины не опалилъ и утробы не нарушилъ? Гдѣ Тотъ, Который отъ Отца не отдѣлимъ и въ матери не изъяснимъ? Гдѣ Тотъ, Который раздѣлилъ Красное море?... Гдѣ Тотъ, Кто дракона связалъ и нынѣ пеленами повиняется? Гдѣ Тотъ, Котораго ангелы не видятъ?“...

Въ тѣсной связи съ этой особенностью стоятъ обращенія къ Дѣвѣ Маріи, напоминающія обращенія въ акаѣистахъ. Такъ, въ первомъ словѣ на Благовѣщеніе: „Радуйся, благодатная, источникъ Свѣта, просвѣщающая всѣхъ вѣрующихъ въ Него. Радуйся, благодатная, востокъ мысленнаго Солнца

и нескверный цвѣтъ жизни. Радуйся, благодатная, нива певоздѣланная и принесшая прекрасные плоды“... Во второй бесѣдѣ: „Радуйся, благодатная, ибо ты совершаешь то, что дѣйствительно достойно радости, поелику ты облеклась въ незапятнанный хитонъ и препоясаніемъ цѣломудрія препоясана. Радуйся, благодатная, вмѣстилище небесной радости. Радуйся, благодатная, ибо чрезъ тебя подается радость всякой твари и родъ человѣческій возвращаетъ древнее состояніе. Радуйся, благодатная, потому что ты будешь носить въ своихъ объятіяхъ Создателя всяческихъ“. И далѣе: „Какими словами похвалы опишемъ дѣвственное достоинство? Какими знаками прославленія и восклицаніями воспоемъ непорочный твой образъ? Какими духовными пѣснями и рѣчами прославимъ славнѣйшую ангеловъ? Она возвращена въ дому Божіемъ подобно плодоносной маслинѣ, въ которой вселился Духъ Святой; чрезъ нее Онъ называлъ насъ сынами и наслѣдниками царства Христова. Она—вѣчно цвѣтущій рай нетлѣнія, въ которомъ возвращенное животворящее древо всѣмъ подаетъ плоды безсмертія. Она—похвала дѣвъ, веселіе матерей. Она—утвержденіе вѣрующихъ, совершеніе благочестивыхъ. Она—одѣяніе свѣта, жилище добродѣтели. Она—неизсякаемый источникъ, въ которомъ вода живая источила пришествіе во плоти Господа. Она—крѣпость правды“... Въ третьей бесѣдѣ на Благовѣщеніе: „Радуйся, непорочная родительница жениха, когда міръ пребывалъ во вдовствѣ. Радуйся одушевленный храмъ Божій. Радуйся, равностное неба и земли жилище. Радуйся, пространное вмѣстилище невмѣстимаго естества“. Въ „Похвальномъ словѣ Пресвятой Богородицѣ“ (№ 9): „Марія, высшая честь пророчества и людей. Марія, еиміамъ, принесенный Богу и Богу обрученная невѣста. Марія, обиталище Бога Слова, престолъ всевышняго, вознесенная среди всѣхъ тварей. Марія, овчарня, Богомъ основанная, лоза цвѣтущая. Марія, дверь затворенная, земля, Богомъ обитаемая, блаженствомъ одаренная на вѣки. Марія, сила міра, сила Сущаго и Матерь Христова. Марія, книга Божія, храмъ и источникъ. Марія, царица вышнихъ. Марія, вмѣ-

стилище свѣта, свѣтильникъ сіяющій. Марія, таинство креста и начало мира. Марія, жизнь міра, Дѣва всесвятая. Марія, невѣста Отца, покой Сына, Духомъ очищенная. Марія, голосъ вѣстниковъ, образъ дивный. Марія, купина неопалимая, великая между тварями. Марія, за грѣхи ходатаица у Сына своего. Марія, ковчегъ золотой, народъ благоуханный. Марія, знаменіе обновленія вѣрныхъ. Марія, елей, исполненный нарда. Марія, вѣнецъ церкви, стѣна неоторимая. Марія, золотой сосудъ, исполненный манны. Марія, алавастръ пріятныхъ благоуханій. Марія, слава міра, труба твореній. Марія, хвалы и славы достойная. Марія, вѣстница святости и благодати. Марія, столпъ свидѣтельства между іудеями и язычниками. Марія, лѣстница небесная“... Въ бесѣдѣ въ честь Пресвятой Богородицы (№ 11): „Святая Дѣва есть и пречестный храмъ Божій, и ковчегъ чистый, и златый алтарь кадильный, по своей безпредѣльной чистотѣ, божественный еиміамъ смѣшенія и святой елеѣ освященія, многоцѣнный сосудъ чистаго нарда, первосвященническая діадема, открывающая благоволеніе Бога, къ Которому она одна приблизилась, будучи святою по тѣлу и по душѣ: она—дверь, зрящая на востокъ, и вхожденіемъ и исхожденіемъ чрезъ нее озаряется вся земля; она—плодоносная маслина, отъ которой Духъ Святой взялъ плотскую вѣтвь Господа и спасъ страждущій родъ человѣческій; она—похвала дѣвъ и радость матерей; она—архангельское возглашеніе“.

Цѣлые ряды краткихъ предложеній также наблюдаются во всѣхъ бесѣдахъ. Для примѣра можно привести слѣдующія. „Похвала Пресвятой Богородицѣ и Приснодѣвѣ Маріи“ начинается такими словами: „Сегодня взошло Солнце правды и скрыло раньше восходившее; я освобожденъ отъ тьмы и не пользуюсь лучами; для меня опять родился свѣтъ, и я омрачаюсь страхомъ; радуюсь рожденію и смущаюсь его образомъ; вижу, что проистекаетъ новый источникъ и убѣгаетъ отъ древняго нечестія; вижу, что рождается Младенецъ, и небо склоняется для поклоненія Ему; мать рождаетъ, и утроба не отверзается; дитя запечатываетъ собственное зачатіе; родитель не мужъ, и сынъ безъ отца; Спаси-

тель раждается и создаетъ Себѣ звѣзду; пеленается Младенецъ и держитъ землю; ясли изображаютъ престолъ небесный, и скотъ—херувимское предстоаніе; свѣточъ является, и объявляется чудо; ангелы предвозвѣщаютъ, и пастыри пророчествуютъ; волхвы богословствуютъ и іереи богоборствуютъ; Иродъ падаетъ и смерть оплакивается; Адамъ освобождается, Ева радуется и змѣй скорбитъ, плѣнники отпускаются и насильники наказываются“ и т. д. И далѣе: „Не останавливайся въ нерѣшительности, какъ Ева. Отъ нея смерть, отъ тебя жизнь; отъ нея плодъ смерти, отъ тебя жизнь жизни; отъ нея прельщеніе, отъ тебя истина отъ нея отвращеніе людей отъ Бога, отъ тебя неизреченное воссоединеніе Бога и человѣка; отъ нея мракъ и преисподній сонъ, отъ тебя сіяющій свѣтильникъ міра; отъ нея проклятiя, отъ тебя благословеніе; отъ нея приговоръ смерти, отъ тебя возстановленіе жизни тѣла; отъ нея сомнѣніе, отъ тебя вѣра; отъ нея плачъ, отъ тебя рѣка воды жизни; отъ нея поты, отъ тебя отдохновеніе; отъ нея тернистая земля, отъ тебя божественный рай; отъ нея три раны, отъ тебя троякая жизнь; отъ нея умерщвленіе человѣка, отъ тебя Богъ—другъ человѣка; отъ нея истребленіе потопомъ, отъ тебя купель, раждающая въ вѣчность; отъ нея убійство, отъ тебя обновленіе человѣка; отъ нея смерть жизни, отъ тебя воскресеніе мертвыхъ, отъ нея ненависть двѣнадцати колѣнъ, отъ тебя братское единеніе двѣнадцати апостоловъ; отъ нея смерть, введенная въ міръ, отъ тебя погибель смерти; отъ нея паденіе, отъ тебя возстаніе. *Не бойся, Марія, ты обрѣла благодать у Бога. Вотъ зачнешь во чревт сына* отъ Отца и родишь Того, Кто старше Адама. Родишь Сына, возвышеннѣе небесъ; родишь Сына, высшаго херувимовъ; родишь Сына, равномошнаго Отцу; родишь Сына, славою равнаго Святому Духу; родишь Сына, Которымъ все произошло; родишь Сына, Котораго благославляютъ небеса; родишь Сына, образа Котораго я не знаю; родишь Сына, въ присутствіи Котораго я съ трепетомъ предстою“.

Дальнѣйшею особенностью проповѣднической литературы позднѣйшаго періода, какъ было отмѣчено, является

введеніе монологовъ и діалоговъ, влагаемыхъ въ уста лицъ, дѣйствовавшихъ при совершеніи событій, воспоминаемыхъ въ день произнесенія проповѣди и представляющихъ собою большею частію распространеніе евангельскихъ словъ,—иногда, впрочемъ, они бывають совершенно вымышленными. Въ разсматриваемыхъ бесѣдахъ излюбленнымъ является въ особенности распространеніе словъ архангела Дѣвѣ Маріи: „Не бойся, Марія“, и „Радуйся, благодатная, Господь съ тобою“, и размышленіе Дѣвы Маріи, смущенной необычнымъ привѣтствіемъ. Это мы видимъ въ первой и второй бесѣдахъ на Благовѣщеніе, въ похвалѣ Пресвятой Богородицѣ и въ бесѣдѣ въ честь Пресвятой Богородицы. А третья бесѣда на Благовѣщеніе въ значительной своей части состоитъ изъ діалога между Господомъ, посылающимъ архангела Гавріила къ Дѣвѣ, и архангеломъ Гавріиломъ. Ораторъ говоритъ: „Въ шестой мѣсяцъ посланъ былъ Гавріилъ къ Дѣвѣ. Онъ, безъ сомнѣнія, получилъ такіа повелѣнія: иди архангелъ, будь слугою страшнаго таинства, сокровеннаго,—послужи чуду. Моимъ состраданіемъ Я побуждаюсь снизойти для взысканія заблудшаго дома Авраама. Грѣхъ сдѣлалъ ветхимъ созданнаго по Моему образу и повредилъ твореніе рукъ Моихъ, помрачилъ красоту, которую я создалъ. Волкъ опустошаетъ Мое стадо. Райское жилище опустѣло. Древо жизни охраняется огненнымъ мечомъ, заперто мѣсто наслажденія. Я смилостивился надъ завоеваннымъ и хочу плѣнить врага. Но я хочу скрыть это отъ всѣхъ небесныхъ силъ,—тебѣ одному только повѣряю тайну. Шествуй же къ Дѣвѣ Маріи. Отыди къ одушевленному граду... Иди къ моему разумному раю и т. д. Скажи въ уши разумнаго кивота, да уготоваетъ мнѣ входы слуха. Но не смуди и не разстрой души Дѣвы. Прилично предстань предъ святилищемъ; прежде всего возопій ей гласъ радости. Ты скажи Маріи: *радуйся, благодатная*, чтобы Я умилостивился надъ бѣдствующей Евой. Ангелъ выслушалъ это и, вѣроятно, размышлялъ самъ съ собою: необыкновенное это дѣло; превосходитъ разумѣніе то, что сказано“... Когда ангелъ размышлялъ объ этомъ, Владыка говоритъ ему: „что смущаешься

и изумляешься, Гавріиль? Не былъ ли ты недавно посланъ Мною къ священнику Захаріи? Не далъ ли ты ему благо- вѣстія о рожденіи Іоанна“?.. Въ виду новыхъ возраженій ангела Господь въ бесѣдѣ съ нимъ уничтожаетъ его сомнѣнія, и онъ отправляется къ Дѣвѣ и говоритъ ей: „радуися благо- атная!“.

Всѣ эти особенности въ изложеніи разсматриваемыхъ бесѣдъ настолько характерны для проповѣдническихъ про- изведеній позднѣйшаго періода, что исключаютъ возмож- ность признать авторомъ ихъ св. Григорія Чудотворца. По своему общему характеру и даже по отдѣльнымъ выраже- ніямъ разсматриваемыя бесѣды напоминаютъ бесѣды въ по- хвалу св. Маріи Константинопольскаго архіепископа Прокла¹⁾.

Время происхожденія бесѣдъ въ честь Дѣвы Маріи и дѣйствительные авторы ихъ не могутъ быть опредѣлены по отсутствію какихъ либо данныхъ. Что касается бесѣдъ на Благовѣщеніе, то были попытки усвоить ихъ Проклу Кон- стантинопольскому, въ виду отмѣченнаго сейчасъ сходства съ его бесѣдами²⁾. По другому пути шли изслѣдователи, которые искали автора для бесѣдъ на Благовѣщеніе вмѣстѣ съ бесѣдой на Богоявленіе среди проповѣдниковъ съ име- немъ Григорія и находили его или въ лицѣ анітіохійскаго епископа Григорія (VI вѣка), современника и друга церков- наго историка Евагрія, или же въ лицѣ неокесарійскаго епи- скопа Григорія, принимавшаго участіе въ иконоборческихъ волненіяхъ и присутствовавшего на соборѣ 754 года³⁾. I.

¹⁾ Ср. бес. 1, гл. 9: Migne, PGr., t. 65, col. 688; бес. 5, гл. 2: Migne, PGr., t. 65, col. 712; бес. 6, гл. 8: Migne, PGr., t. 65, col. 665 sq. (бесѣда между Іосифомъ и Дѣвой Маріей).

²⁾ Vinc. Riccardus въ Procli homiliae XX, Romae 1630: observ. in hom. VI. Ср. Gallandi, Biblioth. vet. patrum, III, p. 28.

³⁾ Leo Allatius, Diatriba de Theodori et eorum scriptis, у Migne, PGr., t. 10, col. 1202 sq. V. Rysseel, Gregorius Thaumaturgus, S. 37. Ad Harnack, Gesch. d. altchr. Litteratur, I, 430—431. Разборъ этого рода попытокъ, не чуждый пристрастія въ пользу собственной теоріи, см. у J. Draeseke въ статьѣ: Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den *Χριστός πάσχω*ν, напечатанной въ Jahrbücher für protestantische Theologie, X (1884), S. 669—670.

Дрэзекѣ неудачно пытался доказать, что первая двѣ бесѣды на Благовѣщеніе и бесѣда на Богоявленіе принадлежать Аполинарію Лаодикійскому ¹⁾. Греческій текстъ бесѣды въ честь Пресвятой Богородицы Приснодѣвы (№ 11) сохранился съ именемъ св. Григорія Нисскаго, и издатель его *G. La Piana* доказываетъ (неубѣдительно) принадлежность ея именно Григорію Нисскому ²⁾.

По нашему мнѣнію всѣ шесть бесѣдъ принадлежать различнымъ авторамъ, которыхъ напрасно было бы искать непременно среди одноименныхъ св. Григорію церковныхъ ораторовъ. Въ отношеніи ко времени происхожденія бесѣдъ необходимо принять во вниманіе отмѣченное нами подраздѣленіе ихъ, при чемъ можно сказать, что бесѣды, посвященныя общему прославленію Богоматери по связи съ раскрытіемъ значенія воплощенія Сына Божія, какъ въ виду этой особенности темы, такъ и по самому характеру изложенія, должны быть отнесены къ раннѣйшему времени, когда еще праздникъ Благовѣщенія не получилъ всеобщаго признанія, а бесѣды на Благовѣщеніе—къ болѣе позднему времени: въ нихъ, кромѣ яснаго отношенія ихъ къ празднику Благовѣщенія съ развитымъ уже богослуженіемъ, и въ языкѣ наблюдается большее приближеніе къ церковнымъ пѣснопѣніямъ ³⁾.

Бесѣда на Богоявленіе раздѣляетъ всѣ характерныя особенности рассмотрѣнныхъ бесѣдъ въ честь Пресвятой Дѣвы Маріи. Въ догматическомъ ученіи—то же отсутствіе какихъ либо признаковъ, указывающихъ на борьбу изъ-за

¹⁾ Въ статьѣ, названной въ предыдущемъ примѣчаніи. Разборъ этой теоріи І. Дрэзекѣ см. у проф. *А. А. Спасскаго*, Историч. судьба сочин. Аполлинарія Лаод, стр. 170—180.

²⁾ *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1909 fasc. 7—8, p. 541—546.

³⁾ Для ближайшаго хронологическаго опредѣленія происхожденія этихъ бесѣдъ многочисленныя параллели представляютъ бесѣды въ честь Богоматери церковныхъ писателей 7—9 вв.: Модеста Іерусалимскаго (*Migne, PGr., t. 86, col. 330 sqq.*), Андрея Критскаго (*Migne, PGr., t. 97, col. 864 sq.*), Германа Константинопольскаго (*Migne, PGr., t. 88, col. 304 sq.*), Тарасія Константинопольскаго (*Migne, PGr., t. 98, col. 1497*).

тѣхъ или иныхъ положеній вѣроученія, которыя давали бы возможность приурочить ихъ къ опредѣленному историческому моменту. Можно обратить вниманіе только на такіе выраженія: Іоаннъ Креститель говоритъ Иисусу Христу: „Ты—сущій въ началѣ къ Богу и Богъ, Ты—сіяніе Отчей славы,—Ты совершенный образъ совершеннаго Отца“... ³⁾). „Въ чье имя крещу Тебя? Во имя Отца? Но ты всего Отца имѣешь въ Себѣ и весь Ты въ Отцѣ. Во имя Сына? Но нѣтъ кромѣ Тебя, другого по естеству Сына Божія. Во имя Святаго Духа? Но Онъ всегда соприсущъ Тебѣ, какъ единосущный, единовольщій, единомысленный, единомощный и единостный и съ Тобою отъ всѣхъ принимаетъ поклоненіе“. Господь говоритъ Крестителю; „Когда увидишь Меня одесную Отца сидящимъ, тогда богословствуй обо Мнѣ, какъ сопрестольномъ и совѣчномъ и единостномъ Отцу и Святому Духу“. Гласъ Отца говоритъ съ неба: „*Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немъ же благоволихъ*, Сынъ единосущный, а не иносущный, единосущный Мнѣ по невидимому и единосущный вамъ по видимому, кромѣ грѣха“. Приведенныя мѣста, особенно послѣднее, имѣютъ довольно ясныя слѣды позднѣйшаго происхожденія, хотя и не требуютъ его безусловно. Къ тому же заключенію приводятъ и выраженія о Приснодѣвѣ Маріи. Іоаннъ Креститель говоритъ; „Ты, родившись отъ Дѣвы Маріи, какъ восхотѣлъ и какъ единъ вѣдаешь, не разрушилъ дѣвства ея, но и сохранилъ его, и ей даровалъ наименованіе матери. Ни дѣвство не воспрепятствовало рождеству Твоему, ни рождество не нарушило дѣвства; но двѣ противоположныя вещи, рожденіе и дѣвство, стеклись въ единый союзъ, потому что сіе возможно для Тебя, Создателя естества“. Если мысль эта свойственна древне-церковному воззрѣнію, то формулировка, данная здѣсь, несомнѣнно позднѣйшаго происхожденія.

Что касается изложенія, то бесѣда представляетъ собственно сплошной, за исключеніемъ введенія, діалогъ, въ которомъ произносятся длинныя рѣчи Іоаннъ Креститель—на тему: *мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко Мнѣ*, и Господь Иисусъ Христосъ—на слова:

„оставъ теперь, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду. Затѣмъ говорятъ іудеи, находящіе въ крещеніи Господа подтвержденіе своей мысли о превосходствѣ Іоанна Крестителя, и, наконецъ, приводится рѣчь Бога Отца на слова: *Сей есть Сынъ мой возлюбленный, о немъ же благоволихъ, Того послушайте.* Во введеніи ораторъ приглашаетъ своихъ слушателей изыти вмѣстѣ со Христомъ изъ Галилеи и мысленными стопами достигнуть Іордана. Іоаннъ Креститель въ заключеніи своей рѣчи обращается къ Іордану и призываетъ его воспѣть и взыграть съ нимъ, стройно подвигнуть свои потоки, какъ игралища, раздѣлиться сильнѣе, течъ медленнѣе и объять непорочные члены нѣкогда Проведшаго евреевъ; приглашаетъ, далѣе, горы и холмы, равнины и стремнины, моря и рѣки благословить Господа, входящаго въ Іорданъ. Всѣ эти особенности бесѣды заставляютъ относить и ее ко времени широкаго примѣненія риторики въ проповѣднической литературѣ ¹⁾.

„Бесѣда на всѣхъ святыхъ“ больше подходитъ къ типу краткихъ поученій. Ораторъ прославляетъ собственно подвиги мучениковъ и не говоритъ о всѣхъ святыхъ. Противъ принадлежности этой бесѣды св. Григорію Чудотворцу въ содержаніи бесѣды нельзя указать какихъ либо данныхъ. Въ жизни св. Григорія, какъ извѣстно, были обстоятельства, которыя могли дать поводъ къ прославленію мучениковъ, — разумѣмъ учрежденіе праздника въ честь мучениковъ по окончаніи гоненія Декія. Но весьма трудно предположить,

¹⁾ Бесѣда на Богоявленіе, приписываемая св. Григорію Чудотворцу, въ общемъ построеніи имѣетъ сходство съ бесѣдой на Богоявленіе св. Ипполита Римскаго (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hippolytus. I, 2, S. 257—263); но подлинность послѣдней справедливо оспаривается. *H. Achelis*, Hippolytstudien (въ Texte und Untersuchungen, 16, 4), Leipzig 1897, S. 198, *Ad. Harnack*, Gesch. d. altchristl. Litterat. B. I, S. 621. *P. Batiffol*, Hippolyte въ „Revue Biblique“ VII (1898), p. 119—121, и Sermons de Nestorius въ томъ же журналѣ, IX (1900), 341—344. Но ср. „Творенія св. Ипполита, епископа Римскаго“ въ русскомъ переводѣ, вып. 2, Казань 1899, стр. 120—122, а также *F. Höfler*, Ἰππολύτου εἰς ἀγία θεοφάνεια. München 1904.

чтобы это краткое поучение, лишенное всяких конкретных данных, могло быть произнесено при таких обстоятельствах. Эта бесѣда по своему тону слишком спокойна, чтобы быть произнесенною въ періодъ продолжающихся или недавнихъ гоненій: она написана тогда, когда подвиги мучениковъ воспоминались, какъ фактъ исторіи Церкви Христовой, и въ честь ихъ устраивались „блестящія празднества“. Вторая половина бесѣды уже совершенно не упоминаетъ о мученикахъ. Кромѣ того, ораторъ говоритъ, что онъ выступилъ съ проповѣдью по просьбѣ отца, т. е. предстоятеля—епископа,—слѣдовательно, самъ проповѣдникъ былъ пресвитеромъ въ клирѣ той церкви, въ которой происходило празднество въ честь мучениковъ. Но о св. Григоріи извѣстно, что онъ возведенъ былъ во епископа безъ предварительнаго пребыванія въ клирѣ. По этимъ соображеніямъ мы приходимъ къ заключенію, что „Бесѣда на всѣхъ святыхъ“—произведеніе позднѣйшаго времени и св. Григорію Чудотворцу не принадлежитъ.

Безцвѣтная бесѣда въ честь св. Стефана въ пользу своего происхожденія отъ св. Григорія имѣетъ единственно только то, что заключаетъ въ себѣ длинные и тяжелые періоды, которые вообще отличаютъ произведенія св. Григорія, особенно его благодарственную рѣчь Оригену ¹⁾. Однако въ бесѣдѣ есть одна ошибка, которая если она не составляетъ ошибки армянскаго переписчика или переводчика, можетъ наводить на сомнѣніе относительно авторства св. Григорія. Здѣсь сказано (§ 2): „имя Стефанъ на еврейскомъ языкѣ значитъ вѣнецъ“. Трудно допустить, чтобы св. Григорій настолько былъ несвѣдущъ въ еврейскомъ и арамейскомъ языкѣ, чтобы не знать, что имя Стефанъ греческое и что оно на греческомъ языкѣ означаетъ „вѣнецъ“ ²⁾. Въ своемъ содержаніи рѣчь совершенно лишена какого бы то ни было философскаго и богословскаго отпечатка, который хотя бы чѣмъ нибудь выдавалъ въ авторѣ ученика Оригена, допу-

¹⁾ *P. Martin y Joh. Pitra, Analecta Sacra, t. IV, p. XXII.*

²⁾ *Cp. P. Martin y Pitra, Analecta Sacra, t. IV, p. XXII.*

стимъ, даже предавагося исключительно практической дѣятельности. Въ виду этого не представляется возможнымъ признать бесѣду въ честь св. Стефана произведеніемъ св. Григорія Чудотворца.

Отрывокъ изъ бесѣды о воплощеніи Слова заключаетъ въ себѣ довольно настойчивое утвержденіе единства Христа, такъ что естественно можетъ вызвать предположеніе о происхожденіи его не раньше первой половины V вѣка. Особенно обращаютъ на себя вниманіе слѣдующія слова: „должно представлять въ Спасителѣ единство и не должно отрицать того, изъ чего оно состоитъ; ибо единъ Господь нашъ, Іисусъ Христосъ и едино Лице ²⁾ Его, потому что, хотя и мыслится, что Онъ состоитъ изъ двухъ, однако одинъ и тотъ же есть Сынъ Божій и Сынъ человѣческій, поелику Онъ единаго и того же естества со своими родителями. Тотъ, Который прежде вѣковъ родился отъ Отца, въ концѣ временъ произошелъ отъ Маріи Дѣвы; Тотъ, Кто есть въ лонѣ Отца, девять мѣсяцевъ пребылъ въ утробѣ жены; Тотъ, Кто всѣ твари изъ ничего привелъ къ бытію, раждается и по тѣлу возрастаетъ; Кто даетъ пищу всѣмъ живущимъ, оказывается ссущимъ молоко. Тотъ, Кто пятью хлѣбами наплатъ пять тысячъ человѣкъ, терпитъ голодъ, какъ человѣкъ. Тотъ, Кто безъ труда изъ ничего сотворилъ ангельскіе чины, отягощается сномъ и устаетъ въ пути. Тотъ, Кто есть сила и премудрость, Кто испытуетъ всѣ сердца, пребываетъ по божественному плану въ невѣдѣніи. Кто *призываетъ на землю и заставляетъ ее трястись* (Псал. 103, 32), поражается страхомъ, какъ человѣкъ. Тотъ, Кто сотворилъ небо и землю и Кто одаряетъ безсмертіемъ, претерпѣваетъ крестъ и вкушаетъ смерть. И такимъ образомъ, какъ человѣкъ, носить на Себѣ всѣ грѣхи и, очищая ихъ, какъ Богъ,

²⁾ Необходимо замѣтить, что въ армянскомъ переводѣ здѣсь употребленъ терминъ, который соответствуетъ греческому *φύσις*, такъ что точнѣе было бы перевести: и едина Его природа; но по контексту ясно, что разумѣется *лице*, такъ какъ утверждается, что Христосъ единъ, но состоитъ изъ двухъ несліянныхъ.

освобождаетъ насъ отъ проклятій, посланныхъ съ неба вслѣдствіе осужденія прародителя“.

Хотя всѣ эти отдѣльные положенія и не заключаютъ въ себѣ специфическихъ данныхъ изъ періода борьбы съ несторіанствомъ (и монофиситствомъ), однако ихъ сочетаніе и особенно подчеркиваніе единства Христа является слишкомъ характернымъ, чтобы можно было сомнѣваться въ происхожденіи бесѣды не раньше начала V вѣка. Орывки изъ Мелитона и Иринея ¹⁾, которые будто бы напоминаетъ разсматриваемая бесѣда ²⁾, въ дѣйствительности не имѣютъ ничего общаго съ нею, такъ какъ въ нихъ сжато излагается, такъ сказать, исторія Слова до воплощенія и послѣ воплощенія, но безъ всякихъ параллелей въ проявленіяхъ Его божественнаго и человѣческаго естества и безъ какого либо отгѣненія единства Его Лица при двухъ естествахъ,—этотъ вопросъ для авторовъ отрывковъ и не предносился.

Остается теперь „Бесѣда на Рождество Христово“, которая, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, должна быть признана безусловно подлиннымъ произведеніемъ св. Григорія Чудотворца. Р. Martin ³⁾ говоритъ, что, хотя бесѣда на Рождество Христово имѣетъ цѣлью назиданіе вѣрующаго народа, однако мы улавливаемъ въ ней идеи и способы выраженія, которые вызываютъ въ памяти два трактата св. Григорія Чудотворца—къ Филагрію и къ Θεοπομπῆ; и отсюда является новое доказательство для подтвержденія подлинности всѣхъ этихъ документовъ, потому что во всѣхъ ихъ мы усматриваемъ одного и того же автора. F. Loofs не только согласился съ мнѣніемъ Р. Martin'a, но и подробнѣе обосновалъ подлинность бесѣды на Рождество Христово ⁴⁾. Онъ рѣшительно утверждаетъ, что бесѣда на Рождество Христово происходитъ отъ автора трактата „Къ Θεοπομπῆ“, что доказывается множествомъ параллельныхъ мыслей. Три произведенія—„Къ Θεοπομπῆ“, „Къ Филагрію“ (Къ Евагрію)

¹⁾ *Pitra*, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 301—302.

²⁾ *Martin* у *Pitra*, *Analecta Sacra*, t. IV, p. XXII.

³⁾ У *Pitra*, *Analecta Sacra*, t. IV, p. XXI—XXII.

⁴⁾ *Theologische Literaturzeitung*, 1884, № 23, Sp. 552—553.

и бесѣда на Рождество Христово—стоять и падаютъ вмѣстѣ,—но онъ полагаетъ, что они должны стоять. Христологическія воззрѣнія всѣхъ трехъ произведеній указываютъ на время между смертью Оригена и ок. 318 г.: божественное достоинство Христа отдѣляется такъ, что въ богословскомъ отношеніи оно имѣетъ модалистическій видъ, а въ христологическомъ—докетическій, но то и другое потому, что богословская рефлексія еще не отпечатлѣла религиозныхъ выражений въ богословскіе термины; съ другой стороны, нельзя отрицать вліянія Оригена. Для примѣра онъ приводитъ слѣдующія мѣста: „Ветхій денми содѣлался младенцемъ, чтобы людей содѣлать сынами Божиими (§ 12); „однако, содѣлавшись человекомъ, Онъ рождается не такъ, какъ обыкновенно рождается человекъ, но рождается какъ Богъ, Который дѣлается человекомъ (§ 14). „Рожденный отъ Отца, въ Своемъ лицѣ и въ Своемъ ествѣ неизреченный... отъ Отца не отдѣлившійся“ (§ 8). „И первое рожденіе истинно, и послѣднее—рожденіе въ уничиженіи—твердое и вѣрное“ (§ 8). „Онъ облекся въ вѣчное тѣло, которое во вѣки не можетъ ни разрушиться, ни уничтожиться“ (§ 14). „Неизреченное рожденіе, которое было прежде вѣковъ, знаетъ только Тотъ, Кто родился; рожденіе настоящее, которое не по естеству, знаетъ только благодать Святаго Духа“ (§ 8). Что время составленія такихъ положеній лежитъ по ту сторону споровъ объ еutihianскомъ или nestorianскомъ, aanasievskomъ, arianскомъ или markelllovomъ пониманіи христологии, это F. Loofs'у кажется очевиднымъ. Бѣглое чтеніе показываетъ, какъ превосходно эти воззрѣнія гармонируютъ съ воззрѣніями трактатовъ къ Филагрію и къ Θεοπομπυ. Наконецъ, слова: „въ вышнихъ отъ единственнаго Отца единственный, едиnorodный Сынъ единого Отца“ (§ 8), напоминаютъ символъ св. Григорія.

N. Bonwetsch ¹⁾ признаетъ справедливыми указанная Р. Martin'омъ и F. Loofs'омъ соприкосновенія между бесѣдой на Рождество Христово и трактатомъ „Къ Θεοπομπυ“

¹⁾ У *Herzog-Hauck*, Realencyklopädie ³, B. VII, S. 158.

и присоединяетъ еще свои наблюденія. Такъ, въ бесѣдѣ на Рождество Христово сказано: „такъ какъ Онъ былъ Словомъ, чуждымъ страданій, то содѣлался плотію и явился, однако не измѣнился, не сдѣлался инымъ и не утратилъ естества, которымъ обладалъ“ (§ 3); „тогда Онъ родился по Своему существу, не отдѣлившись отъ Отца, нынѣ раждается отъ Дѣвы ради нашего спасенія, но не по естеству“ (§ 8). Съ этими словами N. Bonwetsch сопоставляетъ слѣдующее мѣсто изъ трактата „Къ Θεοπομπῷ“: „на малое время Онъ принялъ образъ человѣка, такъ какъ, по Своему премудрому плану, Онъ совершилъ то, что хотѣлъ, и Своею всемогущею волею осуществилъ то, что имѣлъ намѣреніе совершить, всегда сохраняя Свое божественное могущество, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, ничего не терпя въ страданіяхъ, такъ какъ Его безстрастная природа и въ Его страданіяхъ пребыла такою же, какою была“ (§ 9; ер. § 10). Не смотря на это N. Bonwetsch считаетъ бесѣду на Рождество Христово не принадлежащею св. Григорію Чудотворцу и указываетъ совпаденія ея съ гораздо позднѣйшимъ λόγος θεολογικός Григорія Антиохійскаго.

Ад. Гарнакъ въ свою очередь нашелъ доказательства F. Loofs'a недостаточными для того, чтобы утвердить подлинность произведенія, которое стоитъ въ рукописи въ подзрительномъ сообществѣ; неподлинныхъ произведеній; кромѣ того, онъ находитъ нѣсколько поразительнымъ для 3 вѣка особый интересъ къ дѣвству *Marin post partum* ¹⁾.

Доводы Н. Бонвеча и Ад. Гарнака заставили и F. Loofs'a отказаться отъ своего прежняго взгляда и признать бесѣду произведеніемъ позднѣйшаго времени ²⁾. Однако O. Bardenhewer ³⁾, основываясь на доводахъ F. Loofs'a, продолжаетъ считать ее подлинною бесѣдой св. Григорія; а E. Neubert ⁴⁾

¹⁾ Chronologie, II, S. 101.

²⁾ Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4 Aufl. Halle 1906, S. 223, Anm. 5.

³⁾ Geschichte der altkirchlichen Litteratur, 2-er Band. Freiburg in Br. 1903, S. 285. Patrologie, 3 Aufl. Freiburg in Br. 1910, S. 152.

⁴⁾ Marie dans l'église anténicéenne. Paris 1908, p. 189, not. 1.

не признаетъ убѣдительными возраженій Ад. Гарнака и отстаиваетъ подлинность бесѣды.

Въ такомъ положеніи находился вопросъ о происхожденіи бесѣды на Рождество Христово до настоящаго времени, пока ее разсматривали, какъ произведеніе, греческій оригиналъ котораго утраченъ. Теперь же, когда нами установлено ея тожество съ бесѣдой на Рождество Христово, приписываемой св. Іоанну Златоусту, дѣло значительно осложняется.

Что сохранившаяся въ армянскомъ переводѣ бесѣда св. Григорія Чудотворца тожественна съ словомъ на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа св. Іоанна Златоуста, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія: въ текстѣ наблюдаются только незначительныя по объему уклоненія. Однако послѣднія заключаютъ въ себѣ такія черты, на основаніи которыхъ можно сдѣлать выводъ относительно большей первоначальности той редакціи, какую представляетъ греческій текстъ. Самымъ существеннымъ отличіемъ армянскаго перевода служить опредѣленное указаніе на „день великаго праздника“, чего нѣтъ въ греческомъ текстѣ. Въ армянскомъ переводѣ говорится: „всѣ вмѣстѣ совершаютъ радостный праздникъ“ (§ 1), „въ этотъ день великаго праздника“ (§§ 2, 18), „въ этотъ радостный день“ (§ 3), „въ этотъ великій день“ (§§ 5, 14, 19), „приступите нынѣ и будемъ съ радостью праздновать ежегодный праздникъ“ (§ 17); тогда какъ въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ греческаго текста сказано только: „всѣ торжествуютъ“, „сегодня“ (σήμερον), „приидите, будемъ праздновать; приидите, будемъ торжествовать“. Очевидно, что тотъ греческій текстъ, который послужилъ оригиналомъ для армянскаго перевода уже заключалъ въ себѣ отмѣченныя выраженія, свидѣтельствующія о болѣе позднемъ времени, когда праздникъ Рождества Христова уже получилъ общее распространеніе. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ армянскій переводъ даетъ такое распространеніе греческаго текста, которое обнаруживаетъ стремленіе къ украшенію рѣчи. Такъ, въ греческомъ текстѣ бесѣда начинается слѣдующимъ образомъ: „Вижу таинство необычайное и чудное: пастыри оглашаютъ слухъ мой, произнося не пустынь-

ную пѣснь, но воспѣвая небесный гимнъ. Ангелы поютъ, архангелы воспѣваютъ, херувимы взываютъ, серафимы славословятъ, всѣ торжествуютъ...“. Въ армянскомъ это мѣсто передано такъ; „Великое и дивное зримъ нынѣ, братія, таинство: пастыри приносятъ сынамъ человѣческимъ торжественныхъ вѣстниковъ, именно не со стадами собесѣдуя на холмахъ и не въ долинахъ свиряя овцамъ, но въ городѣ Давидовомъ Виелеемѣ воспѣвая духовныя пѣсни; въ вышнихъ поютъ ангелы и архангелы пѣнія приносятъ; небесные херувимы возвѣщаютъ хвалы и серафимы славу Божию, воспѣвая „святъ“,—всѣ вмѣстѣ совершаютъ радостный праздникъ!..“. Въ дальнѣйшемъ вставляются отдѣльныя слова и выраженія. Иногда рѣчь драматизируется. Такъ, въ греческомъ текстѣ читаемъ: „пришли ... дѣвы—къ Сыну Дѣвы, удивляясь, какъ Творецъ молока и сосцевъ, производящій изъ сосцовъ текущіе сами собою потоки, принялъ младенческую пищу отъ матери-Дѣвы“ Въ армянскомъ переводѣ эта мысль выражена такъ: „дѣвы прославляютъ Дѣву, поелику чрезъ нее дѣвство восприняло благословеніе, и съ удивленіемъ говорятъ Маріи: „откуда у Тебя само собою струится молоко,—у Тебя, которая дѣвственными и сверхъ ожиданія истекающими сосцами дивно вскармливаешь молокомъ младенца?“ Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ измѣняется и самая мысль; однако, въ такихъ случаяхъ трудно сказать, представляетъ ли это намѣренную переработку первоначальнаго текста, или же это зависитъ просто отъ переводчика съ греческаго на армянскій и съ армянскаго на латинскій. Но, по крайней мѣрѣ, въ одномъ случаѣ ясно прямое измѣненіе смысла оригинальнаго текста. Въ греческой бесѣдѣ сказано: „Не вы ли толковали Писанія? Послѣ того, какъ дѣва родила и даже прежде, нежели она родила,—чтобы не показалось изъясненіе этого мѣста сдѣланнымъ въ угожденіе Господу,—не вы ли на вопросъ Ирода привели въ свидѣтели пророка Михея для подтвержденія словъ вашихъ?“... Въ армянскомъ переводѣ читаемъ: „Вы передали намъ законъ и пророковъ, изъяснили и научили. Чему же мы отсюда научились, какъ не тому, что прежде рожденія и послѣ

рожденія Дѣва пребыла въ своемъ дѣвствѣ. А если это такъ, то почему вы рѣшительно отрицаете, что мы совершаемъ службу Богу, когда, говоря такъ, мы доказываемъ дѣло вашими писаніями? Развѣ и вы, когда Иродъ спросилъ васъ, не привели ему въ свидѣтели пророка Михея?“ Нельзя, конечно, думать, что эта замѣна сдѣлана для утвержденія ученія о приснодѣвствѣ Богоматери и что первоначальный текстъ не имѣлъ его, потому что та же мысль, хотя и не въ столь опредѣленной формѣ, вообще выражена въ бесѣдѣ, напр., въ такихъ словахъ: „когда дѣва, не испытавшая брака и родившая, опять оказывается дѣвою, это выше природы“; „Онъ рождается отъ Дѣвы и, раждаясь, сохраняетъ ложесна ея неповрежденными и дѣвство ея соблюдаетъ цѣлымъ“. Въ немногихъ случаяхъ бесѣда въ армянскомъ переводѣ сокращаетъ греческій текстъ. Всѣ эти наблюденія даютъ намъ основаніе полагать, что болѣе первоначальной редакціей бесѣды является та, которая представлена греческимъ текстомъ.

Кто же авторъ этой бесѣды?

Въ рѣшеніи этого вопроса до настоящаго времени считались только съ надписаніемъ въ армянской рукописи, усваивающимъ ее св. Григорію Чудотворцу, и на основаніи содержанія бесѣды и характера изложенія или доказывали правильность свидѣтельства армянскаго преданія, или же отвергали его. Теперь необходимо принять во вниманіе прежде всего исторію этой бесѣды въ ея греческомъ оригиналѣ. Здѣсь же она въ рукописяхъ и въ изданіяхъ помѣщается среди бесѣдъ св. Іоанна Златоуста, и вопросъ о принадлежности ея этому святителю на первый взглядъ рѣшается категорически и безповоротно, такъ какъ свидѣтельство о ней даетъ младшій современникъ Іоанна Златоуста—св. Кириллъ Александрійскій. Въ посланіи *ad reginas* онъ приводитъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ въ пользу православнаго ученія о Пресвятой Богородицѣ, въ томъ числѣ и изъ „Іоанна, епископа Константинопольскаго о божественномъ рожденіи“ (Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς θείας γεννήσεως). Отрывокъ изъ Іоанна Златоуста надписывается

такъ: „онъ говорить о Святой Дѣвѣ“ (φησὶ δὲ περὶ τῆς ἁγίας παρθένου), и далѣ приводятся слѣдующія слова: „вмѣсто же солнца, говорить, неизъяснимо вмѣстившая Солнце правды. И не изслѣдуй, какъ: гдѣ хочетъ Богъ, побѣждается естества чинъ. Ибо Онъ восхотѣлъ, возмогъ, нисшелъ, спасъ. Все повинуется Богу. Днесь раждается Сущій, и Сущій становится тѣмъ, чѣмъ Онъ не былъ; ибо, будучи Богомъ, Онъ дѣлается человѣкомъ, не переставая быть Богомъ. Ибо, и не отлучившись отъ Божества, Онъ сталъ человѣкомъ, и не чрезъ постепенное преспѣваніе изъ человѣка сдѣлался Богомъ; но, будучи Словомъ, по Своему безстрастію Онъ содѣлался плотію такъ, что естество Его пребыло неизмѣннымъ. *И къ этому присоединяетъ еще:* возсѣдающій на престолѣ высокомъ и превознесенномъ въ ясляхъ полагается; неосязаемый и простой и безтѣлесный осязается человѣческими руками; расторгающій узы грѣха пеленами повируется“ ¹⁾. Оба отрывка, приведенные св. Кирилломъ Александрійскимъ, буквально находятся въ разсматриваемой нами бесѣдѣ на Рождество Христово по греческому тексту ²⁾

Казалось бы, при такомъ свидѣтельствѣ вопросъ долженъ считаться поконченнымъ, и бесѣда должна быть признана безспорнымъ произведеніемъ св. Іоанна Златоуста. Однако, и при наличности опредѣленнаго свидѣтельства св. Кирилла Александрійскаго, вопросъ о принадлежности этой бесѣды св. Іоанну Златоусту не считается рѣшеннымъ окончательно. Дѣло въ томъ, что начало разсматриваемой бесѣды на Рождество Христово почти буквально воспроизводится въ бесѣдѣ на Рождество Христово, ложно приписываемой св. Афанасію Александрійскому ³⁾; и вообще первая часть этой бесѣды представляетъ извлеченія изъ бесѣды, приписываемой Іоанну Златоусту. Вся послѣдняя бесѣда, какъ показываетъ дальнѣйшее содержаніе ея, особенно противопоставленіе θεοτόκος и θεοδόχος, безспорно принадлежитъ ко времени жаркой борьбы съ несторіанствомъ. Хотя текстъ вы-

¹⁾ Migne, PGr., t. 79, col. 1219.

²⁾ Migne, PGr., t. 56, col. 385—386 и 388.

³⁾ Migne, PGr., t. 28, col. 959—972.

держекъ св. Кирилла Александрійскаго не совпадаетъ буквально съ соотвѣтствующими мѣстами бесѣды, приписываемой св. Аѳанасію Александрійскому, однако этимъ открывается мѣсто для возможности, что, кромѣ бесѣды, усвоенной Іоанну Златоусту, существовали и другія бесѣды съ такимъ же началомъ, и что св. Кириллъ Александрійскій могъ взять приведенныя мѣста именно изъ другой бесѣды. Подтвержденіемъ этого можетъ служить слѣдующее соображеніе: св. Кириллъ Александрійскій говоритъ, что Іоаннъ Константинопольскій говоритъ о Святой Дѣвѣ; а между тѣмъ въ разсматриваемой бесѣдѣ рѣчь идетъ о Виѳлеемѣ: „нынѣ Виѳлеемъ уподобился небу, вмѣсто звѣздъ принявъ поющихъ ангеловъ, а вмѣсто солнца неизъяснимо вмѣстивъ Солнце правды“ и т. д. На этомъ основаніи *M. L. de Tillemont*¹⁾ полагалъ, что бесѣда, изъ которой св. Кириллъ Александрійскій привелъ отрывки, дѣйствительно принадлежала св. Іоанну Златоусту, но сомнѣвался, чтобы разсматриваемая бесѣда принадлежала ему, такъ какъ и по стилю она представляетъ особенности, не свойственныя св. Іоанну Златоусту (пять разъ: „что реку и что возглаголю“), и приведенныя св. Кирилломъ слова въ ней приложены къ Виѳлеему, а не къ Дѣвѣ. *Bern. Montfaucon*²⁾ по тѣмъ же соображеніямъ, признаетъ эту бесѣду составленною изъ лоскутовъ и приписанною то св. Аѳанасію, то Златоусту; причѣмъ авторъ этой композиціи, чтобы легче было совершить поддѣлку, вставилъ въ нее тѣ два мѣста, какія приведены у св. Кирилла Александрійскаго. *I. Stilting*, авторъ изслѣдованія о св. Іоаннѣ Златоустѣ въ *Acta Sanctorum*³⁾ выступилъ на защиту подлинности бесѣды. Онъ прежде всего указываетъ, что никто не доказывалъ, чтобы по стилю она сильно отличалась отъ бесѣды св. Іоанна Златоуста. Однако онъ признаетъ серьезнымъ возраженіемъ, что св. Кириллъ относитъ къ Святой Дѣвѣ то, что въ бесѣдѣ сказано о Виѳлеемѣ, и, отвергая

¹⁾ *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique*, t. XI. p. 629.

²⁾ *Opera S. Chrysostomi*, t. VI, p. 391—392; *Migne, PGr.*, t. 56, col. 385—386.

³⁾ *Septembris*, t. IV, Antverpiae 1753, n. 816—818, p. 563—564.

поддѣлку, такъ какъ авторъ ея, вставившій отрывки изъ произведенія св. Кирилла, отнесъ бы ихъ непременно къ Пресвятой Дѣвѣ, признаетъ болѣе вѣроятнымъ, что бесѣда принадлежитъ св. Іоанну Златоусту, но что предъ тѣмъ мѣстомъ, которое привелъ св. Кириллъ, нѣсколько словъ выпало, вслѣдствіе чего и оказалось, что къ Виелеему отнесено сказанное св. Іоанномъ Златоустомъ о Св. Дѣвѣ.

Само собою очевидно, что послѣднее предположеніе не можетъ быть признано серьезнымъ доказательствомъ, такъ какъ при этомъ не указывается слѣдовъ порчи въ самомъ текстѣ и не дается возможнаго первоначальнаго его вида. А возраженіе, основанное на усвоеніи Виелеему того, что у св. Кирилла отнесено къ Пресвятой Дѣвѣ, получаетъ тѣмъ болѣе значеніе, что въ бесѣдѣ, приписываемой св. Аѳанасію, совершенно нѣтъ упоминанія о Виелеемѣ, но зато названа Пресвятая Дѣва,—здѣсь сказано: „таинство странное вижу—вмѣсто солнца Солнце правды неизъяснимо вмѣстившееся *въ Дѣву*. И не не изслѣдуй, какъ“ и т. д., т. е. пропущены слова: „днесъ Виелеемъ уподобился небу, вмѣсто звѣздъ принявъ поющихъ ангеловъ“; а чрезъ двѣнадцать строкъ здѣсь находится и второе мѣсто, приведенное св. Кирилломъ, тогда какъ въ бесѣдѣ, приписываемой св. Іоанну Златоусту, оно помѣщено только чрезъ двѣ колонны (у Миня). Правда, здѣсь нѣтъ буквального совпаденія между текстомъ въ бесѣдѣ, приписанной св. Аѳанасію, и отрывками у св. Кирилла; но вполне допустимо, что текстъ бесѣды представленъ неисправной рукописью, а по существу очевидно, что оба текста являются воспроизведеніемъ одного и того же отрывка. Не лишено значенія и то обстоятельство, что одинъ отрывокъ изъ бесѣды на Рождество Христова св. Іоанна Златоуста, не повторяемый въ бесѣдѣ св. Аѳанасія, находится почти буквально въ другой подложной бесѣдѣ Іоанна Златоуста: „Противъ еретиковъ и о Святой Богородицѣ“ ¹⁾. Наконецъ, не исключена возможность и ошибки

¹⁾ Migne, PGr., t. 56, col. 387; русск. перев., т. 6, стр. 693: „тогда Онъ по естеству родился отъ Отца прежде вѣковъ, какъ вѣдаетъ Родившій...“ Ср. Migne, PGr., t. 58, col. 711; русск. перев., т. 8, стр. 909.

со стороны св. Кирилла Александрийскаго, такъ какъ въ томъ же произведеніи онъ приводитъ мѣсто изъ слова св. Аѳанасія Александрийскаго о воплощеніи ('Αθανασίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρίας ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως), которое въ дѣйствительности является произведеніемъ Аполинарія—„Къ Іовіану“¹⁾.

Всѣ эти данныя показываютъ, что свидѣтельство св. Кирилла Александрийскаго при такихъ условіяхъ не рѣшаетъ вопроса о принадлежности рассматриваемой нами бесѣды св. Іоанну Златоусту; почему открывается возможность и для постановки вопроса, не можетъ ли быть признанъ ея авторомъ св. Григорій Чудотворецъ, какъ это удостовѣряетъ рукопись армянскаго перевода.

Бесѣда произнесена въ праздникъ Рождества Христова: на это указываетъ и все содержаніе бесѣды, прославляющей дивныя плоды Рождества Христова, и отдѣльныя выраженія, въ которыхъ говорится о Рождествѣ Христовомъ отъ Дѣвы въ противопоставленіи Его предвѣчному рожденію отъ Отца. Нельзя найти въ ней никакихъ признаковъ, на основаніи которыхъ можно было бы заключать, что ея предполагается празднованіе Рождества Христова вмѣстѣ съ Богоявленіемъ. Если это такъ, то серьезное возраженіе противъ принадлежности этой бесѣды св. Григорію Чудотворцу заключается въ томъ фактѣ, что праздникъ Рождества Христова, какъ отдѣльный отъ праздника Богоявленія возникъ и распространился на Востокъ только во второй половинѣ или даже въ послѣдней четверти IV вѣка. По установившемуся въ наукѣ, особенно послѣ солиднаго изслѣдованія Герм. Узенера²⁾, взгляду, праздникъ Рождества Христова 25 декабря отдѣльно отъ праздника Богоявленія 6 января, первоначально возникшій на Западѣ, на Востокъ принятъ былъ сначала въ Новомъ Римѣ, т. е. въ Константинополѣ, гдѣ введенъ былъ св. Григоріемъ Бо-

¹⁾ Migne, PGr., t. 76, col. 1212; ср. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, S. 250.

²⁾ Herm. Usener, Das Weihnachtsfest. Bonn 1889. *Apxiēn. Cερταίη*, Полный мѣсяцесловъ Востока. Томъ II. Изд. 2-е. Владиміръ 1901, стр. 517—522. Herzog-Hauck, Realencyklopädie³, B. 21, S. 52—53.

гословомъ въ 379, а оттуда уже распроспранился въ Асіи, Каппадокіи, Ликаоніи, Понтѣ. О появленіи его около этого времени въ Антиохіи свидѣтельствуешь извѣстная подлинная бесѣда св. Іоанна Златоуста, произнесенная въ 386 г. Въ Александріи первое празднованіе относится къ 432 году; въ Іерусалимѣ онъ введенъ въ епископство Ювеналія (425—458 гг.), хотя Косма Индикоплевесъ (ок. 550 г.) удостовѣряетъ, что въ его время въ Іерусалимѣ Рождество Христова и Крещеніе праздновались вмѣстѣ въ день Богоявленія. Впрочемъ, въ послѣднее время *Karl Holl*¹⁾ попытался внести въ теорію Герм. Узенера поправку въ томъ смыслѣ, что на Востокѣ праздникъ Рождества Христова впервые появился не въ Константинополѣ, а въ Кесаріи Каппадокійской, и что онъ введенъ былъ св. Василиемъ Великимъ; изъ Каппадокіи онъ быстро распространился по всѣмъ сосѣднимъ церквамъ, а также и въ Антиохіи. Такая постановка вопроса о происхожденіи на Востокѣ праздника Рождества Христова могла бы оказаться благопріятною для разсматриваемой бесѣды въ смыслѣ утвержденія принадлежности ея св. Григорію Чудотворцу, если бы можно было привести доказательства въ пользу того, что св. Василій руководствовался мѣстными церковными или же семейными преданіями, которыя тогда уже легко было бы возвести къ св. Григорію Чудотворцу. Но этого нѣтъ, равно какъ нѣтъ увѣренности и въ томъ, кто изъ двухъ изслѣдователей—Герм. Usener или К. Ноллъ правильно рѣшаетъ темный вопросъ о времени возникновенія и источникѣ и путяхъ распространенія праздника Рождества Христова на Востокѣ. Остается, такимъ образомъ, только фактъ историческаго существованія его здѣсь не раньше второй половины IV вѣка, который опредѣленно говоритъ противъ происхожденія бесѣды отъ св. Григорія Чудотворца.

Съ другой стороны, содержаніе и стиль бесѣды заключаютъ въ себѣ такія черты, которыя препятствуютъ усвоить бесѣду св. Григорію Чудотворцу. То родство по содержанію

¹⁾ *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern. Tübingen und Leipzig 1904, S. 107—111.*

между бесѣдой и трактатомъ къ Θεопомпу, на какое указываютъ защитники подлинности бесѣды (см. выше, стр. 531 — 534), въ сущности сводится къ сходству въ такихъ выраженіяхъ которыя сдѣлались общими мѣстами у церковныхъ писателей; а различіе въ общемъ характерѣ разсужденій и изложенія отмѣчено уже и Martin'омъ, который, правда, ищетъ объясненія его въ спеціальномъ назначеніи бесѣды, какъ произведенія назидательнаго. Однако тема бесѣды такова, что при всемъ желаніи оратора приспособиться къ особеннымъ задачамъ проповѣди и обстановкѣ ея произнесенія, въ ней должно было непременно найти отраженіе философское направленіе св. Григорія.

Далѣе, хотя въ бесѣдѣ нѣтъ такихъ техническихъ богословскихъ терминовъ, которые непрерываемо указывали бы на ея позднѣйшее происхожденіе, однако отдѣльныя выраженія представляются слишкомъ опредѣленными и закругленными для второй половины III вѣка. Напр.: „Онъ восхотѣлъ, возмогъ, ниспелъ, спасъ“; „днесъ раждается Сущій, и Сущій становится тѣмъ, чѣмъ Онъ не былъ“; „Онъ принимаетъ мое тѣло, чтобы я вмѣстилъ Его Слово, и, принявъ мою плоть, даетъ мнѣ Своего Духа, чтобы, и давая и принимая, сообщить мнѣ сокровище жизни; Онъ принимаетъ мою плоть, чтобы освятить меня; даетъ мнѣ Своего Духа, чтобы спасти меня“; „Богъ пришелъ на землю, и человѣкъ на небо,—все соединилось; пришелъ на землю всецѣло существующій на небесахъ, и всецѣло существующій на небѣ всецѣло является на землѣ; будучи безстрастнымъ Словомъ, Онъ сталъ плотію,—сдѣлался плотію, чтобы обитать въ насъ“.

Наконецъ, стиль въ отдѣльныхъ частяхъ бесѣды сильно уклоняется отъ тяжелаго, обильнаго длинными періодами языка св. Григорія, и скорѣе напоминаетъ стиль писателей конца IV и V вѣковъ. Такъ, бесѣда начинается такими сравнительно краткими предложеніями: „таинство странное и преславное вижу: пастыри оглашаютъ слухъ мой, произнося не пустынную пѣснь, но воспѣвая небесный гимнъ; ангелы поютъ, архангелы, воспѣваютъ, херувимы взываютъ, серафимы славословятъ, всѣ торжествуютъ, видя

Бога на землѣ и человекѣ на небесахъ“. И далѣе большой отдѣлъ, начинающійся словами: „цари пришли поклониться небесному Царю славы, воины—послужить Военачальнику силъ, жены пришли къ Рожденному отъ жены, чтобы измѣнить скорби жены въ радость; дѣвы—къ Сыну Дѣвы“—и т. д. И еще: „Буква принадлежитъ синагогѣ, а пріобрѣтеніе—Церкви; та получила скрижали, а эта нашла жемчужину; та окрашивала вѣлну, а эта одѣлась въ багряницу; Іудея произвела Его, а вселенная приняла Его; синагога вскормила и воспитала Его, а Церковь приняла Его и получила пользу; у той виноградная вѣтвь, а у нея гроздь истины; та собрала виноградъ, а язычники пьютъ таинственное питье: та посѣяла зерно пшеницы въ Іудеѣ, а язычники серпомъ вѣры пожали колосъ; язычники благочестиво сорвали розу, а у іудеевъ осталось терніе невѣрія; птенецъ отлетѣлъ, а безумцы остались при гнѣздѣ; іудеи объясняютъ листья писмени, а язычники срываютъ плодъ Духа“. „Нынѣ древнія узы разрѣшены, діаволъ посрамленъ, бѣсы обратились въ бѣгство, смерть сокрушена, рай открытъ, проклетіе уничтожено, грѣхъ удаленъ, заблужденіе истреблено, истина возвратилась и ученіе благочестія повсюду разсѣялось и распространилось, вышняя жизнь насаждена на землѣ, ангелы входятъ въ общеніе съ людьми и люди безтрепетно бесѣдуютъ съ ангелами“. Такое построеніе рѣчи напоминаетъ уже анализированныя бесѣды въ честь Пресвятой Богородицы. Наконецъ, приведенное сейчасъ утвержденіе, что заблужденіе истреблено, истина возвратилась и ученіе благочестія повсюду разсѣялось и распространилось, было бы слишкомъ большимъ преувеличеніемъ для времени св. Григорія Чудотворца.

По всѣмъ этимъ соображеніямъ не представляется возможнымъ признать и эту послѣднюю бесѣду произведеніемъ св. Григорія Чудотворца. А вмѣстѣ съ тѣмъ получается общій выводъ, что ни одна изъ извѣстныхъ въ настоящее время и приписываемыхъ св. Григорію бесѣдъ не можетъ быть усвоена просвѣтителю Понта.

Утраченные творения св. Григорія Чудотворца и фрагменты.

Блаж. Иеронимъ, сообщивъ о томъ, что св. Григорій написалъ благодарственную рѣчь Оригену и переложение Екклесіаста, присоединяетъ, что извѣстны „и другія посланія“ (et aliae huius vulgo feruntur epistulae) ¹⁾. Трудно сказать, какой смыслъ соединялъ блаж. Иеронимъ съ „aliae epistulae“, такъ какъ въ предыдущихъ словахъ онъ не назвалъ ни одного посланія, то можно было бы полагать, что у него „epistula“ имѣетъ болѣе широкое значеніе, но какое именно,—рѣшить этотъ вопросъ не представляется возможнымъ въ виду отсутствія какихъ нибудь извѣстій. Къ epistulae въ болѣе тѣсномъ смыслѣ можно отнести „Каноническое посланіе“, „Къ Евагрію“, а также „Къ Татіану о душѣ“. Но ограничивается ли этими произведеніями содержаніе „aliae epistulae“?

Св. Василій Великій въ посланіи къ Неокесарійскимъ ученымъ ²⁾ пишетъ, что неокесарійскіе савелліане хотѣли въ своемъ заблужденіи опереться на св. Григорія Чудотворца. Они сдѣлали опытъ написать въ письмѣ къ Анѣиму, епископу тіанскому, „будто бы Григорій въ изложеніи вѣры сказалъ, что Отецъ и Сынъ, хотя въ умопредставленіи суть два, однако же въ ипостаси одно. Но эти люди,—продолжаетъ

¹⁾ De vir ill., с. 65: повторено съ значительнымъ усиленіемъ и у Свиды: ἑγραψε καὶ ἄλλας τε πολλὰς καὶ ποικίλας ἐπιστολάς: Migne, PGr., t. 117, col. 1297.

²⁾ Пис. 202 (ал. 210): Migne, PGr., t. 32, col. 776: русск. перев., ч. 7, стр. 48.

св. Василий,—величающіеся тонкостію своего ума, не могли замѣтить, что не догматически, а состязательно сказано имъ это (οὐ δογματικῶς εἴρηται, ἀλλ' ἀγωνιστικῶς) въ разговорѣ съ Эліаномъ, въ которомъ много ошибокъ отъ переписчиковъ, какъ докажемъ изъ самыхъ выраженій, если угодно будетъ Богу. При томъ, убѣждая язычниковъ, не почиталъ онъ нужнымъ соблюдать точность въ реченіяхъ, но уступалъ иногда обычаямъ наставляемаго, чтобы не противорѣчилъ онъ въ главномъ. Почему много найдешь тамъ словъ, которыя теперь служатъ весьма великимъ подкрѣпленіемъ для еретиковъ, напримѣръ: тварь, произведеніе и тому подобныя слова. А невѣжественно выслушивающіе написанное относятъ къ понятію о Божествѣ и многое такое, что сказано о соединеніи съ человѣчествомъ,—таково и это изреченіе, повторяемое ими“.

На основаніи этихъ словъ св. Василия Великаго должно заключать, что св. Григорій Чудотворецъ написалъ произведеніе подъ заглавіемъ: Πρὸς Αἰλιανὸν διάλεκτος. Но о немъ извѣстно только изъ приведеннаго сообщенія св. Василия; предположеннаго подробнаго доказательства ложности ссылокъ савелліанъ на это произведеніе на основаніи анализа употребленныхъ въ немъ выраженій св. Василию, видимо, не удалось осуществить,—по крайней мѣрѣ, такого произведенія не сохранилось. Другихъ извѣстій объ этомъ произведеніи св. Григорія также нѣтъ. Поэтому въ сужденіяхъ о немъ приходится довольствоваться тѣми скудными данными, какія находятся въ письмѣ св. Василия. Произведеніе это было, вѣроятно, написано по такому же способу, какъ и трактатъ къ Θεοπομπῳ. Собесѣдникомъ св. Григорія въ немъ былъ язычникъ Эліанъ; а цѣлью его было обращеніе Эліана отъ почитанія языческихъ боговъ къ христіанской вѣрѣ, для чего авторъ съ особенною энергіей долженъ былъ остановиться на доказательствѣ единства Божія.

Произведеніе было полемическаго характера (ἀγωνιστικῶς), и, приспособляясь къ образу мысленія своего собесѣдника, св. Григорій не считалъ необходимымъ придерживаться догматически точныхъ выраженій; вслѣдствіе этого въ изло-

женіи вѣры (ἐκθεσις πίστewς) этого разговора оказались выраженія, которыя дали видимое основаніе для неокесарійскихъ савелліанъ ссылаться на св. Григорія въ подтвержденіе своего заблужденія.

Ассеманій сообщаетъ ¹⁾, что въ составленномъ сирійскимъ переводчикомъ Аѳанасіемъ Баладскимъ († 587) предисловіи къ переводу произведенія неоплатоническаго философа Порфірія (род. 233 г., ум. 304 г.), въ которомъ содержалось жизнеописаніе этого философа, находится такое мѣсто: „этотъ (т. е. Порфірій) обвинялся тѣми, которые жили тамъ (т. е. въ Тирѣ) именно въ томъ, что онъ осмѣлился критиковать (impugnare) священное Евангеліе, но что однако его произведеніе было опровергнуто Григоріемъ Чудотворцемъ“. Хронологически такое отношеніе между св. Григоріемъ и Порфіріемъ не исключено, хотя и не представляется вполне вѣроятнымъ; но изъ другихъ источниковъ неизвѣстно ничего о такомъ произведеніи св. Григорія. Іеронимъ, перечисляя лицъ, писавшихъ противъ Порфірія, называетъ Меоодія, Евсевія и Аполинарія ²⁾, и не упоминаетъ о св. Григоріи. Попытка В. Рисселя отождествить это произведеніе съ посланіемъ св. Григорія къ Евагрію, съ соотвѣтствующей переминой надписанія ³⁾, должна быть признана совершенно неудачной.

Въ разныхъ сборникахъ фрагментовъ изъ твореній древне-церковныхъ писателей находятся отрывки, подписываемые именемъ св. Григорія Чудотворца, частью экзегетическаго, частью догматическаго, частью морально-аскетическаго содержанія. Изслѣдованіе фрагментовъ вообще представляетъ большія трудности, именно въ опредѣленіи принадлежности ихъ тому или иному автору, а также къ такому или иному его произведенію. Въ катенахъ легко можетъ происходить усвоеніе отрывковъ изъ произведеній

¹⁾ Bibliotheca Orientalis, t. III, p. 304 sq.; V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, S. 114; Ad. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit., I, 1, S. 432.

²⁾ Ep. 48, 13 ad Pammachium: Migne, PL., t. 22, col. 501; ep. 70, 3 ad, Magnum: Migne, PL., t. 22, col. 666.

³⁾ V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, S. 110—115.

одного автора другому, въ особенности одноименному. Кромѣ того, небольшіе отрывки большею частію настолько неопредѣленны въ характерныхъ признакахъ, что не даютъ основаній для опредѣленія не только автора, но даже и приблизительнаго времени происхожденія его. Наконецъ, не исключена возможность и приспособленія отрывка, взятаго изъ произведенія того или иного отца къ ближайшимъ цѣлямъ эксцерптора, вслѣдствіе чего въ подлинный отрывокъ съ теченіемъ времени привносятся чуждые элементы, еще болѣе затрудняющіе опредѣленіе принадлежности его.

Фрагменты твореній св. Григорія Чудотворца еще не изслѣдованы и даже не изданы въ полномъ видѣ и тѣ, которые извѣстны. Ихъ приходится собирать изъ разныхъ изданій, гдѣ они большею частью помѣщаются случайно, безъ сообщенія всѣхъ данныхъ, необходимыхъ для обстоятельнаго сужденія о нихъ.

а) Фрагменты догматическаго характера. Между фрагментами догматическаго содержанія наиболѣе важное значеніе имѣетъ фрагментъ изъ бесѣды о Троицѣ. Фрагментъ извлеченъ кардиналомъ А. Май изъ яковитскаго сборника „Вѣра отцовъ“ (Fides Patrum) въ арабскомъ переводѣ ¹⁾. Въ сборникѣ онъ надписывается: „Григорій Чудотворецъ, епископъ Кесаріи Каппадокійской, ближайшій къ апостоламъ, въ своей бесѣдѣ о Троицѣ говоритъ такъ“.

Въ началѣ отрывка авторъ доказываетъ, что „Отецъ, Сынъ и Святой Духъ“—не простыя имена, которыя впослѣдствіи приданы Имъ, но дѣйствительныя ипостаси. Здѣсь имена обозначаютъ дѣйствительно существующее естество, какъ и въ иномъ случаѣ, когда мы говоримъ о „человѣкѣ“,—въ послѣднемъ терминѣ дано не простое обозначеніе, но общая людямъ сущность. Всѣ лица—едино естество, едино существо, едина воля и называются Святой Троицей. Но Лице Сына представляетъ ту особенность, что Оно—

¹⁾ Опубликованъ въ Spicilegium Romanum, t. III, Romae 1840. p. 696—697; перепечатанъ у Migne, PGr., t. 10, 1123—1125, и у V. Ryssel. Gregorius Thaumaturgus, S. 43—46; русск. перев. въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца“, стр. 195—197.

соединенное изъ Божества и человѣчества, но такъ, что два составляютъ единое, при чемъ Троица остается такою, какою и была. И съ Лицами не происходитъ никакого измѣненія, — они вѣчны и безвременны. Но до воплощенія Сына никто не могъ познать Ихъ, — только Онъ открылъ вѣчную и равночестную Троицу. Рожденіе Сына отъ Отца непостижимо и неизреченно: оно — духовно и потому не можетъ быть постигнуто человѣкомъ — существомъ тѣлеснымъ. Мы знаемъ наше рожденіе и рожденіе другихъ тѣлесныхъ существъ; но духовный предметъ выше условій человѣческаго бытія. Вообще человѣкъ, заключенный съ шести сторонъ — съ востока, запада, сѣвера, юга, бездны и неба, не можетъ постигнуть Того, Кто выше неба и ниже бездны, дальше сѣвера и юга, находится вездѣ и все наполняетъ. Если бы мы въ состояніи были изслѣдовать духовную сущность, то исчезла бы ея возвышенность. Мы не знаемъ, что происходитъ въ нашемъ тѣлѣ, не знаемъ, какимъ образомъ отъ сердца рождаются помысленія, отъ языка — слова, — какъ же мы, мало зная о томъ, что въ насъ, можемъ постигнуть таинство несозданнаго Творца, которое превосходитъ всякій умъ? Такимъ образомъ, кому должно считать подобнымъ Того, Кого никто никогда не видѣлъ, чтобы отсюда знать Его рожденіе? Мы безъ всякаго сомнѣнія знаемъ, что въ насъ есть душа, соединенная съ тѣломъ, но кто видѣлъ свою душу? Кто могъ разглядѣть ея соединеніе съ тѣломъ. Поэтому мы просто утверждаемъ и вѣруемъ, что Слово рождено отъ Отца, но не считаемъ изслѣдованнымъ и не знаемъ способа рожденія: Оно прежде всякаго творенія, вѣчное отъ вѣчнаго, какъ источникъ отъ источника и свѣтъ отъ свѣта.

Терминъ „Слово“ имѣетъ тройное значеніе: слово въ мысли — τὸ κατ' ἐννοίαν, слово обнаруженное — προφορικόν и слово членораздѣльное — ἀρθρικόν; однако всѣ они не ипостасны. Но Слово Божіе есть сущность, съ возвышенной и сильной природой, совѣчное Богу, неотдѣлимое отъ Него и имѣющее пребыть въ вѣчномъ соединеніи съ Нимъ. Это слово сотворило небо и землю, и въ Немъ создано все. Оно — мышца и сила Божія; вслѣдствіе недѣлимости Своей

природы Оно никогда неотдѣлимо отъ Отца и вмѣстѣ съ Отцемъ не имѣетъ начала. Слово восприняло нашу сущность отъ Маріи Дѣвы. Поскольку оно духовно, Оно неотдѣлимо отъ Отца, а поскольку Оно тѣлесно, Оно нераздѣльно равно намъ. Въ то же время, поскольку Оно духовно, Оно равно съ Духомъ Святымъ. Съ воплощеніемъ Сына—Слова естество Святой Троицы осталось единымъ. А если кто вѣруетъ, что вслѣдствіе воспріятія Словомъ человѣчества произошло приращеніе въ Троицѣ, тотъ чуждъ намъ и служенію каѳолической и апостольской Церкви.

А. Май предполагаетъ, что этотъ отрывокъ принадлежитъ къ тому утраченному произведенію св. Григорія, о которомъ говоритъ св. Василій Великій и которое представляло разговоръ съ язычникомъ Эліаномъ. Основаніемъ для этого служила неточность въ формулировкѣ догматическаго ученія и отчасти неясность выраженій въ отрывкѣ. В. Риссель, вслѣдъ за А. Май, считаетъ возможнымъ, что фрагментъ взятъ изъ *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν*¹⁾. Напротивъ, О. Барденгевель считаетъ несомнѣннымъ, что этотъ фрагментъ и съ нимъ вся „Бесѣда о Троицѣ“ должны быть отвергнуты какъ неподлинныя, потому что она ясно указываетъ на опредѣленія Халкидонскаго собора²⁾.

Нельзя согласиться съ мнѣніемъ А. Май и В. Рисселя относительно происхожденія рассматриваемаго отрывка изъ *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν* въ виду того, что по своему содержанію онъ совершенно не отвѣчаетъ тому представленію о трактатѣ св. Григорія, какое получается о немъ изъ краткихъ свѣдѣній, сообщенныхъ св. Василиемъ Великимъ: авторъ входитъ въ такія подробности таинственнаго ученія о Троицѣ, которыя едва ли допустимы въ бесѣдѣ съ язычникомъ. Что св. Григорій въ подобныхъ случаяхъ умѣлъ оставаться въ области общихъ философскихъ разсужденій, объ этомъ въ достаточной степени свидѣлствуетъ его трактатъ къ Тео-

1) Gregorius Thaumaturgus, S. 43.

2) Gesch. d. altkirchl. Litterat., II, 283; ср. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litterat. I, 1, S. 432.

помпу о томъ, подлежитъ или не подлежитъ Богъ страданію, гдѣ только въ самомъ концѣ и при томъ очень кратко св. Григорій прилагаетъ результаты пространнаго разсужденія къ страданіямъ Іисуса Христа. Кромѣ того, въ немъ незамѣтно той сильной полемической окраски, на которую указываетъ св. Василій Великій. Но, съ другой стороны, нельзя признать несомнѣннымъ и то категорическое утвержденіе, будто отрывокъ неперемѣнно предполагаетъ опредѣленія Халкидонскаго собора. Выраженія фрагмента относительно соединенія во Христѣ двухъ естествъ не имѣютъ характерныхъ признаковъ Халкидонскаго вѣроопредѣленія; а попытки автора точнѣе выразить ученіе о Св. Троицѣ не имѣютъ той опредѣленности, какой достигла эта часть христіанской догматики у великихъ богослововъ IV вѣка. Изъ этого нельзя, конечно, заключать о происхожденіи его неперемѣнно въ доникейскій періодъ; тѣмъ болѣе, что подлежитъ сомнѣнію возможность въ III вѣкѣ постановки вопроса о томъ, что вслѣдствіе воспріятія Словомъ человѣческаго естества произошло приращеніе въ Троицѣ—впрочемъ, исторія этого вопроса не выяснена. Но общій характеръ приведенныхъ авторомъ соображеній и въ особенности его стремленіе уяснить природу Бога Слова, равно какъ и нѣкоторое сходство въ доказательствахъ и разсужденіяхъ съ посланіемъ къ Евагрію, даютъ основаніе придать значеніе надписанію фрагмента въ арабской рукописи, и, по крайней мѣрѣ, не отвергать его совершенно, оставивъ пока въ разрядѣ dubia.

2) Другой фрагментъ догматическаго содержанія найденъ К. Каспари въ греческой рукописи Мюнхенской королевской библіотеки (cod. graec. Monac. DIX) XV вѣка ¹⁾; въ надписаніи фрагмента стоитъ имя св. Григорія Чудотворца. Отрывокъ заключаетъ ученіе о Св. Троицѣ. Изъ того, что въ насъ—говоритъ авторъ,—можно познать и то, что выше насъ. Вѣтхій и Новый завѣтъ проповѣдуетъ единого Бога

¹⁾ Напечатанъ у С. Р. Caspari въ „Theologisk Tidsskrift“ Ny Raekke. VIII. Christiania 1882, S. 53—59. Этотъ же отрывокъ находится и въ рукописи императорской дворцовой библіотеки въ Вѣнѣ—cod. theol. graec. CCXLVI.

съ Словомъ и Духомъ, — отсюда и Троица единосущная (ἡ τριάς ἡ ὁμοούσιος), и единица въ Троицѣ познается (ἡ μονὰς ἐν τριάδι ὑνωρίσεται). Какимъ образомъ изъ того, что въ насъ, можно познать божественное, это онъ объясняетъ на основаніи анализа словъ Быт. 2, 26: „сотворимъ челоуѣка по образу Нашему и по подобію“. Очевидно, въ этихъ словахъ разумѣется не видимое въ челоуѣкѣ, а умопостигаемое, такъ какъ видимое сложно, а Богъ простъ. Умопостигаемое въ челоуѣкѣ умъ, слово и духъ, — эти три въ челоуѣкѣ равны и не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга, такъ какъ и умъ раждаетъ слово и слово движетъ умъ, и ни умъ не отдѣлимъ отъ слова, ни слово отъ ума; но слово исходить изъ ума, когда въ немъ есть духъ; при этомъ умъ остается умомъ, раждая слово, и слово остается словомъ и духъ остается духомъ. Такъ должно мыслить и относительно божественной сущности: Отецъ остается Отцемъ и не дѣлается Сыномъ, и Сынъ остается Сыномъ и не есть Духъ, и Духъ остается Духомъ и не есть ни Сынъ, ни Отецъ, но Духъ Святый. Отецъ раждаетъ Сына и есть Отецъ, и рожденный Сынъ есть Слово и остается Сыномъ; подобнымъ образомъ и Святый Духъ, иже отъ Отца исходитъ (Іоан. 16, 23), есть Духъ Святый, Которымъ все освящается. Итакъ, Отецъ, Сынъ и Святый Духъ — Троица единосущная. И въ насъ три ипостаси — умъ, слово и духъ, — но одинъ челоуѣкъ по умопостигаемому въ трехъ ипостасяхъ.

Этотъ фрагментъ по своему содержанію и общему характеру напоминаетъ предшествующій, но существенно отличается отъ него весьма опредѣленно выраженнымъ исповѣданіемъ „Троицы единосущной“, а также и большею увѣренностью и опредѣленностью богословскихъ сужденій; почему принадлежность его св. Григорію вызываетъ больше сомнѣній, чѣмъ перваго фрагмента.

3—4) Къ фрагментамъ догматическаго характера относятся и два отрывка, сохранившіеся въ сирійскомъ переводѣ и напечатанные Питрой ¹⁾. Въ первомъ рѣчь идетъ о вопло-

¹⁾ Analecta Sacra, IV, p. 136 и 386.

тившемся Сынѣ Божиѣмъ; авторъ восклицаетъ: „Сей есть Тотъ, Который нѣкогда вывелъ первый народъ изъ Египта; Сей есть Тотъ, Который въ концѣ временъ всѣхъ насъ, т. е. человѣческій родъ, свободилъ отъ смерти и вывелъ изъ преисподней; Сей есть Тотъ, Который, какъ овца, былъ за- калаемъ и считался между овцами; но въ концѣ временъ Онъ Самъ былъ закланъ за насъ: *пасха наша пожрѣнъ бысть Христосъ* (1 Кор. V, 7).

Во второмъ сказано: „Богъ не подпадаетъ власти природы; но чего хочетъ Богъ, то и есть природа“.

Первый фрагментъ по своему характеру и по тону напоминаетъ приписанныя св. Григорію бесѣды, въ частности конецъ бесѣды на Богоявленіе, и вмѣстѣ съ ними долженъ быть признанъ не принадлежащимъ св. Григорію. Что касается второго фрагмента, то въ немъ замѣтно безспорное родство съ мыслями, высказанными св. Григоріемъ въ трактатѣ къ Θεопомпу, и нѣтъ основаній возражать противъ дѣйствительной принадлежности его св. Григорію.

5) Сюда же относится фрагментъ, приведенный у Assemani¹⁾, который находится въ одномъ изъ произведеній Мосульскаго пресвитера Сабр-ишо, сына Павла, жившаго въ концѣ X столѣтія. Цитаты изъ его произведенія приводятъ Абд-ишо въ своемъ каталогѣ сирійскихъ писателей, исповѣдающихъ несторіанское ученіе (гл. 20). По этимъ свѣдѣніямъ Сабр-ишо въ своемъ произведеніи приводитъ свидѣтельства отцевъ Церкви „въ опроверженіе тѣхъ, которые говорятъ, что Богъ пострадалъ, распятъ и умеръ“. Среди этихъ цитатъ находится одна, надписанная именемъ Григорія, и Ассеманій предполагаетъ, что подъ этимъ Григоріемъ разумѣется уважаемый и въ сирійской церкви Григорій Чудотворецъ (s. Gregorii fortasse thaumaturgi). Фрагментъ этотъ слѣдующаго содержанія: „Безуменъ и безразсуденъ тотъ, кто утверждаетъ, что Богъ Слово претерпѣлъ страданіе вмѣстѣ съ своимъ храмомъ [т. е. тѣломъ]“. По своей мысли фрагментъ, конечно могъ бы принадлежать

¹⁾ Bibliotheca Orientalis, t. III, pars 1, p. 542.

св. Григорію Чудотворцу, какъ приложеніе къ Богу Слову тѣхъ общихъ положеній, какія высказаны въ трактатѣ къ Еопомпу; но, съ другой стороны, эта мысль настолько обычна у писателей позднѣйшаго періода, начиная съ V вѣка, что не представляется достаточныхъ основаній категорически утверждать, что подъ Григоріемъ манускрипта разумѣется непременно Григорій Чудотворецъ.

6) Съ именемъ св. Григорія сохранилось въ сирійскомъ переводѣ пять небольшихъ, тѣсно связанныхъ между собою по содержанію, фрагментовъ, съ надписью: „Св. Григорія Чудотворца, епископа неокесарійскаго, изъ бесѣды о воскресеніи“¹⁾. Въ первомъ отрывкѣ авторъ доказываетъ, что Іисусъ, приглашаемый часто на вечера, ѣлъ и пилъ не призрачно. Во второмъ и третьемъ отрывкахъ докетизмъ опровергается на основаніи факта обрѣзанія Господа, доказывающаго, что Онъ имѣлъ тѣло, подобное нашему, а не духовное или душевное. Эта же истина подтверждается и истеченіемъ крови и воды изъ бока Распятаго, когда одинъ изъ воиновъ пронзилъ его копьемъ, а также ранами на тѣлѣ, удостовѣряющими, что у Него была истинная плоть, а не божественная, недоступная для ударовъ. Четвертый фрагментъ ссылкой на Гал. IV, 4, 5 опровергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что Христо́съ родился чрезъ Марію, а не отъ Маріи. Въ пятомъ отрывкѣ авторъ разъясняетъ, почему представителямъ опровергаемаго имъ мнѣнія онъ приписываетъ ученіе о призрачности,—онъ говоритъ: то, о чемъ думаютъ, что оно — плоть, и что всѣмъ людямъ представляется плотью, когда оно на самомъ дѣлѣ не плотского естества, должно считаться не чѣмъ инымъ, какъ призракомъ.

Извѣстія древности не знаютъ бесѣды св. Григорія

¹⁾ Напечатаны у P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lips. et Lond. 1858 (сирійскій текстъ), у Pitra, *Analecta Sacra*, IV, 120—122 (сирійскій текстъ) и 376—377 (латинскій переводъ) и у Рисселя, *Gregorius Thaumaturgus*, S. 47—51 (латинскій текстъ Руфина и нѣмецкій переводъ сирійскаго текста).

Чудотворца о воскресеніи. И дѣйствительно, В. Риссель ¹⁾ доказалъ, что эти отрывки не принадлежать ему, и что первые четыре находятся въ апологіи Оригена, написанной Памфиломъ вмѣстѣ съ Евсеіемъ кесарійскимъ. Изъ этой апологіи, обнимавшей шесть книгъ, какъ извѣстно, сохранилась только первая и то въ переводѣ Руфина. Отрывки взяты изъ этой первой книги, именно изъ пятой главы, въ которой рѣчь идетъ о вочеловѣченіи Христа, въ частности изъ отвѣта на четвертое обвиненіе: „противъ тѣхъ, которые говорятъ, что должно изъяснять аллегорически все то, что написано о Спасителѣ, какъ совершенное Имъ тѣлесно“ ²⁾. Усвоеніе фрагментовъ апологіи Оригена Григорію Чудотворцу объясняется тѣмъ, что, по свидѣтельству Сократа, ³⁾ къ апологіи Оригена, повидимому, сами авторы ея присоединили благодарственную рѣчь Григорія Оригену. Если эта рѣчь поставлена была впереди,—для чего основаніемъ могла служить не хронологическая только послѣдовательность ⁴⁾, но и значеніе этой рѣчи общепризнаннаго авторитета православія,—то легко могло произойти, что и самая апологія могла быть приписана Григорію.

Что касается пятаго фрагмента, то въ наличномъ текстѣ апологіи его нѣтъ, и можно предполагать, что эти слова или не нашли мѣста въ переводѣ Руфина, или же присоединены сирійскимъ переводчикомъ для объясненія какого нибудь мѣста.

б) Фрагменты экзегетическаго характера. Изъ фрагментовъ экзегетическаго характера св. Григорію Чудотворцу приписываются сохранившіеся въ греческомъ текстѣ:

1) Фрагментъ, заключающій въ себѣ практическій комментарий на Матѹ. VI, 22, 23 ⁵⁾. Изъясняя слова Евангелія:

¹⁾ Gregorius Thaumaturgus, S. 47—51.

²⁾ Migne, PCr., t. 17, col. 586—588.

³⁾ Церк. ист., IV, 27.

⁴⁾ V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, S. 47.

⁵⁾ Напечатанъ у Gallandi, Veterum Patrum Bibliotheca, t. XIV, pars II, p. 119; Migne, PCr., t. 10, col. 1189. Полнѣе этотъ фрагментъ напечатанъ въ „Symbolorum in Matthaeum tom. alt. quo continetur ca-

свѣтильникъ тѣла есть око и т. д., авторъ говорить что „простое око“ — нелицемѣрная любовь, которая обнаруживаетъ внутреннія помышленія и во внѣшнихъ дѣйствіяхъ; „лукавое око“ — притворная любовь или лицемѣріе, когда человѣкъ въ сердцѣ помышляетъ дѣла тьмы, а на словахъ говорить о дѣлахъ свѣта, — такіе люди волки въ овечьихъ шкурахъ: они омывають наружныя части чаши и блюда и не видятъ, что, если не будетъ очищена внутренняя стона, то и наружная не можетъ сдѣлаться чистою. Но если любовь, которая такому человѣку кажется свѣтомъ, на самомъ дѣлѣ, вслѣдствіе скрытаго въ немъ лицемѣрія, есть дѣло тьмы, но чѣмъ будутъ явныя преступленія? Апостолы являются свѣтомъ и глазами всего міра; поэтому Господь сказалъ имъ: если вы устоите и не подвигнетесь, будучи свѣтомъ тѣла, то и все тѣло міра будетъ просвѣщено; если же вы, будучи солюю, потеряете силу и, будучи свѣтомъ, помрачитесь, то какова тьма, которая есть міръ?

2) Второй фрагментъ на то же Евангеліе Матѳея даетъ комментарий на XVIII, 19²⁾: если прошеніе устъ молящагося находится въ полномъ соотвѣтствіи съ помышленіями сердца, то, о чемъ бы ни попросилъ человѣкъ, онъ получить отъ Бога, такъ какъ этимъ онъ покажетъ, что у него нѣтъ лицемѣрія и по отношенію къ ближнему.

3) Фрагментъ, сохранившійся въ рукописи съ надписаніемъ: τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολογικοῦ εἰς ὅλον τὸ κεφάλαιον, содержитъ изъясненіе словъ Іова въ III, 6—8. Авторъ говоритъ, что пророки и апостолы, сравнивая земныя бѣдствія съ блаженнымъ состояніемъ въ раю, воздыхаютъ надъ этимъ міромъ. Точно такъ же и Іовъ, не будучи въ состояніи примирить свою жизнь послѣ постигшихъ его бѣдствій съ прежнимъ благоденствіемъ, бѣдность съ жизнью въ богатствѣ, бездѣтность съ прежнимъ благочадіемъ, хотя ему можно было считать

tena patrum graecorum XXX collectore Niceta interprete Corderio“. Tolosae 1647, p. 242, и отсюда взять Friedr. Baethgenn'омъ въ „Göttingische Gelehrte Anzeigen“ 1880, II, S. 1898.

2) Изъ тѣхъ же категорій, — у Friedr. Baethgen'a въ „Göttingische Gelehrte Anzeigen“, 1880, II, S. 1398.

благословенными тѣ дни, когда онъ благоденствовалъ, а проклятыми только тѣ дни, въ которые онъ претерпѣлъ противоположное, однако обращается мыслью къ самому началу своей жизни и проклинаетъ первый день своей жизни и ночь, въ которую родился. И далѣе раскрываетъ смыслъ словъ: пусть проклянеть ее проклинаящій тотъ день, намѣревающийся одолѣть великаго кита, въ томъ смыслѣ, что подъ китомъ разумѣется духъ міра, которому дѣлается подвластною душа человѣка съ перваго дня ея земного существованія.

Интересно отмѣтить, что изъ этого же періода сохранились отрывки комментарія на книгу Іова св. Діонисія Александрійскаго ¹⁾ и св. Мееодія Олимпійскаго ²⁾.

4) Нѣсколько отрывковъ изъ комментарія на прор. Іеремію, гл. IX, 8—26 и X, 2 ³⁾, Въ первомъ отрывкѣ, изъясняя слова: ближнему своему говоритъ мирное, а въ себѣ имѣетъ вражду и проч., авторъ говоритъ, что многократное „горе“, которое Спаситель возгласилъ книжникамъ и фарисеямъ (Матѣ. XXIII, 15 сл.), вызвано было только ихъ лицемѣріемъ. Поэтому и мы согрѣшаемъ предъ Богомъ, если обнаружимъ лукавое и гнусное притворство. Лицемѣріе—нѣчто ужасное и враждебное; скрытое въ сердцѣ коварство для обмана тѣхъ, которые ведутъ себя просто, прельщаетъ обладающихъ любовью.

Во второмъ отрывкѣ авторъ говоритъ противъ высокомерія: всякое благо исходитъ отъ Бога, и превозносящійся долженъ хвалиться только тѣмъ, что онъ знаетъ, что Господь Самъ творитъ милость и судъ и правду,—тотъ обладаетъ истинными и вѣрными благами, кто всѣ блага возводитъ къ истинному Виновнику.

¹⁾ Ch. L. Feltoe, The Letters and the Remains of Dionysius of Alexandria, p. 200—208; русск. перев., 95—102.

²⁾ Migne, PGr., t. 18, col. 403—408: Ioh. Pitra, *Analecta Sacra* III, 603—610; N. Bonwetsch, I, S. 349—354.

³⁾ Изданы Мих. Гейслеромъ (Ghisler) въ *Catena veterum patrum, graecorum*, въ его комментаріи на пророка Іеремію, T. I, Lugduni 1623, См. Joh. Pitra, *Analecta Sacra*, t. III, p. 211—215.

Третій отрывокъ—сравнительно большихъ размѣровъ—разрѣшаетъ вопросъ о дѣйствительномъ смыслѣ обрѣзанія. Авторъ ставитъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ слово Божіе, сказавши объ обрѣзанныхъ, которыхъ обличаетъ въ томъ, что они необрѣзаны сердцемъ, потомъ называетъ не только израильтянъ, домъ Іакова, Іуду, но и Египтянъ, и Эдома, и сыновей Аммона и сыновей Моава, какъ необрѣзанныхъ сердцемъ,—неужели всѣ эти народы обрѣзанные? Отвѣчая на этотъ вопросъ, авторъ указываетъ на родство ихъ съ Авраамомъ и отсюда дѣлаетъ выводъ о знакомствѣ ихъ съ обрядомъ обрѣзанія. Измаиль, сынъ Авраама отъ Агари, удалился въ пустыню, женился на египтянкѣ и могъ передать отеческій законъ Авраама египтянамъ и жителямъ пустыни. Эдомъ былъ сынъ Исава, сына Исаака; Аммонъ и Моавъ были дѣти Лота, рожденныя отъ его дочерей; а Лотъ былъ сынъ сестры Авраама. Въ качествѣ поучительнаго вывода изъ сказаннаго авторъ говоритъ, что есть много людей, которые имѣютъ наружный видъ праведности и обнаруживаютъ какъ бы нѣкоторые слѣды дѣйствія на нихъ закона Божія, въ дѣйствительности же притворяются и лицемѣрно заботятся о добродѣтели и не стараются искоренить зла.

5) Въ концѣ присоедиленъ еще небольшой фрагментъ изъ комментарія на слова: по путямъ язычниковъ не учитесь (Іерем. X, 2). Чему же должно учиться?—спрашиваетъ авторъ. Учитесь,—говоритъ онъ,—закону Божію—который говоритъ: да не будетъ у тебя другихъ боговъ, кромѣ Меня;—боги, которые не сотворили неба и земли, да погибнуть отъ лица земли и изъ-подъ небесъ (Исх. XX, 3; Іерем. X, 11).

Нѣтъ необходимости утверждать, что эти фрагменты непременно взяты изъ комментаріевъ: вѣроятно, что они происходятъ изъ бесѣдъ, въ которыя введенъ былъ въ значительной степени элементъ назидательности, въ основу котораго положено было изъясненіе библейскаго текста. Противъ принадлежности этихъ фрагментовъ св. Григорію Чудотворцу нельзя выставить какихъ-либо возраженій, хотя и нѣтъ другихъ извѣстій о такихъ произведеніяхъ, изъ ко-

торыхъ могли быть взяты рассматриваемые отрывки. По своему характеру они существеннымъ образомъ отличаются отъ бесѣдъ, неправильно приписанныхъ св. Григорію, и могутъ быть сближаемы съ „Благодарственной рѣчью“ Оригену и съ „Переложеніемъ Екклесіаста“. Ученикъ Оригена, собственнаго основателя научнаго библейскаго экзегезиса, самъ усердно занимавшійся изученіемъ Св. Писанія и послѣ разлуки съ учителемъ настойчиво увѣщаваемый послѣднимъ продолжать и далѣе изслѣдованіе Св. Писанія, несомнѣнно въ своемъ епископскомъ служеніи имѣлъ много случаевъ обращаться къ библейскому тексту и въ немъ искать назиданія своей паствѣ; но по состоянію послѣдней изъясненіе Св. Писанія должно было принять характеръ не строго научный, а гомилетически-поучительный.

6) Монахъ Антоній Мелисса въ первой главѣ (περί πίστεως καὶ εὐσεβείας εἰς θεόν) первой книги изреченій, преимущественно богословскаго содержанія ¹⁾, привелъ нѣсколько изреченій подъ именемъ св. Григорія Чудотворца. Въ первомъ изреченіи авторъ говоритъ, что при всякихъ обстоятельствахъ должно имѣть попеченіе о благочестіи, которое справедливо называютъ матерью всѣхъ добродѣтелей. Во второмъ изреченіи авторъ говоритъ, что въ познаніи Бога и всеобъемлющей и творческой причины учителями служатъ глазъ и естественный законъ: первый направляетъ на видимое и тѣлесное, а второй посредствомъ видимаго благоустройства заключаетъ къ его первовиновнику. Третье изреченіе устанавливаетъ, что лучше вѣра подъ открытымъ небомъ, чѣмъ пышное богочтеніе, и трое собравшихся во имя Господа лучше многихъ отвергающихъ Божество. Въ четвертомъ изреченіи выражена мысль, что ничто такъ не благоприлично предъ Богомъ, какъ очищенное слово и душа совершенная въ ученіи истины. Краткое пятое изреченіе гласитъ: единственное неизмѣнное и пребывающее

¹⁾ Издана въ Цюрихѣ въ 1546 г. Гейслеромъ вмѣстѣ съ сборникомъ изреченій монаха Максима и другими произведеніями Максима Исповѣдника, Теофила и Татіана. См. *V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus*, S. 52—54.

благо—благочестіе. Въ шестомъ изреченіи сказано, что недостижимое считается изъ зависти и не заслуживающимъ вѣры, такъ какъ для нечистыхъ душъ ничто прекрасное не достовѣрно.

Къ этимъ сентенціямъ совершенно справедливо относиться ¹⁾ и слѣдующее изреченіе, которое сирійскій кодексъ ²⁾ IX в. ясно обозначаетъ, какъ извлеченіе изъ произведенія св. Григорія Чудотворца: „вотъ чего Богъ требуетъ отъ христіанъ: правой вѣры отъ души, истины отъ языка и чистоты отъ тѣла“.

Первый изъ этихъ краткихъ отрывковъ взять изъ благодарственной рѣчи св. Григорія Оригену (§ 149); это—весьма важное обстоятельство, которое должно благоприятно вліять и на рѣшеніе вопроса о подлинности дальнѣйшихъ фрагментовъ, если мы даже, въ виду ихъ краткости, не имѣемъ прочной основы для сужденія о нихъ въ ихъ содержаніи.

Въ *Sacra Parallela* приведенъ отрывокъ изъ произведенія Григорія Чудотворца на слова (1 Кор. VIII, 4): яко идолъ ничтоже есть въ мірѣ (ἐκ τοῦ εἰς τὸ οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ): „честь, воздаваемая истинно сущему Богу, безусловно есть честь и для самого чтущаго; честь же, воздаваемая не сущему Богу, напротивъ, служить безчестіемъ и для самого почитающаго“ ³⁾. Въ томъ же сборникѣ, безъ указанія источника, св. Григорію приписаны слова: „Если естество противодѣйствуетъ, то все тщетно“ ⁴⁾.

И относительно этихъ фрагментовъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго по вопросу о принадлежности ихъ св. Григорію. Нельзя даже утверждать, что ἐκ τοῦ εἰς τὸ οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ указываетъ на цѣлое произведеніе, а не на часть какой либо бесѣды, гдѣ объяснялся этотъ

¹⁾ V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus*, S. 53—54.

²⁾ Nr. DCCXVIII, add. 14, 577, 20: *W. Wright*, *Catal. of syr. Man.* p. 785, col. 2.

³⁾ *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, herausgeb. v. Karl Holl. Leipzig 1899, S. 159.

⁴⁾ Тамъ же.

текстъ. Безспорно, что св. Григорій имѣлъ достаточно поводовъ для раскрытія этой мысли въ странѣ, въ которой онъ засталъ почти полное господство идолопоклонства.

Какъ въ *Sacra Parallela*, такъ и въ другихъ сборникахъ помѣщено было много отрывковъ изъ произведеній св. Григорія или приписываемыхъ ему, текстъ которыхъ сохранился,—преимущественно изъ благодарственной рѣчи, изъ символа, изъ ἡ κατὰ μέρος πίστις, изъ двѣнадцати главъ о вѣрѣ. На нихъ останавливаться мы не будемъ, такъ какъ въ изданіяхъ они уже возведены къ своимъ источникамъ.

Заклинательныя молитвы.

Особый видъ литературныхъ произведеній, приписываемыхъ св. Григорію Чудотворцу, составляютъ заклиательныя молитвы надъ одержимыми бѣсами. Такія молитвы съ его именемъ встрѣчаются довольно часто въ греческихъ рукописяхъ ¹⁾. Для примѣра можно указать отмѣченныя проф. А. И. Алмазовымъ заклиательныя молитвы съ именемъ св. Григорія Чудотворца въ слѣдующихъ рукописяхъ: въ греческомъ евхологіи библіотеки Barberini № 78 (л. 152 об.—160 об.) XII в; въ евхологіи той же библіотеки № 233 (л. 89—95), XII в.; въ евхологіи Ватиканской библіотеки № 1554 (л. 148 об.—155: Προσευχὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων); въ сборникѣ XV в. въ Мадритской Королевской библіотекѣ № 105—2 молитвы; въ сборникѣ XV вѣка въ Бодлеянской библіотекѣ (cod. Baross. № 8)—4 молитвы; въ сборникѣ XVI вѣка въ Ватиканской библіотекѣ (cod. Ottobon. № 290, л. 58 об.—67) ²⁾. Въ рукописи Кристофератскаго монастыря В. α. XXIII сохранилась молитва съ такимъ надписаніемъ: Προσευχὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ κατὰ πνεύματα διώκτου πρὸς φυλακτήριον ψυχῶν κατὰ πνεύματα τοῦτέστι φθόνου καὶ ζήλου, начинающаяся словами: Ἐπικαλούμεθα σε, δέσποτα, τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ³⁾.

¹⁾ Проф. А. И. Алмазовъ. Врачевальныя молитвы. Одесса 1900. стр. 90—91.

²⁾ Тамъ же, стр. 83—84, примѣч. 221; стр. 91, прим. 243.

³⁾ Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano digesti et illustrati cura et studio D. Antonii Rocchi. Romae 1884, p. 114.

Въ другой рукописи того же монастыря—cod. Г. β. XIV, fol. 50. помѣщена обширная (на 9 страницахъ) молитва св. Григорія Чудотворца на изгнаніе злыхъ духовъ, ¹⁾ которая въ одной своей части издана *Theod. Schermann'*омъ ²⁾; другія части той же молитвы по другимъ рукописямъ изданы *Stan. Schneider'*омъ ³⁾ и *Fr. Pradel'*емъ ⁴⁾. Эта послѣдняя молитва тождественна съ тою молитвой, которая находится въ рукописномъ евхологіи X—XI вѣка Святотробскаго подворья въ Константинополѣ, № 355 (л. 81—85), и переводъ которой (по рукописи) напечатанъ нами въ „Твореніяхъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго“,—наблюдаются сравнительно незначительныя уклоненія. *R. Reitzenstein* напечаталъ заклинательную молитву, извѣстную съ именемъ св. Григорія Чудотворца, изъ Paris. gr. 2316 ⁵⁾, которая однако представляетъ совершенно особенную молитву.

Заклинательныя, молитвы съ именемъ св. Григорія Чудотворца обычно отличаются значительными размѣрами ⁶⁾. Но въ одной рукописи изъ собранія В. И. Григоровича (Моск. Рум. Муз. № 819) находится особый чинъ заклинанія бѣса, приписанный св. Григорію Чудотворцу ⁷⁾, гдѣ эта молитва не отличается особенно большимъ объемомъ.

¹⁾ Тамъ же, р. 268.

²⁾ Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde-und Dankgebet im I. Klemensbriefe. Leipzig 1909, S. 18—21.

³⁾ Въ Eos (филологическій журналъ, изд. во Львовѣ), vol. XIII, fasc. 2 (1907), 135—149.

⁴⁾ Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten. III, Band, 3 Heft). Giessen 1907.

⁵⁾ Poimandres. Studien zur griechisch—ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904, S. 292—296.

⁶⁾ Проф. И. А. Алмазовъ, Врачевальныя молитвы, стр. 91.

⁷⁾ Греческій текстъ съ русскимъ переводомъ напечатанъ у М. И. Соколова, въ статьѣ: „Новый матеріалъ для объясненія амулетовъ, называемыхъ змѣвиками“; см. „Древности. Труды славянской комиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества“. Т. I. Москва 1895, стр. 155—157.

Въ славянскихъ рукописяхъ также встрѣчаются закли-
нательныя молитвы съ именемъ св. Григорія Чудотворца.
Одна изъ такихъ молитвъ напечатана *И. Я. Порфирьевымъ* ¹⁾
по рукописи Соловецкой библіотеки XV вѣка; при чемъ
онъ сообщаетъ, что Григорію Чудотворцу въ Соловецкихъ
требникахъ приписывается нѣсколько молитвъ ²⁾.

Молитвы, извѣстныя съ именемъ св. Григорія Чудо-
творца, по своему содержанію и характеру вообще не отли-
чаются отъ всѣхъ подобныхъ молитвъ, усваиваемыхъ дру-
гимъ святымъ. Для примѣра остановимся на трехъ опубли-
кованныхъ молитвахъ: 1) изъ рукописнаго евхологія библіо-
теки Святогробскаго подворья, 2) изъ рукописи собранія
В. И. Григоровича и 3) изъ молитвослова Соловецкой би-
бліотеки.

Первая молитва—самая обширная изъ опубликован-
ныхъ. Въ началѣ ея поставленъ евангельскій текстъ: „Въ
началѣ бѣ Слово“ (Іоан. I, 1—5). Затѣмъ слѣдуетъ обраще-
ніе къ нечистымъ духамъ, роду безстыдному, гнусному, лу-
кавымъ демонамъ, услаждающимся запахомъ жертвеннаго
дыма, летающимъ подъ небесами, въ воздухѣ, сущимъ на
землѣ, въ глубинѣ, обитающимъ на горахъ, въ лѣсахъ, на
кладбищахъ, на дорогахъ, скрывающимся въ разсѣлинахъ
скалъ, укрывающимся подъ тѣнью деревьевъ, тростника,
папируса, сбивающимся съ путей, сидящимъ подъ водами,
плавающимъ по рѣкамъ, исходящимъ изъ источниковъ,
сохраняемымъ на отмщеніе въ пещь огненную,—да запре-
титъ ихъ Богъ вѣчный, вѣдущій сокровенное, невидимый,
нетлѣнный, неизреченный, неописуемый, непостижимый,
царствующій Богъ, Господь господствующихъ, Зиждитель
всяческихъ, Творецъ всего, Создатель людей, Владыка душъ,
имѣющий власть надъ жизнью и смертію, Царь всѣхъ силъ,
воздвигшій небеса и водрузившій твердь, основавшій землю,
утвердившій горы, сотворившій источники, учинившій

¹⁾ Апокрифическія молитвы по рукописямъ Соловецкой библіо-
теки—въ „Трудахъ IV археологическаго съѣзда“, т. II. Казань 1878 г.
стр. 13.

²⁾ Тамъ же, стр. 3.

бездны, сотворившій животныхъ, нечестивыхъ истребляющій, гордыхъ погубившій потопомъ, спасшій Ноя, Адама изъ рая изгнавшій и разбойника за послушаніе въ рай пріавшій, Авеля принявшій и Каина проклявшій, Эноха преложившій и падшихъ ангеловъ въ узахъ мрака низвергшій въ адъ, Содомъ и Гоморру попалившій и Ниневію ради покаянія помиловавшій и т. д.,—Имъ закликаетъ онъ духовъ нечистыхъ и повелѣваетъ имъ выйти изъ человѣка и удалиться. Сказавшій ученикамъ: духовъ изгоняйте, повелѣваетъ духамъ удалиться изъ этого человѣка и изъ всякаго члена его. Да не будетъ общенія съ ними ни въ пищѣ, ни въ питіи, ни во снѣ, ни въ бодрствованіи, ни въ дѣлѣ, ни въ отдыхѣ, ни въ пробужденіи, ни во всякомъ входѣ и исходѣ. Слово Божіе живо и дѣйственно. Это слово изгоняетъ духовъ нечистыхъ въ вѣчный огонь, уготованный имъ. Посему они не должны противиться, но помнить о судѣ и подчиниться божественному слову: Онъ закликаетъ ихъ Сыномъ Божіимъ Единороднымъ, изъ лона Отца происшедшимъ, Которымъ сотворено всевидимое и невидимое и въ послѣдніе дни пришедшимъ изъ дѣвственной утробы и исцѣлившимъ всякую болѣзнь и всякую немощь, сокрушившимъ нечистыхъ духовъ и погрузившимъ въ морѣ, при чемъ, изгоняемые имъ, они исповѣдали Его Сыномъ Бога живаго;—Имъ онъ закликаетъ духовъ нечистыхъ, при Понтіи Пилатѣ исповѣдавшимъ доброе исповѣданіе, заушеннымъ, бѣненнымъ, претерпѣвшимъ бичеваніе, распятымъ и погребеннымъ и въ третій день воскресшимъ, совозставившимъ съ Собою тѣла святыхъ, явившимся прежде всего Маріи и Марѣ, потомъ Своимъ ученикамъ, восшедшимъ на небеса и сидящимъ одесную Отца и опять грядущимъ во славу судить живыхъ и мертвыхъ, пославшимъ учениковъ проповѣдать это слово во всѣ народы и крестить вѣрующихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, чтобы скорѣе прогнать духовъ нечистыхъ отъ человѣческаго рода и заставить ихъ не имѣть общенія съ этимъ храмомъ, но чрезъ произведенныя имъ закликанія очиститься ему отъ всякаго сатанинскаго дѣйствія, исцѣлиться чрезъ возрожденіе водою и Святымъ Духомъ.

Заклинательная молитва съ именемъ св. Григорія Чудотворца въ собраніи В. И. Григоровича—отъ всякаго зла и отъ всякой силы вражеской, на авру злого бѣса, представляетъ соединеніе трехъ заклинительныхъ молитвъ. Молящійся заклиняетъ всякую авизу и бѣса, авру мужскую, авру женскую, авру отъ воды, авру отъ крови, авру отъ вареной пищи, авру отъ холодной пищи, авру отъ скота, авру клятвы, всякую авру; онъ загибаетъ страшнымъ серпомъ ея языкъ и хвостъ и ногти, чтобы она не разгибала ихъ и хвостомъ не шевелила, призываетъ триста ангеловъ, мечущихъ громы и молніи на нечистыхъ духовъ: слушай! зловедная, отстань и удались отъ раба Божія (имя рекъ) и отъ дома его,—такъ заканчивается первая часть молитвы. Вторая часть представляетъ заклинаніе отъ болѣзни головы. Авра звѣря, авра аспиды, авра василиска, авра огня пылающаго, авра крови и т. д.,—вышла эта авра отъ моря: встрѣтилъ ее первый архангелъ Михаилъ и сказалъ ей „откуда идешь и куда направляешься, авра черная почернѣлая, волосатая голова“? Она сказала: „я иду ѣсть кости человѣка и тѣло его сокрушать“. И говоритъ ей архангелъ Михаилъ: „да не имѣешь ты власти кости человѣка ѣсть и тѣло его сокрушать, но да прольетъ на тебя Господь Богъ огонь съ неба и расточитъ вражду; уйди же ты на море и удались отъ членовъ и отъ костей раба Божія (имя рекъ). Третья часть молитвы обращена къ аврѣ встрѣчной, аврѣ поперечной, аврѣ змія, аврѣ источника, аврѣ полуденной, аврѣ пути и т. д., которую заклиняетъ выйти и удалиться отъ раба Божія (имя рекъ) и отъ плоти и отъ костей, удалиться въ гору высокую, скрыться въ дракона, ѣсть кости и пить кровь его и не возвращаться въ раба Божія и въ домъ его. Въ заключеніи въ числѣ другихъ святыхъ поминается и св. Григорій Чудотворецъ.

Молитва изъ рукописи Соловецкой бібліотеки заклиняетъ духа нечистаго именемъ Господа Іисуса Христа, пришедшаго въ міръ и вселившагося въ человѣка.

Мы не можемъ входить здѣсь въ изслѣдованіе молитвъ,

надписанныхъ именемъ св. Григорія Чудотворца со стороны ихъ происхожденія и тѣхъ вліяній; какія отразились въ нихъ, такъ какъ ихъ нельзя выдѣлять изъ общаго состава многочисленныхъ заклинательныхъ и врачевальныхъ молитвъ, которыя составили специальную область научнаго изслѣдованія ¹⁾. Для нашей цѣли достаточно сказать, что ни одна изъ молитвъ, приписанныхъ св. Григорію Чудотворцу, не можетъ принадлежать ему,—онъ не могъ быть авторомъ молитвъ съ такимъ содержаніемъ и такого характера. Настойчивое же приписываніе такихъ молитвъ, въ числѣ другихъ святыхъ, и св. Григорію Чудотворцу находитъ объясненіе въ его жизнеописаніи, въ которомъ значительное мѣсто занимаетъ борьба съ демонами. Сирійское житіе уже даетъ образцы краткихъ молитвъ, какія неокесарійскій святитель произносилъ въ такихъ случаяхъ. Этимъ въ достаточной степени опредѣляется, почему уже существовавшія или вновь составленныя заклинательныя молитвы усвоены были св. Григорію Чудотворцу. Совершенно естественно, что молитвы съ его именемъ встрѣчаются гораздо чаще, чѣмъ съ именемъ св. Григорія Богослова, и можетъ быть даже справедливо предположеніе, что и тамъ, гдѣ стоитъ имя Григорія Богослова, первоначально было имя Григорія Чудотворца ²⁾.

¹⁾ См. указанная выше изданія и изслѣдованія.

²⁾ Проф. *А. Н. Алмазовъ*, Апокрифическія молитвы, заклинанія и заговоры. Одесса 1901, стр. 37.

www.tezauriliturgic.ro
Часть третья.

Богословіе св. Григорія Чудотворца.

www.tezaurliturgic.ro

Общія замѣчанія о характерѣ и объемѣ раскрытія богословія св. Григорія Чудотворца.

Подлинныхъ твореній св. Григорія Чудотворца, какъ видно изъ второй части настоящаго изслѣдованія, сохранилось сравнительно мало,—да и вообще, повидимому, ихъ было немного. Въ нихъ, конечно, не нашло полнаго выраженія содержаніе всего христіанскаго ученія—догматическаго и нравственнаго, что обычно понимается подъ богословіемъ; поэтому говорить о „богословіи“ св. Григорія въ этомъ именно широкомъ смыслѣ слова не представляется возможнымъ. Но для „богословія въ томъ строго ограниченномъ объемѣ этого термина, въ какомъ онъ употреблялся въ древне-христіанской церкви, т. е. въ смыслѣ собственнаго ученія о Богѣ, сохранившіяся творенія св. Григорія представляютъ весьма значительный матеріалъ: если они и не даютъ полныхъ и всестороннихъ отвѣтовъ на всѣ вопросы, какіе хотѣлось бы предъявить къ этому выдающемуся богослову, вышедшему изъ школы Оригена, въ интересахъ освѣщенія исторіи богословской мысли въ періодъ отъ Оригена до Никейскаго собора, то все же на основаніи ихъ можно съ достаточною опредѣленностью намѣтить путь, по которому, отправляясь отъ оригеновскаго богословія, пошелъ его ученикъ.

Если бы св. Григорій написалъ только одинъ символъ, то и въ такомъ случаѣ можно было бы говорить о „богословіи“ просвѣтителя Понта: настолько богато содержаніемъ это краткое исповѣданіе, въ которомъ каждый терминъ выражаетъ величайшую глубину богословскаго умозрѣнія. Но изслѣдователь богословскаго ученія св. Григорія распола-

гаетъ еще цѣнными данными и въ другихъ его твореніяхъ, подлинность которыхъ мы признали доказанною, именно въ его „Благодарственной рѣчи“ Оригену, въ трактатѣ „Къ Ѳеопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога“ и въ посланіи къ Евагрію. Эти творенія заключаютъ въ себѣ существенныя дополненія и комментарій къ символу.

Своей задачей въ этой части изслѣдованія мы ставимъ—экзегетическимъ способомъ тщательно извлечь изъ указанныхъ твореній св. Григорія все то, что является въ какомъ либо отношеніи пригоднымъ для возможно точнаго и строго объективнаго выясненія содержанія его богословскаго ученія, не уклоняясь въ сторону предположеній и построеній, не имѣющихъ дѣйствительной основы въ словахъ самого св. Григорія. Если вслѣдствіе этого получится не яркая, живописная картина, а только — пользуемся выраженіемъ св. Григорія—наброски углемъ (Благодарств. рѣчь, § 8), за то каждая черта будетъ находиться въ возможномъ, по современнымъ средствамъ изслѣдованія, соотвѣтствіи съ дѣйствительнымъ образомъ мыслей святителя. Такъ какъ св. Григорій былъ усерднымъ ученикомъ Оригена и такъ какъ естественно предполагать, что онъ усвоилъ воззрѣнія и терминологию своего учителя, то представляется совершенно необходимымъ при разъясненіи богословской терминологіи св. Григорія отправляться отъ того значенія, какое она имѣетъ у Оригена и его ближайшихъ учениковъ. При этомъ во всѣхъ случаяхъ, гдѣ возможно, мы будемъ отмѣчать, насколько тѣ или другіе пункты богословія св. Григорія согласны съ ученіемъ Оригена и могутъ быть разъяснены послѣднимъ, или уклоняются отъ него.

Намъ нѣтъ надобности искать плана для построенія своихъ изысканій въ этой области: онъ данъ самимъ св. Григоріемъ въ его символѣ, который мы и полагаемъ въ основу, дополняя его въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ болѣе подробными разъясненіями изъ другихъ его твореній.

Ученіе св. Григорія Чудотворца о Богѣ Отцѣ.

Символь св. Григорія Чудотворца открывается исповѣданіемъ единства Божія— $\epsilon\iota\varsigma$ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Далѣе то же $\epsilon\iota\varsigma$ повторяется въ приложеніи ко второму и къ третьему Лицамъ Св. Троицы: $\epsilon\iota\varsigma$ $\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ и $\epsilon\nu$ $\text{p}\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$. Это $\epsilon\iota\varsigma$ несомнѣнно вызвано символьной формой исповѣданія, такъ какъ во всѣхъ почти сохранившихся символахъ восточной Церкви читается: $\kappa\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha$ $\theta\epsilon\acute{o}\nu$, и въ большинствѣ изъ нихъ $\acute{\epsilon}\nu$ стоитъ также и предъ $\text{p}\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$. Въ западныхъ символахъ соответствующее „unum“ или „unicum“ находится довольно рѣдко ¹⁾ (у Тертулліана, Прискилліана, въ символѣ, составленномъ православными епископами на соборѣ въ Аримини и нѣк. др.). Эту особенность восточныхъ символовъ отмѣтилъ уже Руфинъ ²⁾. Въ виду этого нѣтъ необходимости предполагать точно опредѣленную цѣль указанія на единство, напр., противъ гностиковъ ³⁾; скорѣе можно думать, что св. Григорій въ данномъ случаѣ слѣдовалъ восточной практикѣ и въ частности направлялъ $\epsilon\iota\varsigma$ противъ языческаго многобожія,

1) Aug. Hahn, Bibliothek der Symbolen und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1897, S. 128, Anm. 346.

2) Въ своемъ Commentarius in Symbolum apostolorum, 4, онъ пишетъ (Migne, PL, t.21, col. 341): „Orientis ecclesiae omnes pene ita tradunt: Credo in uno Deo Patre omnipotente. Et rursum in sequenti sermone, ubi nos dicimus: et in Christo Iesu, unico Filio ejus, Domino nostro, ita illi tradunt: „Et in uno Domino nostro Jesu Christo, unico Filio ejus; unum scilicet Deum et unum Dominum, secundum Pauli apostoli profitentes“.

3) C. P. Caspari, Alte und neue Quellen, S. 39.

которое было сильно въ понтійской странѣ, въ смыслѣ 1 Кор. VIII, 8: *но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся, и мы у Него, и единъ Господь Иисусъ Христосъ, Имъ же вся, и мы Тѣмъ*. Что вопросъ въ этой постановкѣ занималъ св. Григорія, это, кромѣ естественнаго заключенія изъ условій его пастырской дѣятельности, видно также и изъ того, что св. Григорій писалъ какое то произведеніе на ближайшій къ приведенному изреченію текстъ (ст. 4): *яко идолю ничто же есть въ мірѣ*, изъ котораго сохранился отрывокъ въ Sacra Parallela. Направленное, такимъ образомъ, противъ язычниковъ, это εἰς, повторенное при θεός, κύριος и πνεῦμα ἅγιον, въ то же время рѣшительно отмѣчаетъ ипостасную особность Бога Отца, Господа и Св. Духа: единъ Богъ Отецъ, единъ Господь, Единородный Сынъ, и единъ Духъ Святыи,— о каждой Ипостаси возвѣщается отдѣльно. Εἰς θεός, εἰς κύριος и ἐν πνεῦμα, поставленные въ началѣ трехъ частей символа, обозначаютъ субъектъ, къ которому все послѣдующее составляетъ предикатъ.

Въ символѣ св. Григорій не входитъ въ болѣе подробное раскрытіе ученія о Богѣ,—онъ не прибавляетъ здѣсь обычнаго въ древне-восточныхъ символахъ опредѣленія: Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимаго и невидимаго (παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανῶ τε καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων). Но въ другихъ своихъ произведеніяхъ онъ даетъ достаточно чертъ, на основаніи которыхъ можно заключать, что въ этомъ отношеніи онъ стоитъ на общей съ Оригеномъ точкѣ зрѣнія. Сущность Божія,—говоритъ онъ въ посланіи къ Евагрію,—совершенно проста и недѣлима, по самому естеству имѣя въ себѣ простоту и безтѣлесность (ἀπλῇ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία, τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀσώματον ἐκ φύσεως ἐκ-τουχύν) ¹⁾. „Божественная и нераздѣльная сущность совершеннѣйшаго недѣлима и однородна (ἀδιαίρετός ἐστὶ καὶ

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 1104; русск. перев., твореній св. Григорія Чудотворца, стр. 102. Ср. Оригенъ, О началахъ, I, 1. 6: Migne, PGr., t. 11, col. 125.

μονοειδής¹⁾). И въ трактатѣ къ Θεοпомпу (§ 4): „Естество Божіе неизреченно и неизъяснимо, не имѣетъ подобія ни съ чѣмъ“ (ineffabilem et inexplicabilem Dei naturam... esse, cum qualibet re similitudinis expers)²⁾. Отсюда естественный выводъ, что сущность Божія собственно и неименуема: предметы умопостигаемые, хотя носятъ и міриады именъ (такъ какъ у каждаго народа они носятъ очень много именъ), однако чужды всякаго наименованія, потому что для предметовъ мысленныхъ и безплотныхъ нѣтъ никакого собственнаго имени. Ибо какъ можно назвать собственнымъ именемъ то, что не подпадаетъ подъ наши взоры и совершенно не можетъ быть схвачено человѣческими чувствами?“³⁾. Богъ настолько возвышенъ надъ всѣмъ, что человѣкъ не только не можетъ постигнуть Его, но даже достойнымъ образомъ воспѣть Его. Если бы даже онъ принесъ всего себя, въ состояніи возможно высшей чистоты, свѣтлости и непорочности и безъ всякой примѣси несовершенства, и тогда съ своей стороны онъ не принесъ бы достойнаго дара въ честь и въ воздаяніе Правителю и Виновнику вселенной: „восхвалить Его по достоинству никогда не могъ бы ни каждый въ отдѣльности, ни даже всѣ вмѣстѣ, даже если бы все чистое сдѣлалось единымъ и тѣмъ же, вышло изъ себя и, собранное въ единомъ духѣ и въ единомъ согласномъ устремленіи, обратилось къ Нему“⁴⁾. Надлежащую мѣру приличествующей Ему хвалы можетъ исполнить только Тотъ, Кого Самъ Отецъ всего содѣлалъ единымъ съ Собою—сущій въ немъ Богъ Слово⁵⁾.

1) Migne, PGr., t. 46, col. 1105; русск. перев., стр. 103.

2) Pitra, Analecta Sacra, t. IV, p. 395; русск. перев., стр. 83.

3) Къ Евагрію: Migne, PGr., t. 46, col. 1104; русск. перев., стр. 102.

4) Благодарств. рѣчь, §§ 32—33; P. Koetschau, S. 7—8; русск. перев., стр. 23. Съ этимъ ср. *Оригена*, О началахъ, I, гл. 5: „природу Его не можетъ постигать и созерцать сила человѣческаго ума, хотя бы это былъ чистѣйшій и свѣтлѣйшій умъ“. (Migne, PGr., t. 11, col. 124; русск. перев., стр. 16).

5) Благодарств. рѣчь, §§ 35—39; P. Koetschau, S. 8—9; русск. перев., стр. 24.

Св. Григорій именуетъ Бога, „первымъ Умомъ“ (ὁ πρῶτος νοῦς)¹⁾ въ согласіи съ Оригеномъ, который называетъ Его „умомъ“, „всѣцѣлымъ умомъ“²⁾, и Діонисіемъ Александрийскимъ, по которому Отецъ—величайшій и всѣцѣлый Умъ³⁾.

Богъ свободенъ, надъ всѣмъ возвышенъ (omnibus supereminere), все можетъ, не подчиненъ никакой необходимости⁴⁾; никакая сила не можетъ воспрепятствовать Ему дѣлать то, что Онъ хочетъ, такъ какъ сущность Его не состоитъ изъ различныхъ взаимно противорѣчающихъ сущностей. Богъ не подобенъ человѣку, который состоитъ изъ разныхъ природъ—изъ души и тѣла, и такъ какъ воля одной несогласна съ волей другой, то отсюда получается, что людьми не всегда осуществляется то, что они хотѣли бы совершить, потому что природа одной части, противодѣйствуя природѣ другой, препятствуетъ послѣдней дѣлать то, что она хочетъ. Но Тотъ, Кто одинъ только неограниченъ (infinitus), благъ и славенъ, Кто Своею благодатью все опредѣляетъ, Кому подчинено все, что есть и было, Кто превосходитъ все, у Кого нетлѣнный разумъ, Кто чуждъ и выше всякаго зла,—Онъ одинъ только простъ и несложенъ (solum esse simplicem et non compositum), несмѣшанъ со зломъ вслѣдствіе единства Своей сущности, единая благая воля, недѣлимая, никогда не поругаемая, не волнуемая, не ослабляемая, неизслѣдимая, никогда не побѣждаемая или подавляемая; Онъ выше всякихъ страданій; Онъ Самъ Себя

¹⁾ Благодарств. рѣчь, § 39: P. Koetschau, S. 9; русск. перев., стр. 25.

²⁾ О началахъ, I, 1, 6: Migne, PGr., t. 11. col. 125; русск. перев., стр. 17. Ср. Противъ Цельса, VII, 28: νοὺν τοῖων ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντας εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν (Die griechisch. christl. Schriftsteller, B. II, S. 188). У апологетовъ и антигностиковъ „Умомъ“ называлось Слово (*Λόγος*, Прощеніе о христіанахъ, гл. 10: νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; *Θεοφίλος Антиохійскій*, къ Автолику, II, 32; Св. *Ипполитъ*, С. Noëtum, 11).

³⁾ Ch. L. Feltoe, p. 186; русск. перев., стр. 37.

⁴⁾ Къ Θεοпомνυ § 2: Pitra, Analecta Sacra, t. IV, p. 364; русск. перев., стр. 81.

опредѣляетъ во всемъ, что намѣревается дѣлать, такъ какъ Его природа не допускаетъ никакого препятствія, поелику Онъ чуждъ всякаго возмущенія, и съ Нимъ ничто не состязается или возстаетъ противъ Него. Онъ свободенъ и Своею волею господствуетъ надъ всѣмъ, и силою Своею, превосходящею все, Онъ можетъ все совершать ¹⁾. Вообще сущность Божія неизмѣнна, остается одною и тою же, въ единомъ образѣ, единомъ бытіи, въ единой неизмѣняемой волѣ; она научается отъ себя самой и въ себѣ самой и чрезъ себя самое все можетъ дѣлать (*essentia, quae semper est ut est, perseverans unum et idem, in una forma, in uno esse, in una immutabili voluntate; quae a se ipsa addiscit, sibi ipsi imperat, et ipsa, a seipsa, et in seipsa et per seipsam omnia potest facere*) ²⁾.

Это возвышенное ученіе о единствѣ, простотѣ, однородности, недѣлимости, неопредѣлимости божественной сущности и ея абсолютномъ внутреннемъ согласіи и свободѣ несомнѣнно раскрывается на основѣ и въ духѣ ученія Оригена и посредствомъ его терминологіи, хотя и безъ той широты и глубины умозрѣнія, какими отличается богословіе его знаменитаго учителя ³⁾.

Но, хотя Богъ—существо блаженнѣйшее, возвышенное надъ всѣмъ, однако о Немъ нельзя сказать, что, созерцая величіе Своего Божества въ Своемъ прекрасномъ блаженствѣ, Онъ избралъ Себѣ молчаніе и одинъ только пребываетъ въ счастья Своего естества, презирая все прочее, и предпочитаетъ бездѣятельность,—иначе совершеннѣйшее существо окажется значительно ниже тѣхъ смертныхъ, которые не пощадили своей жизни, чтобы помочь соотечественникамъ ⁴⁾.

¹⁾ Къ Θεοπομπυ, § 4: Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 364—366; русск. перев., стр. 83.

²⁾ Къ Θεοπομπυ, § 4: Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 365; русск. перев., стр. 82—83.

³⁾ Ср. проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 191 сл.

⁴⁾ Къ Θεοπομπυ, § 10: Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 371; русск. перев., стр. 92.

И для Бога было бы величайшимъ страданіемъ—нерадѣть о людяхъ, не хотѣть совершать благое и не имѣть попеченія о человѣческомъ родѣ ¹⁾. Богъ, Который ни въ чемъ не обнаружилъ бы Своей нетлѣнной природы, которая выше всего, пребывающій въ томъ высшемъ наслажденіи, которое, по мнѣнію эпикурейцевъ, исключительно прилично Богу и къ Которому онъ постоянно возвращается и въ него погружается, былъ бы совершенно невѣдомъ человѣку и не могъ бы быть названъ блаженнѣйшимъ и нетлѣннымъ существомъ. „Я же,—говоритъ св. Григорій,—утверждаю, что блаженнѣйшій и щедрый раздаятель благъ тотъ, кто является помощникомъ людей и подателемъ силы тѣмъ, которые лишились надежды... Блаженнѣйшее и нетлѣнное существо мы называемъ блаженнѣйшимъ тогда лишь, когда оно совершаетъ дѣла, свойственныя его благодати,—(называемъ блаженнѣйшимъ) ради ясно обнаружившихся благихъ дѣлъ, какія отъ него проистекаютъ. Созерцаніе видимаго открываетъ сокровенное. Ибо благоразуміе мудраго и благоразумнаго мужа въ своихъ отличительныхъ качествахъ познается не прежде, чѣмъ ее слѣдаютъ очевидно дѣла добродѣтели, съ радостью законченныя. Но какъ мы можемъ сообщить людямъ о величіи разума блаженнѣйшаго существо, пока оно не представило ни одного случая къ тому, чтобы, постигая его, мы были въ состояніи говорить о немъ? Ибо, если кто не вызываетъ въ насъ душевнаго движенія своими благами дѣлами, или если кто не привлекаетъ насъ къ себѣ своею славою,—какъ мы можемъ приписывать тому благодать, пока его благодать и щедрость его совершенно сокрыты отъ насъ“ ²⁾? Св. Григорій энергично возстаетъ противъ того представленія о Богѣ, что Онъ любитъ Самого Себя, пребываетъ въ Своихъ богатствахъ, наслаждается Своею славою и не хочетъ никому оказывать содѣйствія, людьми пренебре-

1) Къ Θεοπομπυ, § 13: Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 373; русск. перев., стр. 46.

2) Къ Θεοπομπυ, § 14: Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 374—375; русск. перев., стр. 97—98.

гаетъ и отвергаетъ ихъ, лишаетъ помощи блаженнѣйшаго Существа ¹⁾. На этой основѣ св. Григорій въ трактатѣ къ Θεοпомпу построяетъ обстоятельныя доказательства того положенія, что безстрастный Богъ могъ принять на Себя страданія для спасенія людей.

Такимъ образомъ, св. Григорій отъ изображенія возвышеннаго существа Божія дѣлаетъ рѣшительный переходъ къ дѣятельности Бога въ мірѣ, которое въ трактатѣ „Къ Θεοпомпу“, въ виду спеціальнаго вопроса, раскрываемаго въ немъ, получило ограниченный характеръ; но для насъ важно, что св. Григорій основаніе для этого перехода видитъ въ совершенствѣ и благодати Бога. Въ этомъ пунктѣ опять необходимо отмѣтить согласіе въ основной мысли съ Оригеномъ, который признаетъ силу за поставленнымъ ему возраженіемъ: „нечестиво и вмѣстѣ съ тѣмъ нелѣпо представлять природу Божию праздною и неподвижною, или думать, что благодать нѣкогда не благодотворила, и всемогущество когда то ни надъ чѣмъ не имѣло власти“ ²⁾,—только св. Григорій не дѣлаетъ изъ этого положенія тѣхъ выводовъ относительно вѣчности творенія, какія сдѣланы были Оригеномъ. Однако, онъ ясно называетъ Бога Виновникомъ (αἰτιος) и Правителемъ (ἡγέμων) вселенной ³⁾; Онъ—первая Вина жизни (τὸ πρῶτον αἰτιον τῆς ζωῆς), Источникъ присносущной жизни (ἡ τῆς ἀειζωίας πηγὴ) и Богъ всяческихъ благъ ⁴⁾, Который постоянно промышляетъ обо всемъ и печется о людяхъ, какъ въ величайшемъ, такъ и въ самомъ незначительномъ ⁵⁾.

¹⁾ Къ Θεοпомпу, § 16: Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. 375; русск. перев., стр. 99.

²⁾ О началахъ. III. 5, 3: Migne, PGr., t. II, col. 326; русск. перев., стр. 282.

³⁾ Благодарств. рѣчь, § 31—32: P. Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, S. 7; русск. перев., стр. 25.

⁴⁾ Посланіе къ Евагрію: Migne, PGr., t. 46, col. 1108; русск. перев., стр. 104.

⁵⁾ Благодарств. рѣчь, § 39: P. Koetschau, S. 9; русск. перев., стр. 26—27.

Въ символѣ къ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ непосредственно присоединяется $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ которое, съ одной стороны, начинается собою рядъ предикатовъ, но съ другой—настолько неразрывно связано съ нимъ, какъ опредѣленіе, что оба вмѣстѣ составляютъ какъ бы одно понятіе, почему и $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ относится собственно къ нимъ обоимъ. Этимъ ясно устанавливается, что и для св. Григорія, какъ и для Оригена ¹⁾, общее понятіе о Богѣ сливается съ понятіемъ о первомъ Лицѣ Св. Троицы, и ученіе его о Богѣ есть въ сущности ученіе объ Отцѣ. То же мы видимъ и во всѣхъ символахъ восточныхъ и западныхъ. Но въ отличіе отъ нихъ символъ св. Григорія, какъ сказано, не вводитъ дальнѣйшихъ опредѣленій Его: „Вседержителя, Творца“ и т. д., а къ понятію $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$, какъ заключающему въ себѣ мысль объ отношеніи, непосредственно присоединяетъ опредѣленія, устанавливающія Его отношенія къ Сыну ²⁾. Въ этихъ Его отношеніяхъ ко второму Лицу Св. Троицы, вмѣстѣ съ раскрытіемъ понятія о Сынѣ, получаютъ дальнѣйшее развитіе божественныя опредѣленія перваго Лица. Богъ есть „Отецъ Слова живаго, Премудрости ипостасной и Силы и Начертанія вѣчнаго, совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына едиnorodнаго“.

Первыя опредѣленія второго Лица св. Троицы въ Его отношеніи къ Отцу— $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ и $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma$ —всѣ библейскаго происхожденія и въ качествѣ таковыхъ употреблялись въ современномъ богословскомъ языкѣ. Св. Діонисій Римскій въ своемъ письмѣ по поводу жалобы александрійскихъ братій на св. Діонисія Александрійскаго употребляетъ такое выраженіе: „если Христосъ есть Слово и Премудрость и Сила,—а что Христосъ есть все сіе, это, какъ знаете, утверждаютъ божественныя Писанія“ ³⁾. И св. Діонисій Александрійскій въ „Обличеніи

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 191.

²⁾ Впрочемъ, необходимо отмѣтить, что въ благодарственной рѣчи, § 36 и 37 (Р. Koetschau, S. 8; русск. перев., стр. 24) онъ называетъ Бога $\delta\ \tau\acute{o}\nu\ \epsilon\lambda\omicron\upsilon\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ и такимъ образомъ усволяетъ Ему наименование Отца и безъ непосредственнаго отношенія къ Сыну.

³⁾ У Ch. L. Feltoe, The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria, p. 180; въ русск. перев. у св. Аѳанасія Алекс., „Объ опредѣленіяхъ Никейскаго собора“, § 26, ч. 1, стр. 435.

и оправданіи“ пишетъ: „всегда есть Христосъ, какъ Слово, Премудрость и Сила“ ¹⁾. Слѣдовательно, не только употребленіе этихъ наименованій въ приложеніи ко второму Лицу, но и самый порядокъ ихъ былъ обычнымъ ²⁾. Но въ символѣ св. Григорія Чудотворца они составляютъ только начало значительнаго ряда опредѣленій и потому должны разсматриваться не только какъ привычныя обозначенія, но каждое на своемъ мѣстѣ и съ спеціальнымъ содержаніемъ и назначеніемъ.

Наименованіе λόγος несомнѣнно должно возводить къ прологу Евангелія Іоанна, въ которомъ выражена вся сущность христіанскаго ученія о Богѣ Словѣ: Его вѣчное предсуществованіе, ипостасная особность и божественное достоинство, отношеніе къ міру и человѣчеству до воплощенія и откровеніе міру въ воплощеніи. Отсюда наименованіе Сына Божія Словомъ въ древне-христіанской литературѣ получило очень широкое примѣненіе, хотя въ зависимости отъ вліянія современныхъ философскихъ воззрѣній, въ которыхъ понятіе о λόγος'ѣ также занимало видное мѣсто, не нашло всесторонняго и глубокаго выраженія даже у наиболѣе видныхъ представителей христіанской мысли (у апологетовъ, Тертулліана, св. Ипполита Римскаго), выдвинувшихъ почти исключительно космологическое значеніе Слова. Въ александрійской школѣ и въ частности у Оригена обозначеніе Сына Словомъ получило болѣе полное и глубокое значеніе, сохраняя, однако, свой основной смыслъ, опредѣляемый самымъ терминомъ λόγος: какъ разумъ и слово человѣческое обнаруживаютъ сокровенную сущность и мысли человѣка, такъ и Слово Божіе открываетъ сокровенное существо и мысль Божества; въ этомъ дана основа для ученія о Словѣ и въ Его имманентномъ отношеніи къ Отцу, и въ Его отношеніи къ міру: Слово есть внутреннее самооткровеніе Божества и вмѣстѣ съ тѣмъ начало откровенія Бога

¹⁾ Ch. L. Feltoe, p. 186; русск. перев., стр. 31.

²⁾ См., впрочемъ, обратный порядокъ у св. Аванасія Александрійскаго (Слово на язычниковъ, § 46: Migne, PGr., t. 25, col. 93; русск. перев., ч. 1, стр. 189): „Отчая Сила, Премудрость и Слово“.

Отца міру,—при этомъ въ общемъ употребленіи преобладаетъ собственно послѣдній моментъ. Но въ данномъ случаѣ опредѣленіе λόγος необходимо понимать въ смыслѣ указанія на внутреннее отношеніе Сына къ Отцу, потому что объ отношеніи Его къ міру рѣчь начинается только во второй части символа, гдѣ Онъ называется λόγος ἐνεργός; здѣсь же оно представляется параллельнымъ выраженію въ благодарственной рѣчи (§ 39): „совершенѣйшее и живое и одушевленное Слово Самаго перваго Ума“ (τελειότατος ὦν καὶ ζῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἐμφωτος ὦν) ¹⁾. Въ послѣднихъ словахъ несомнѣнно имѣются въ виду имманентныя отношенія Слова къ Отцу,—это видно какъ изъ употребленныхъ св. Григоріемъ терминовъ, такъ и изъ всего построения рѣчи во всемъ отдѣлѣ, къ которому они относятся: онъ раскрываетъ въ немъ ту мысль, что достойно и въ достаточной степени можетъ принести благодаренія и хвалы Отцу только сущій въ Немъ Богъ Слово. Комментаріемъ къ наименованію второго Лица Св. Троицы Словомъ у св. Григорія можетъ служить слѣдующее мѣсто изъ „Обличенія и оправданія“ св. Діонисія Александрійскаго : „умъ нашъ изрыгаетъ изъ себя слово, по сказанному у пророка: *отрыгну сердце мое слово благо* (Псал. 44, 1), и каждое изъ нихъ отлично одно отъ другого и занимаетъ особое и отдѣльное другъ отъ друга мѣсто, одинъ пребывая и двигаясь въ сердцѣ, а другое—на языкѣ и на устахъ; однако они не раздѣлены и ни на одно мгновеніе не лишены другъ друга; ни умъ не бываетъ безъ слова, ни слово безъ ума, но умъ творитъ слово, проявляясь въ немъ, и слово обнаруживаетъ умъ, въ немъ получивъ бытіе. И умъ есть какъ бы внутри сокровенное слово, а слово есть обнаруживающійся умъ. Умъ переходитъ въ слово, а слово переноситъ мысль на слушателей. Такимъ образомъ, при посредствѣ слова умъ сообщается душамъ слушателей, входя въ нихъ вмѣстѣ со словомъ. Умъ, будучи самъ по себѣ, есть какъ бы отецъ слова, а слово какъ бы сынъ ума. Прежде ума оно невозможно, но и не откуда либо совнѣ произошло оно, а суще-

¹⁾ P.Koetschau, S. 9; русск. перев., стр. 25.

ствуется вмѣстѣ съ умомъ и возникло отъ него. Такъ и Отецъ, величайшій и всеобщій Умъ, имѣетъ первымъ Сына—Слово, Своего истолкователя и вѣстника“ ¹⁾. При свѣтѣ этихъ разсужденій св. Діонисія Александрійскаго становится исполнѣ ясною и мысль св. Григорія въ посланіи къ Евагрію, гдѣ онъ говоритъ: „какъ это произнесенное и сдѣлавшееся общимъ для всѣхъ насъ слово неотдѣлимо отъ произнесшей его души, тѣмъ не менѣе въ то же время находится и въ душахъ слушающихъ, не отдѣляется отъ первой и обрѣтается въ послѣднихъ, и производитъ скорѣе единеніе, чѣмъ раздѣленіе ихъ душъ и нашихъ,—такъ и ты представляй со мною Сына никогда неотлучнымъ отъ Отца и опять отъ Сего послѣдняго—Духа Святаго, подобно тому, какъ мысль въ умѣ“ ²⁾.

Слово называется въ символѣ „живымъ“ (λόγου ζῶντος), а въ благодарственной рѣчи—„живымъ“ (ζῶν) и „одушевленнымъ“ (ἐμψυχος). Это опредѣленіе имѣетъ весьма существенное значеніе. Очевидно, что богатое содержаніе ζῶν, отмѣчающее полноту истинной жизни, имѣющей своимъ источникомъ божественную жизнь, здѣсь имѣетъ своимъ назначеніемъ отличить Божественное Слово отъ разума и слова человѣческаго: человѣческій λόγος не имѣетъ реального бытія самъ по себѣ, отдѣльно отъ человѣка, который имъ обладаетъ. Св. Григорій опредѣляетъ Слово согласно съ Оригеномъ и несомнѣнно въ смыслѣ ученія послѣдняго. Оригенъ же говоритъ, что „Слово Его (Божіе) нетаково, каковослово всѣхъ, ибоничьеслово—живое, ничье слово—Богъ“ (οὐδενὸς γὰρ ὁ λόγος ζῶν, οὐδενὸς ὁ λόγος θεός); по сравненію со всякимъ другимъ словомъ Его собственность составляетъ—быть Богомъ, быть Словомъ живымъ, самосушимъ (ξένον τι ἔχει ὁ λόγος τοῦ θεοῦ παρὰ πάντα οὐκηνσοῦν λόγος καὶ ἔχει ξένον τὸ εἶναι θεός καὶ τὸ εἶναι λόγος ὧν [ὁ] ζῶν, τὸ ἐφεστηκέναι καθ' ἑαυτὸ [ὑφεστηκέναι καθ' ἑαυ-

¹⁾ Ch. L. Feltoe, p. 196—197; русск. перев., стр. 37.

²⁾ Migne, PGr., т. 46, col. 1103; русск. перев. твореній св. Григорія Чудотворца, стр. 103.

τόν) 1). Въ произведеніи „О началах“ Оригенъ пишетъ: „мнѣ представляется правильнымъ изреченіе, написанное въ Дѣяніяхъ Павла: Сей есть Слово, существо живое“ (hic est verbum animal vivens) 2). Въ комментаріи на первое посланіе къ Θεσσαλονικійцамъ онъ прилагаетъ ко Христу слова посланія къ Евреямъ (IV, 12: живо слово Божіе и дѣйственно): „живутъ въ Томъ, Который есть жизнь, и живетъ въ нихъ Христосъ, о которомъ написано: живо слово Божіе и дѣйственно, Который есть Божія Сила и Божія Премудрость“ 3). Въ этомъ наименованіи Слова живымъ и одушевленнымъ заключается та же мысль, какую впослѣдствіи выразилъ св. Аѳанасій Александрійскій въ слѣдующихъ словахъ: „Словомъ же называю не то, которое внѣдрено и прирощено въ каждой изъ сотворенныхъ вещей, и которое иные привыкли называть сѣменоснымъ (σπερματικός),— такое слово неодушевлено (ἄψυχον ὄντα)... также не то разумѣю слово, какое имѣетъ словесный человѣческій родъ, не слово сочетаемое изъ слоговъ и напечатлѣваемое въ воздухъ; но разумѣю живого и дѣйствительнаго Бога, источникъ Слово Благаго и Бога всяческихъ“ 4).

Такимъ образомъ, первое опредѣленіе Бога то, что Онъ есть Отецъ Слова, въ Которомъ Онъ имѣетъ Свое „откровеніе“, но откровеніе, обладающее конкретнымъ существованіемъ, какъ живое, т. е. истинно и дѣйствительно существующее, полное той жизни, которая принадлежитъ Богу Отцу.

Σοφία—Премудрость Божія есть сумма божественныхъ представленій, божественныхъ намѣреній, божественныхъ плановъ и вѣдѣніе всѣхъ способовъ осуществленія ихъ. Въ Св. Писаніи она разсматривается въ ея проявленіи въ твореніи міра и промысленіи о немъ, въ цѣлесообразномъ

1) In Jeremian, hom. 19, 1: Migne, PGr., t. 13, col. 500. Cp. in Ioan-nem, 1, 23; Migne, PGr., t. 14, col. 65.

2) I, 2, 3: Migne, PGr., t. 11, col. 132; русск. перев., стр. 25.

3) Migne, PGr., t. 14, col. 1299.

4) Слово на язычниковъ, § 40: Migne, PGr., t. 25, col. 81; русск. перев., ч. 1, стр. 180.

устройствѣ, въ правовомъ и нравственномъ порядкѣ и особенно въ домостроительствѣ спасенія человѣка. При этомъ уже въ Ветхомъ Завѣтѣ Премудрость мыслилась не какъ свойство только Божіе, но какъ объективно живое существо: Притч. 8, 21 сл., Іов. 18, 24 сл., и въ Новомъ Завѣтѣ это наименование въ такомъ его значеніи перенесено на Христа, какъ воплощенное осуществленіе божественныхъ плановъ относительно спасенія человѣка: 1 Кор. 1, 24. Въ символѣ св. Григорія о Премудрости въ ея отношеніи къ міру говорится во второй части его; здѣсь же, какъ и въ наименованіи λόγος, разумѣются глубины божественной премудрости въ самомъ божественномъ существѣ. Такимъ образомъ, второе Лице Св. Троицы есть сама божественная Премудрость, объемлющая въ Себѣ все, что только мыслимо въ этомъ понятіи.

Какъ λόγος имѣетъ при себѣ существенное опредѣленіе въ ζῶντος, такъ въ параллель къ нему и при σοφίας св. Григорій ставитъ ὑφεστῶτης. Ὑφίστημι, съ производнымъ отъ него ὑπόστασις, обозначаетъ собственно то, что стоитъ подъ чѣмъ нибудь, что даетъ ему реальность и дѣлаетъ его тѣмъ, что оно есть; отсюда оно должно обозначать „нѣчто само въ себѣ и для себя существующее, въ противоположность не только тому, что реально, какъ фактъ не существуетъ, т. е. только представляемому, мыслимому, но и тому, что реально существуетъ, но только въ другомъ, какъ его качество, т. е. явленію“ ¹⁾). Слѣдовательно, ὑφίστημι устанавливаетъ не только реальность существованія, но и его самостоятельность, его индивидуальность. Правда, такое значеніе терминовъ ὑφίστημι и ὑπόστασις окончательно установилось въ церковномъ богословскомъ языкѣ только во второй половинѣ IV вѣка ²⁾, а до этого времени ὑπόστασις употреблялось какъ тождественное съ οὐσία, или же смѣшивалось съ нимъ; однако индивидуалистическій оттѣнокъ, который всегда содержался

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 254.

²⁾ См. особенно у св. Василия Великаго, пис. 38: Migne, PGr., t. 32, col. 326—340, русск. перев., ч. 6. стр. 85—97.

въ глаголѣ ὑφίστασθαι ¹⁾), выступалъ и значительно раньше, и если у Оригена онъ не заключаетъ еще въ себѣ той опредѣленности индивидуальнаго содержанія, какую получилъ у отцовъ IV вѣка, то несомнѣнно, что и у него въ ὑπόστασις преобладаетъ моментъ „бытія самостоятельнаго“, въ смыслѣ καὶ ἐαυτοῦ ὑπάρχον, — ипостась, какъ такая, которая по самой своей природѣ должна быть существомъ конкретнымъ, не тождественнымъ съ другими ²⁾).

Такимъ образомъ несомнѣнно, что и въ символѣ ὑφίστασθαι при σοφία имѣетъ своимъ назначеніемъ указать на Премудрость, какъ имѣющую самостоятельное, ипостасное бытіе. Въ этомъ отношеніи св. Григорій точно воспроизводитъ мысль своего учителя, который рѣшительно отклонялъ подозрѣніе, что онъ считаетъ Премудрость абстрактнымъ понятіемъ: „пусть никто не думаетъ, — говоритъ онъ, — что, называя Сына Премудростью Божіей, мы признаемъ Его чѣмъ-то не субстанціальнымъ, т. е., что подъ Нимъ мы, напр., разумѣемъ не живое премудрое существо, а нѣчто такое, что дѣлаетъ премудрыми тѣхъ, которые дѣлаются способными къ усвоенію его значенія“. Единородный Сынъ Бога есть Его Премудрость, существующая субстанціально, и есть ипостась ³⁾). Премудрость имѣетъ свою ипостась не въ простыхъ представленіяхъ Бога и Отца, по аналогіи съ человѣческими помышленіями, — она есть безтѣлесная сущность разнообразныхъ мыслей Божіихъ, обнимающихъ основы всего, живая, и какъ бы одушевленная ⁴⁾

Третье опредѣленіе — καὶ δυνάμεως, имѣющее свой источникъ въ 1 Кор. 1, 24, изображаетъ Бога, какъ Отца той силы Божіей, которая можетъ осуществить всѣ предначертанія божественной Премудрости во всѣхъ областяхъ божественной дѣятельности. Но такъ какъ и здѣсь св. Григорій

¹⁾ Проф. Н. Н. Глубоковский, Ходатай Новаго Завѣта. Экзегетическій анализъ Евр. I, 1—5. Сергіевъ Посадъ 1915, стр. 20.

²⁾ Проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 267.

³⁾ О началахъ, I, 2, 2: Migne, PCg., t. 11, col. 130; русск. перев., стр. 23—24.

⁴⁾ In Ioannem, t. I, 39; Migne, PGr., t. 14, col. 89.

продолжает говорить о внутренне-божественныхъ отноше-
ніяхъ, то и *δύναμις* указываетъ на полноту божественной силы
независимо отъ ея проявленія въ мірѣ. Богатство и глубина
этого опредѣленія могутъ быть поняты при свѣтѣ слѣдую-
щаго величественнаго умозрѣнія Оригена: „нужно предста-
вить себѣ силу Божию (*virtus Dei* = ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις), ко-
торая составляетъ основу жизни и дѣятельности Бога (*qua
viget*),—ту вездѣсущую и вседовлѣющую силу, которою Онъ
все держитъ и управляетъ... Отъ всей этой безмѣрно великой
силы (происходитъ) испареніе и, такъ сказать, мощь (*vigor*),
которая имѣетъ свою собственную ипостась. Хотя эта мощь
происходитъ изъ этой силы, какъ хотѣніе изъ мысли, однако
и само хотѣніе Божіе становится тоже силою Божіей. Та-
кимъ образомъ, является другая сила, существующая въ
своей особности, или, по выраженію Писанія, нѣкоторое
испареніе первой, нерожденной силы, отъ нея получающее
свое бытіе и сущность,—и нѣтъ времени, когда бы ея не
было“ ¹⁾. Проф. В. В. Болотовъ такъ комментируетъ эти
слова Оригена относительно силы Божіей: „черты, въ кото-
рыхъ она описывается, таковы, что трудно провести отчет-
ливую границу между этою силою и самымъ существомъ
Божіимъ: *virtus, qua Deus viget*,—сила въ которой—такъ ска-
зать—сосредоточена вся духовная энергія, вся жизненность
Божества, можетъ только формально разниться отъ самаго
существа Отца; если это и не существо Его, то самое цѣ-
лостное, существенное Его проявленіе. Изъ этой силы ро-
ждается, какъ испареніе Сынъ, и этотъ актъ представляется
въ такихъ подробностяхъ, которыя выясняютъ его глубокое
значеніе во внутренней жизни Божества; въ этомъ актѣ
энергія божественной силы является абсолютно полною,—
Сынъ есть испареніе всей, цѣлою этой силы, столь вели-
кой, столь безмѣрной,—и всецѣло интенсивной: Сынъ есть
цвѣтъ, есть мощь, *vigor* всей этой силы, *qua Deus viget*“ ²⁾.

¹⁾ О началахъ, I, 2, 9: Migne, PGr., t. 11, col. 138; русск. перев., стр. 33.

²⁾ Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 233. Ср. проф. А. А. Спас-
скій, Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ собо-
ровъ. Т. I. Сергіевъ Посадъ 1906, стр. 97—99.

Св. Григорій, несомнѣнно, усвоилъ отъ Оригена это возвышенное и чрезвычайно содержательно епониманіе „Силы“ Божіей, — на это указываетъ и мѣсто, какое занимаетъ δύναμις въ ряду опредѣленій Сына въ символѣ. К. Каспари обращаетъ вниманіе на порядокъ разсматриваемыхъ опредѣленій и предлагаетъ такое объясненіе: „авторъ исповѣданія—говоритъ онъ,—уклоняясь отъ 1 Кор. 1, 24, поставилъ σοφίας ὑπερσώσης предъ καὶ δυνάμεως αἰδίου, и не сказалъ σοφίας ὑπερσώσης, λόγου ζῶντος, что было бы логичнѣе и подлинно по-оригеновски; первое онъ, повидимому, сдѣлалъ потому, что σοφίας ὑπερσώσης естественнѣе примыкать къ λόγου ζῶντος (λόγο; и σοφία о Сынѣ связаны между собою); а второе, вѣроятно, сдѣлалъ потому, что ради 1 Кор. 1, 24 не хотѣлъ отдѣлять σοφία отъ δύναμις“¹⁾. Это объясненіе намъ представляется искусственнымъ, такъ какъ расположеніе понятій въ символѣ ставить въ зависимость отъ совершенно случайнаго сочетанія терминовъ въ памяти автора. Намъ кажется, что порядокъ терминовъ имѣетъ болѣе естественныя основанія и болѣе глубокий смыслъ, и именно на почвѣ оригеновскихъ воззрѣній. По ученію Оригена, изъ множества наименованій, какія усваеетъ Сыну Св. Писаніе, первоначальнымъ и производнымъ опредѣленіемъ Сына можно назвать только Премудрость, которая является началомъ представленій о Немъ²⁾; Слово же только возвѣщаетъ истину и Премудрость³⁾. Такимъ образомъ, Сынъ называется Словомъ, потому что Онъ есть откровеніе ума Отца; но такъ какъ мысль богаче языка, то наименованіе Его Премудростію обозначаетъ Сына, какъ совершенное выраженіе ума Отца. Что такое отношеніе между опредѣленіями λόγος и σοφία правильно съ точки зрѣнія александрійскаго богословія второй половины III вѣка, это подтверждается фрагментомъ изъ Ипотипось

1) Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 40, Anm. 13.

2) In Ioannem, t. 1, 22; Migne, PGr., t. 14, col. 56—57. Ср. проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 244. Ch. Bigg The christian Platonists of Alexandria, ed. by F. E. Brightman. Oxford 1913. p. 209.

3) In Ioannem, t. 2, 4; Migne, PGr., t. 14, col. 116,

Θεογноста Александрійскаго ¹⁾). Писанія, — говоритъ онъ — именуютъ Сына Словомъ и Премудростію (λόγον καὶ σοφίαν), — Словомъ потому, что Онъ исходитъ (ἐξίόντα) изъ ума Отца всего, ибо [ясно, что] Слово есть совершеннѣйшее рожденіе ума (τὸ γὰρ κάλλιστον γέννημα τοῦ νοῦ τὸν λόγον εἶναι). Но Слово есть также Образъ (εἰκών), ибо Ему одному только ввѣрено изнесеніе во-внѣ мыслей, находящихся въ умѣ. Однако слова у насъ возвѣщаютъ только отчасти и то, что возможно, а нѣчто оставляютъ невысказаннымъ, сохраняющимся только въ умѣ. Но самосущее Слово Божіе [даетъ совершенное выраженіе всему содержанію божественнаго ума] ²⁾. Посему Слово называютъ и Премудростію, такъ какъ это лучше можетъ указывать на множество содержащихся въ Немъ мыслей“. Слѣдовательно, Слово и Премудрость—оба обозначаютъ Сына, но Слово, такъ сказать, болѣе обращено во-внѣ, а Премудрость—внутри Божества. Такое пониманіе несомнѣнно нужно возводить къ самому Оригену, который говоритъ, что наименованіе Премудрости Словомъ Божіимъ должно разумѣть въ томъ смыслѣ, что „Премудрость открываетъ всѣмъ прочимъ (существамъ), т. е. всей твари познаніе тайнъ и всего сокровеннаго, содержащагося внутри Божіей Премудрости: Она называется Словомъ, потому что служить какъ бы толкованіемъ тайнъ Духа“ ³⁾. Естественно поэтому, что св. Григорій отъ Слова, Которое выражаетъ, переходитъ къ Премудрости, Которую Оно выражаетъ.

Теперь, если принять во вниманіе то чрезвычайно возвышенное и глубокое содержаніе, которое въ оригеновскомъ богословіи соединяется съ понятіемъ *δύναμις*, то будетъ очевиднымъ, что въ расположеніи терминовъ въ символѣ наблю-

¹⁾ Напечатанъ *Fr. Diekamp*’омъ въ „Theologische Quartalschrift“, 84 (1902), S. 483, и перепечатанъ *Ad. Harnack*’омъ въ „Texte und Untersuchungen“, XXIV, 3 (N. 5, IX, 3), S. 77. О Θεογностѣ см., *L. B. Radford*, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter*. Cambridge 1908, p. 1—43.

²⁾ Въ текстѣ здѣсь пропускъ.

³⁾ О началахъ, I, 2, 3: Migne, PGr., t. II, col. 132; русск. перев., стр. 25.

дается постепенность, восходящая, такъ сказать, отъ внѣшняго, формальнаго опредѣленія къ все болѣе полному, проникающему въ самыя глубины божественнаго существа: Слово—Премудрость—Сила. Отсюда естественно, что *ἀποκάλυψις* можетъ слѣдовать только καὶ χαρακτήρος ἀϊδίου, которое возводитъ опредѣленіе существа Сына еще на болѣе высокую ступень.

Χαράκτῆρ обозначаетъ собственно орудіе для вырѣзыванія, насѣчки, отпечатыванія, а затѣмъ—нарѣзъ, печать, напр., на монетахъ, на камнѣ, на деревѣ, и, наконецъ, оттискъ, отпечатокъ, который въ точности воспроизводитъ отличительныя, выдѣляющіяся черты изображаемаго: здѣсь вся особенность состоитъ именно въ отчетливости воспроизведенія, въ которомъ со всею типичностью воспроизводится данное начертаніе и характерно выступающія и согласныя съ нимъ черты¹⁾. И Сынъ называется χαρακτήρ, потому что Онъ въ Себѣ точно воспроизводитъ, отображаетъ черты Отца: Его напечатлѣлъ Богъ Отецъ, всецѣло изобразивъ въ Немъ Себя. Въ данномъ случаѣ χαρακτήρ имѣетъ абсолютное значеніе въ изображеніи внутренней жизни Божества, такъ какъ стоитъ одно, безъ обычно соединяемаго съ нимъ (напр., у св. Афанасія Александрійскаго) εἰκὼν. У самого св. Григорія послѣдній терминъ присоединяется только во второй части символа, гдѣ Господь называется χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος.

Объясненіе того, въ какомъ смыслѣ Слово называется χαρακτήρ, находимъ у Оригена, который пишетъ: „по слову апостола, Онъ есть не только сіяніе славы, но и отпечатлѣнный образъ (figura expressa) сущности и даже ипостаси Его. Поэтому, мнѣ кажется, не излишне обратить вниманіе на то, въ какомъ смыслѣ какая бы то ни было иная сущность и ипостась, помимо самой сущности Бога, можетъ быть названа образомъ Его? Въ данномъ случаѣ нужно имѣть въ виду, конечно, то обстоятельство, что Сынъ Божій, Который называется Словомъ Божиимъ и Его Премудростію, одинъ только знаетъ Отца и открываетъ Его тѣмъ,

¹⁾ Проф. Н. Н. Глубоковскій, Ходатай Новаго Завѣта, стр. 19.

кому желаетъ, т. е. тѣмъ, которые могутъ сдѣлаться способными къ воспріятію самого Слова и Премудрости. Итакъ, смотри, не потому ли Онъ и можетъ называться отпечатлѣннымъ образомъ (т. е. *χαρῆς*) сущности и даже ипостаси Его, что Онъ даетъ возможность чрезъ Себя Самого постигать и познавать Бога? Иными словами: не въ томъ ли смыслѣ Онъ можетъ называться отпечатлѣннымъ образомъ сущности Божіей, что, будучи Премудростію, Онъ прежде всего въ Самомъ Себѣ отображаетъ все то, что желаетъ открыть прочимъ и на основаніи чего эти послѣдніе познаютъ и постигаютъ Бога? ¹⁾

При такомъ значеніи термина *χαρῆς* вполне понятно и опредѣленіе его чрезъ *αἰδιος*: какъ вѣченъ первообразъ такъ вѣчно и его начертаніе. Оригенъ такъ раскрываетъ эту мысль: „если есть образъ Бога невидимаго, то и образъ—невидимый. А я бы осмѣлился присовокупить и о подобіи Отца, что невозможно когда-либо не быть ему. Ибо, когда Богъ, у Іоанна называемый свѣтомъ: *яко Богъ свѣтъ есть* (1 Іоан. 1, 5), не имѣлъ сіянія собственной славы Своей, чтобы кому-либо осмѣлиться приписывать начало бытію Сына, прежде не бывшаго? Когда же не было образа и *начертанія* (*ὁ χαρῆς*) неизреченной, неизменваемой, неизглаголанной ипостаси Отчей? Когда не было Слова, Которое познаетъ Отца? Пусть вразумится тотъ, кто осмѣлится сказать: „было нѣкогда, что Сынъ не былъ“; чрезъ это онъ говоритъ также не было нѣкогда Премудрости, не было Слова, не было Жизни“ ²⁾. Ту же мысль весьма отчетливо выражаетъ св. Афанасій Александрійскій: „Сынъ есть образъ и сіяніе Отца, и *начертаніе* и истина. Если, какъ скоро есть свѣтъ есть уже и его образъ—сіяніе, и какъ скоро есть ипостась есть и всецѣлое ея начертаніе, и какъ скоро есть Отецъ, есть и истина, то измѣряющіе временемъ Образъ и Начертаніе Божества пусть вникнутъ, въ какой ровъ нечестія

) О началахъ, I, 2, 8: Migne, PGr., t. 11, col. 136; русск. перев. стр. 31.

2) У св. Афанасія Александр., „Объ опредѣленіяхъ Никейскаго собора“, § 27: Migne, PGr. t. 25, col. 465; русск. пер., ч. стр. 436—437.

впадутъ они... Поелику была Ипостась, то, безъ сомнѣнія, тотчасъ надлежало быть Ея Образу и Начертанію, потому что не внѣ пишется Образъ Божій“¹⁾.

К. Каспари²⁾ полагаетъ, что *ἁΐδιος* относится и къ *δύναμις* въ виду καὶ предъ *δυνάμεως* и послѣ *σοφίας* ὁφεισμένης безъ καί, и кромѣ того, это обозначеніе Сына оказалось бы безъ предиката, тогда какъ прочія три наименованія Его имѣютъ предикаты. Но *ἁΐδιος* пріобрѣтаетъ значеніе только при *χαρακτήρ* и нисколько не усиливаетъ *δύναμις*, которое и само по себѣ уже заключаетъ понятіе вѣчности. Оригенъ говоритъ: „ясно, что этотъ паръ силы Божіей, не имѣющій никакого начала, помимо Самого Бога, существовалъ всегда, и (для Него) не могло быть никакого другого начала, кромѣ Самого Бога, отъ Котораго Онъ и существуетъ и рождается. Согласно же апостолу, который говоритъ, что Христосъ есть Божія сила (1 Кор. 1, 24), этотъ паръ должно признать не только паромъ силы Божіей, но и силою отъ силы“³⁾. Тогда *χαρακτήρ* *ἁΐδιος* показываетъ, что начертаніе не вполнѣдствіи сдѣлано сходно съ первообразомъ, но оно есть и пребываетъ вмѣстѣ съ первообразомъ, произведшимъ его; оно не чрезъ подражаніе отпечатлѣно, но существуетъ потому, что существуетъ первообразъ, и вѣчно, какъ послѣдній.

Если Сынъ, по воззрѣнію Оригена, называется отпечатлѣннымъ образомъ потому, что Онъ прежде всего въ Себѣ Самомъ отображаетъ все то, что желаетъ открыть прочимъ, то совершенно ясно можно установить отношеніе *χαρακτήρ* къ предшествующему *δύναμις*: отъ всей безмѣрно великой силы Божіей происходитъ испареніе, которое становится другой силой, существующей въ своей особности, имѣющей свою ипостась; но эта объектированная другая Сила не есть

1) На аріан. сл. 1, § 20: Migne, PGr. t. 26, col. 53; русск. пер. ч. 2, стр. 203

2) Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 40, Anm. 12

3) О началахъ, I, 2, 9: Migne, PGr., t. 11, col. 138; русск. перев., стр. 34.

что-либо неопредѣленное, а точный отпечатокъ первой Силы: Она—Начертаніе Отца, вѣчное, какъ вѣченъ и Самъ Отецъ.

Уже въ наименованіи Бога *πατήρ* указано то существенное отношеніе, въ какомъ стоитъ первое Лице ко второму, являющемуся Его Словомъ живымъ, Премудростью ипостасной, Силой и Начертаніемъ вѣчнымъ, и потому дальнѣйшее *τέλειος τελείου γεννήτωρ* собственно возвращаетъ мысль къ раньше выраженному понятію *πατήρ*, обосновываетъ и раскрываетъ его смыслъ. Что Богъ Отецъ есть *τέλειος*, совершенный во всѣхъ отношеніяхъ, это было всегда обще-церковнымъ ученіемъ, и здѣсь его смыслъ не ограничивается въ *γεννήτωρ*¹⁾, а остается во всемъ своемъ широкомъ объемѣ и выражаетъ ту мысль, что совершенный Богъ есть Родитель такого же совершеннаго Сына. Въ благодарственной рѣчи, какъ мы видѣли, св. Григорій обозначаетъ Слово, какъ *τελειότατος* (§ 39). *Γεννήτωρ* не только соотвѣтствуетъ предшествовавшему *πατήρ* какъ причина этого имени²⁾, но и точнѣе опредѣляетъ его содержаніе, бросая свѣтъ на тотъ внутренній процессъ въ жизни Бога, въ силу котораго Онъ есть Отецъ Слова живаго, Премудрости ипостасной и Силы и Начертанія вѣчнаго въ томъ глубокомъ значеніи, какое заключается въ этихъ понятіяхъ: весь этотъ процессъ обозначается чрезъ *γεννάω*, въ силу чего и Богъ Отецъ есть *γεννήτωρ*. Этимъ устраняются всякія другія отношенія между Богомъ и Словомъ, кромѣ отношеній Отца и Сына, почему св. Григорій снова повторяетъ употребленное имъ въ началѣ *πατήρ*, но уже съ однимъ опредѣленіемъ, которое объединяетъ въ себѣ всѣ предшествоващія и послѣ *γεννήτωρ* является единственно возможнымъ: *πατήρ υἱοῦ. Υἱός* и есть собственное обозначеніе существа второго Лица наряду съ *θεός πατήρ*, Его собственное имя въ самомъ точномъ смыслѣ; всѣ же остальные — *λόγος, σοφία, δύναμις, χαρακτήρ* — только наименованія, описывающія съ разныхъ сторонъ отношенія Сына къ Отцу и затѣмъ Его

1) C. Caspari, Alte u. Quellen, [z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 41, Anm. 15.

2) C. Caspari, Alte u. neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols, S. 41.

проявленія и дѣятельность въ мірѣ. Богъ есть Отецъ Сына слѣдовательно, не отъ внѣ привзошедшаго. Совершенное рожденіе можетъ быть только единственнымъ,—поэтому—*οἷος μονογενοῦς*. Онъ есть единственный по естеству Сынъ единого Отца, рожденный единственнымъ образомъ въ противоположность тѣмъ, которые суть сыновья по усыновленію Слова Оригена: „Онъ есть единственный Сынъ по природѣ и посему называется Единороднымъ“ ¹⁾, служатъ прекраснымъ комментариемъ къ послѣднему выраженію символа. „Итакъ, единъ есть истинный Богъ,—пишетъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ,—единъ и истинный Богъ, чтобы именно мы не вѣрили, что имя истиннаго Бога приличествуетъ многимъ. Посему, такимъ образомъ, и тѣ, которые приемятъ Духа всыновленія сыновъ, о Немъ же вопіемъ: авва, Отче“ (Рим. 8, 15), конечно, суть сыны Божіи, но не какъ единородный Сынъ. Ибо Единородный по естеству Сынъ и всегда и неотдѣлимо Сынъ, а прочіе получили власть дѣлаться сынами Божіими (Іоан. 1, 12. 13) вслѣдствіе того, что восприняли въ Себя Сына Божія... Вслѣдствіе этого, какое различіе имѣетъ Богъ по отношенію къ тѣмъ, которымъ говорится: „Я сказалъ: боги есте“, такое различіе имѣетъ Сынъ по отношенію къ тѣмъ, которые слышатъ: „Сынове Вышняго всѣ“ (Псал. 82, 6); ²⁾ или короче: „Единородный Сынъ, Спаситель нашъ, Который единственный отъ Отца рожденъ, есть единственный Сынъ по естеству, а не по усыновленію“ ³⁾.

Таково содержаніе первой части символа св. Григорія, въ которой онъ въ такихъ глубокихъ терминахъ раскрылъ внутреннее содержаніе жизни Бога Отца.

¹⁾ О началахъ, I, 2, 5: Migne, PGr., t. 11, col. 136; русск. перев., стр. 28. Ср. in Ioannem, II, 6 (Migne, PCr., t. 14, col. 129): *μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχηγὲν τυχεάνοντος*.

²⁾ Фрагментъ изъ комментарія на Евангелиста Іоанна, t. V, въ *Apologia Pamphili martyris pro Origene*, n. 71: Migne, PGr., t. 17, col. 580.

³⁾ Тамъ же, n. 79: Migne, PGr., t. 17, col. 580.

О второмъ Лицѣ.

Вторая часть символа раскрываетъ учение о второмъ Лицѣ Св. Троицы и, въ параллель къ εἰς θεός первой части, начинается исповѣданіемъ ученія о единомъ Господѣ—εἰς Κύριος. Имя Κύριος, какъ въ Новомъ Завѣтѣ, такъ и въ древне-церковной письменности является наиболее обычнымъ наименованіемъ Христа. И въ древнихъ символахъ восточной и западной церкви второй членъ начинается εἰς ἕνα κύριον, впрочемъ, большею частію съ присоединеніемъ: Ἰησοῦν Χριστόν, — символъ св. Григорія ограничивается однимъ εἰς κύριος.

Слѣдующія затѣмъ опредѣленія: μόνος ἐκ μόνου, θεός ἐκ θεοῦ, χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος продолжаютъ раскрытіе ученія о Сынѣ, данное въ первой части символа. Μόνος ἐκ μόνου, т. е. Единственный отъ Единственного. Ἐκ указываетъ на происхождение, почему μόνος ἐκ μόνου по своему содержанию въ сущности равняется предшествовавшему μονογενής. Это довольно частое въ древнихъ символахъ и въ древне-церковной письменности выраженіе и представляетъ собою одинъ изъ способовъ для обозначенія исключительнаго и непостижимаго для человѣка образа рожденія Сына отъ Отца. Εἰς κύριος получаетъ такое опредѣленіе потому, что Онъ одинъ Свое бытіе и существо имѣетъ непосредственно отъ Бога чрезъ рожденіе отъ Него. Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ θεός ἐκ θεοῦ, которое конкретнѣе опредѣляетъ μόνος ἐκ μόνου: единственный раждающій есть Богъ и единственный рожденный отъ Него также есть Богъ.

Здѣсь возникаетъ вопросъ, можно ли признать выраженіе θεός ἐκ θεοῦ согласнымъ съ воззрѣніями и терминологі-

гій Оригена. Извѣстно ученіе Оригена о томъ, что только Богъ Отецъ въ собственномъ смыслѣ можетъ быть названъ $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$; Сынъ же есть только $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ¹⁾. Между тѣмъ св. Григорій въ символѣ употребляетъ просто $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$. К. Каспари ²⁾, чтобы сдѣлать послѣднее выраженіе совершенно оригенистическимъ, принимаетъ что $\acute{\epsilon}\kappa$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ здѣсь должно считать равнымъ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, для чего въ качествѣ основанія приводитъ не только то, что $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ часто равно $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, но и параллельное изреченіе о Св. Духѣ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\bar{\upsilon}\rho\alpha\rho\tau\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$. Но если даже принимать $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, какъ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, въ пользу чего говорить то, что и $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ и $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ —оба поставлены безъ члена, то, по мнѣнію К. Каспари, и въ такомъ случаѣ не будетъ противорѣчія съ ученіемъ Оригена, что ясно и изъ того, что это же выраженіе встрѣчается, кромѣ символа Лукіана, въ формулѣ вѣры Евсевія Кесарійскаго, равно какъ и въ нѣсколькихъ полуаріанскихъ и аріанскихъ символахъ (въ 4-й антиохійской формулѣ, въ 1 и 3 сирмійскихъ формулахъ, никской, селевкійской и константинопольской 360 года). Въ такомъ случаѣ первое $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ обозначаетъ всецѣлое божественное существо или всецѣлую божественную природу „единого Бога“ ($\alpha\bar{\iota}\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$), съ изъятіемъ (исключенной посредствомъ $\acute{\epsilon}\kappa$) нерожденности. Эти разсужденія К. Каспари стоятъ въ связи съ его стремленіемъ доказать возможно болѣе согласіе символа съ ученіемъ Оригена. Но нѣтъ основаній такъ усиленно утверждать оригенизмъ символа въ этомъ пунктѣ, правда всема существенномъ. Понимать различно одинъ и тотъ же терминъ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ въ одномъ и томъ же выраженіи не представляется возможнымъ какъ въ виду совершеннаго отсутствія какихъ либо данныхъ для этого, такъ и потому, что для обозначенія божественной сущности въ слѣдующемъ же изреченіи символа употребленъ соотвѣтствующій терминъ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$. Не правильнѣе ли предполагать, что св. Григорій не принялъ оригеновскаго различія между $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ и $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ и употребляетъ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ въ томъ же значеніи, въ

¹⁾ In Ioannem, t. 2, 1—3: Migne, PGr., t. 14, col. 104—116.

²⁾ Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 43.

какомъ это выраженіе въ послѣдствіи употреблено было и въ Никейскомъ символѣ. Уклоненіе отъ Оригена—весьма существенное, но оно не можетъ быть выставлено въ качествѣ возраженія противъ происхожденія символа отъ ученика Оригена, потому что и вообще эта яркая подробность ученія Оригена не нашла опредѣленнаго приѣма въ церковномъ богословіи. Поэтому $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ἐκ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ выражаетъ собою ту же мысль, какую еще раньше высказалъ св. Иринеи Ліонскій: „и Отецъ есть Богъ и Сынъ—Богъ, ибо отъ Бога рожденный есть Богъ“ ¹⁾.

Изъ того, что Господь рожденъ отъ Отца, какъ единственный отъ Единственнаго и Богъ отъ Бога, вытекаетъ то слѣдствіе, что Онъ есть $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\eta}\rho$ καὶ εἰκὼν τῆς $\Theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$: Онъ—точное начертаніе Божества, Божественной сущности ($\tauῆς$ $\Theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$), цѣлостное отображеніе Его, со всею точностью и жизненностью воспроизводящее въ Себѣ Свой Первообразъ. Св. Григорій говоритъ здѣсь согласно съ своимъ учителемъ, который также видѣлъ въ Божествѣ Сына образъ истиннаго Божества ²⁾ и въ пониманіи того, почему Сынъ называется образомъ Невидимаго, усматривалъ основаніе для выясненія того, въ какомъ именно смыслѣ Богъ правильно называется Отцемъ Своего Сына: наименованіе образа приложимо къ Сыну Божію въ виду того, что Онъ есть невидимый образъ невидимаго Бога, подобно тому, какъ Сынъ есть образъ Адама ³⁾.

Съ $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\eta}\rho$ св. Григорій начинаетъ повтореніе тѣхъ опредѣленій Сына, какія даны имъ въ первой части символа, при чемъ ясно, что $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ и $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma$, въ виду сопровождающихъ ихъ предикатовъ, употреблены въ другомъ значеніи или, точнѣе, изображаютъ другую сторону въ обозначаемыхъ этими терминами понятіяхъ. Въ этомъ отношеніи здѣсь приобретаетъ особенное значеніе присоединеніе къ $\chi\alpha$

¹⁾ Доказательство апостольской проповѣди, гл. 47: русск. перев., стр. 42.

²⁾ In Ioannem, t. 13, 36: Migne, PGr., t. 14, col. 461.

³⁾ О началахъ, I, 2. 6: Migne, PGr., t. 11, col. 134; русск. перев., стр. 28.

ραχτήρ новаго понятія—*εἰχών*, котораго нѣтъ въ первой части. Значеніе термина *εἰχών* выясняется изъ слѣдующихъ словъ Оригена: „Спаситель нашъ есть образъ невидимаго Бога Отца: по отношенію къ Самому Отцу Онъ есть истина; по отношенію же къ намъ, которымъ Онъ открываетъ Отца, Онъ—образъ, черезъ который мы познаемъ Отца, Котораго не знаетъ никто другой, кромѣ Сына, и знаетъ еще тотъ, кому захочетъ открыть Его Сынъ. Открываетъ же Онъ Отца тогда, когда Самъ служитъ предметомъ познанія, потому что, кто позналъ Его, тотъ познаетъ и Отца, какъ объ этомъ Онъ Самъ говоритъ: *видѣвый Мене видѣ Отца*“ (Іоан. 14, 9) ¹⁾. „Не удерживая представленій истины, Отецъ изрыгаетъ и творитъ отпечатокъ ихъ въ Словѣ, Которое по этой причинѣ называется образомъ (*εἰχών*) невидимаго Бога“ (Колос. 1, 15) ²⁾. И Θεογνωσία въ приведенномъ вышѣ отрывкѣ изъ Ипотипосъ (см. выше стр. 587) говоритъ, что „Слово есть также Образъ (*εἰχών*), потому что Ему одному ввѣрено изнесеніе во-внѣ мыслей, находящихся въ умѣ“. Ясно, что въ *εἰχών* выступаетъ на первый планъ идея отображенія первообраза для откровенія его другимъ, тогда какъ *χαρακτήρ* заключаетъ въ себѣ только мысль о точномъ воспроизведеніи безъ какого бы то ни было указанія на послѣдующее сообщеніе или откровеніе. Въ такомъ случаѣ *εἰχών* предполагаетъ собою *χαρακτήρ*, и послѣднее изображаетъ Сына въ Его имманентномъ отношеніи къ Отцу, какъ Его Начертаніе, между тѣмъ какъ первое опредѣляетъ Его отношеніе къ міру. Такимъ образомъ, Сынъ, Который во внутренней жизни Божества есть Начертаніе Отца, является Образомъ Отца и въ Своемъ отношеніи къ міру,—въ Немъ міръ видитъ Образъ Божества и чрезъ Него можетъ познавать Его.

Въ мірѣ Сынъ открывается прежде всего, какъ λόγος ἐνεργός:—Слово дѣйственное. Это—утвердившееся въ христиан-

¹⁾ О началахъ, I, 2. 6: Migne, PGr., t. II, col. 135; русск. перев., стр. 30.

²⁾ In Iohannem, I, 42. Migne, PGr., t. 14, col. 100.

скихъ воззрѣнiяхъ понятiе о проявляющемся въ мiрѣ Логосѣ, которое нашло широкое примѣненiе въ древне-церковной литературѣ. Въ чемъ выражается это проявленiе дѣятельности Сына, на это указываютъ слѣдующiя слова символа: σοφία τῆς τῶν ὁλῶν πρεσβυτερίας περιεχτική. Это—чисто Оригеновское выраженiе и его смыслъ раскрывается въ полной мѣрѣ параллельными мѣстами изъ произведенiй Оригена и прежде всего слѣдующимъ его воззрѣнiемъ: „въ этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертанiе будущаго творенiя,—и того, что существуетъ съ самаго начала мiра, и того, что происходитъ впослѣдствiи: все это было предначертано и расположено въ Премудрости силою предвѣдѣнiя. Въ виду этихъ-то творенiй, которыя были какъ бы предуказаны и предначертаны въ самой Премудрости, Премудрость и говоритъ чрезъ Соломона о Себѣ Самой, что она сотворена началомъ путей Божiихъ, или что то же—содержитъ въ Себѣ начала, или формы, или виды всего творенiя. Итакъ, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божiихъ и что она сотворена,—это, по нашему пониманiю, значитъ, что Премудрость предначертываетъ и содержитъ въ Себѣ начала всей твари“¹⁾. „Мiръ сотворенъ согласно тѣмъ идеямъ, которыя Богъ проявилъ въ Премудрости, какъ домъ или корабль строится по плану или схемѣ, первоначально существующимъ въ умѣ архитектора. Сотворивши, такъ сказать, одушевленную Премудрость, Богъ повелѣлъ Ей, думаю, по содержащимся въ Ней образамъ даровать всему существующему и матерiи бытiе, форму и виды²⁾. Какъ видно изъ этого, выраженiе въ символѣ св. Григорiя совпадаетъ съ воззрѣнiями Оригена какъ по терминологiи, такъ и по мысли: Сынъ есть ипостасная Премудрость, Которая содержитъ въ Себѣ какъ всѣ вообще планы и предначертанiя Божественнаго Ума, такъ и предначертанiя Его относительно вселенной.

1) О началахъ, I, 2. 2—3: Migne, PGr., t. 11. col. 131—132; русск. перев., стр. 25.

2) In Ioannem, t. 1, 22. Migne, PGr., t. 14. col. 56—57.

Но для осуществленія этихъ предначертаній необходима сила, и символъ далѣе указываетъ, что эта сила есть Самъ Сынъ, потому что Онъ—*δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική*, Онъ—Сила, творящая все созданіе. Если въ Немъ нашла ипостасное выраженіе безмѣрно великая Сила Отца, то и въ отношеніи къ міру Она дѣйствуетъ въ Немъ же и чрезъ Него, и проявляется какъ Сила, творящая все созданное.

Послѣ этого краткаго, но всеобъемлющаго изображенія отношенія Слова къ міру, св. Григорій возвращается къ дальнѣйшему раскрытію истиннаго существа и достоинства „единого Господа“. Единственный отъ Единственнаго, Богъ отъ Бога, Начертаніе и Образъ Божества, и входя въ міръ, какъ откровеніе Божіе, какъ дѣйственное Слово, живительная Премудрость и творческая Сила, осуществляетъ божественныя предначертанія, какъ *οὗτος ἀληθινὸς ἀληθινὸς πατὴρ*, истинный Сынъ истиннаго Отца, Сынъ по самому естеству Своему, дѣйствительный Сынъ въ подлинномъ и глубокомъ значеніи этого термина, имѣющій и реальную природу, соотвѣтствующую имени *οὗτος*,—такой Сынъ стоитъ въ подлинно сыновнихъ отношеніяхъ къ Отцу, Который есть Отецъ по естеству въ подлинномъ смыслѣ слова.

Слѣдующія затѣмъ четыре опредѣленія: *ἀόρατος ἀόρατος, καὶ ἀφ᾽άρτος ἀφ᾽άρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ αἰδὶς αἰδίου* представляютъ дальнѣйшія обозначенія дѣйствительнаго божественнаго достоинства Сына, поскольку всѣ опредѣленія, какія обычно усвояются Богу и въ Свящ. Писаніи, и въ древне-церковной литературѣ, принадлежать и Ему: Онъ—невидимый, нетлѣнный, безсмертный и вѣчный. К. Каспари полагаетъ, что въ этихъ выраженіяхъ необходимо дополнить изъ предшествующаго *οὗτος* и *πατήρ*: *ἀόρατος οὗτος τοῦ ἀόρατου πατρός* и т. л. ¹⁾ Однако едва-ли подобная мысль можетъ быть проведена въ отношеніи ко всѣмъ опредѣленіямъ уже въ виду того, что *ἀόρατος* у Оригена соединяется съ *εἰκὼν*: „если Онъ есть образъ Бога невидимаго (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου*),—говоритъ Ори-

1) Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 45.

генъ,—то и образъ невидимый“ (*ἀόρατος εἰκὼν*¹⁾). „Посмотримъ,—пишетъ Оригенъ въ другомъ мѣстѣ,—какъ нужно понимать также и то, что Сынъ называется образомъ Невидимаго. Это для того, чтобы выяснитъ, въ какомъ именно смыслѣ Богъ справедливо называется Отцемъ Своего Сына... Второе же значеніе образа приложимо къ Сыну Божію... въ виду того, что Онъ есть невидимый образъ невидимаго Бога... Отецъ родилъ Сына—этотъ Свой образъ; слѣдовательно, какъ Самъ Онъ по природѣ невидимъ, такъ и образъ родилъ невидимый“²⁾. Изъ этихъ словъ Оригена ясно, что при *ἀόρατος* нельзя подразумѣвать *οἶος*, а необходимо мыслить *εἰκὼν*; съ другой стороны, видно, какой глубокой смыслъ соединяется съ этимъ опредѣленіемъ. Всѣ четыре опредѣленія тѣсно связаны между собою такъ, что изъ предыдущаго естественно вытекаетъ послѣдующее. Утвержденіе невидимости предполагаетъ въ своей основѣ ученіе о безтѣлесности Бога³⁾; какъ безтѣлесный, Онъ нетлѣнненъ; нетлѣнный—безсмертенъ, безсмертный вѣченъ. Эти предикаты Бога Отца принадлежатъ безъ всякихъ ограниченій и Сыну. Все это находится въ согласіи съ ученіемъ Оригена о Сынѣ. Только *ἀθάνατος* требуетъ нѣкотораго поясненія. Оригенъ въ одномъ мѣстѣ утверждаетъ, что слова апостола: „Единый имѣющій безсмертіе“ относятся только къ Богу Отцу, и что Самъ Христосъ не имѣлъ безсмертія Отца, ибо за всѣхъ вкусилъ смерть⁴⁾. Однако возможно, что Оригенъ сказалъ это въ томъ смыслѣ, что Христосъ, Сынъ, не имѣлъ абсолютнаго безсмертія, какъ отъ вѣчности рожденный отъ Него и имѣющій безсмертіе по причастію⁵⁾; или „Оригенъ предполагалъ какой то тон-

¹⁾ У св. Аѳанасія Александр., Объ опредѣлен. Никейскаго собора, § 27: Migne, PGr., t. 25, col. 465; русск. перев., ч. 1, стр. 436—437.

²⁾ О началахъ, I, 2. 6: Migne, PGr., t. 11, col. 134—135; русск. перев., стр. 28—29.

³⁾ Ср. доказательство безтѣлесности Бога у Оригена, О началахъ, I, г. 1—4: Migne, PGr., t. 11, col. 121—124; русск. перев., стр. 12—16.

⁴⁾ In Ioannem, t. 2, 11: Migne, PGr., t. 14, col. 145.

⁵⁾ C. Capsari, Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 46, Anm. 25.

чайшій отгѣнокъ различія между Отцемъ и Сыномъ, которое позволяло считать смерть вочеловѣчившейся жизни менѣе разительнымъ противорѣчiemъ, чѣмъ то *contradictio in adjecto*, какимъ была бы смерть Самого Сущаго Отца, если бы Онъ вочеловѣчился" ¹⁾. Во всякомъ случаѣ это не мѣшало Оригену говорить объ *ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος* ²⁾. Слѣдовательно, и въ этомъ частномъ пунктѣ св. Григорій не стоитъ въ противорѣчii съ воззрѣнiями Оригена.

Изложенное въ символѣ ученiе о Сынѣ находитъ нѣкоторыя допoлненiя и разъясненiя въ благодарственной рѣчи св. Григорiя ³⁾. Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемъ тѣ же термины, какими обозначено отношенiе Сына къ Отцу и въ символѣ: Онъ есть совершеннѣйшее, живое и одушевленное Слово перваго Ума (§ 39: *τελειότατος ὦν καὶ ζῶν καὶ αὐτοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἔμψυχος ὦν*), Премудрость и Сила Самого Отца всего (§ 36: *ἡ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία καὶ δύναμις*). Въ благодарственной рѣчи (§ 36) Онъ называется еще Истиной (*ἡ ἀλήθεια ὦν*). Этотъ терминъ въ приложенiи къ Иисусу Христу имѣетъ свой источникъ въ Евангелiи Ioанна (XIV, 6) и въ древне-церковную литературу перешелъ съ тѣмъ значенiемъ, въ какомъ онъ употребленъ въ названномъ мѣстѣ: онъ обозначаетъ, что въ Сынѣ заключается вся сумма познанiя о томъ, что Богъ дѣйствительно есть и что Сынъ, какъ Слово, открываетъ ⁴⁾. Св. Григорiй называетъ въ своей рѣчи Сына Единороднымъ (*μονογενής*) и Перворожденнымъ Словомъ Отца (§ 35: *πρωτογενής αὐτοῦ λόγος*). Послѣдняго термина въ символѣ нѣтъ. Можно думать, что онъ тождественъ по своему значенiю съ употребленнымъ въ Новомъ Завѣтѣ *πρωτότοκος* (Кол. I, 15; Евр. I, 6) и внѣ-библейскимъ *πρωτόγονος*. И Оригенъ называетъ Сына *πρωτότοκος*, ссылаясь именно на

¹⁾ Проф. В. В. Болотовъ, Ученiе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 292.

²⁾ *Contra Celsum*, IV, 15: *Die griech. christl. Schriftsteller. Origenes*, I, S. 285.

³⁾ §§ 35—39: *P. Koetschau*, S. 8—9; русск. перев. 24—25.

⁴⁾ Ср. *Оригенъ*, In Ioannem, t. I. 22: *Migne, PGr.*, t. 14, col. 57; In Ioannem, t. 2, 4: *Migne, PGr.*, t. 14, col. 116.

Кол. I, 15. ¹⁾ Πρωτογενής λόγος, хотя поставлено безъ указанія предметовъ, по отношенію къ которымъ Онъ является перво-рожденнымъ Словомъ Отца, однако, и въ этомъ случаѣ въ отличіе отъ μονογενής, сохраняетъ въ себѣ указаніе на отношеніе къ миру,—поэтому несомнѣнно, что Сынъ мыслится, какъ имѣющій Свое бытіе отъ Отца чрезъ рожденіе и прежде всего того, что произошло.

Въ цѣломъ рядѣ выражений св. Григорій стремится показать тѣснѣйшее единеніе Сына съ Отцемъ: Онъ въ Немъ есть и съ Нимъ соединенъ непосредственно (§ 36: ἐν αὐτῷ ὢν καὶ πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος); Его Самъ Отецъ всего содѣлалъ единымъ съ Собою (§ 37: ὅτινα αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἐν πρὸς αὐτὸν ποιησάμενος), такъ что можно почти сказать, что чрезъ Него Отецъ выходитъ изъ Себя Самого, чтобы Себя Самого обнять (37: δι' αὐτοῦ μονοουχὶ αὐτὸς αὐτὸν ἐκπερι-ιών) ²⁾; Онъ — сущій въ Отцѣ Богъ Слово (§ 38: ὁ ἐν αὐτῷ θεὸς λόγος). Ясно, что св. Григорій стремится установить возможно тѣснѣйшее единеніе Сына съ Отцемъ и ищетъ подходящихъ терминовъ для выраженія своей мысли. То же самое наблюдается и въ отношеніи настойчиво подчеркиваемого имъ равенства Сына съ Отцемъ: Онъ одинъ только можетъ возсылать постоянныя и непрерывныя благодаренія Отцу какъ за Самого Себя, такъ и за всѣхъ; такъ какъ Онъ есть Истина и Премудрость и Сила Самого Отца всего и къ тому же еще Онъ въ Немъ и съ Нимъ соединенъ непосредственно, то невозможно, чтобы Онъ или по забывчивости, или по недостатку мудрости, или по какой либо немощи оставилъ Своего Отца безъ восхваленія; Онъ одинъ можетъ совершеннѣйшимъ образомъ исполнить всю надлежащую мѣру приличествующей Ему хвалы. Тотъ, Кого Самъ Отецъ всего содѣлалъ единымъ съ Собою и, можно сказать, чрезъ Него выходитъ изъ Себя Самого, чтобы обнять Самого Себя, долженъ въ

¹⁾ О началахъ, I, 2, г: Migne, PGr., t. 11, col. 130; русск. перев., стр. 23.

²⁾ Слѣдуемъ пониманію этого темнаго мѣста I. А. Дорнеромъ (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 Aufl. 1 Th. Stuttgart 1845, S. 735).

совершенно равной степени почитать Его, какъ и Самъ почтенъ отъ Него. Это именно, первый и единственный изъ всего сущаго получилъ Его Единородный, сущій въ Немъ Богъ Слово. Однако въ этихъ выраженіяхъ, обнаруживающихъ совершенно очевидное усиліе св. Григорія представить достоинство Сына возможно болѣе возвышеннымъ, все таки просвѣчиваетъ лежащая въ основѣ субординаціонистическая тенденція, господствовавшая въ окружающей св. Григорія средѣ и невольно и его подчинявшаяся себѣ, хотя онъ, какъ видно изъ приведенныхъ выраженій, не чувствовалъ расположенія къ ней. Необходимо отмѣтить, что въ этомъ отношеніи символъ св. Григорія обнаруживаетъ больше догматической опредѣленности, особенно, если принять во вниманіе послѣдующія части символа. Можно, конечно, предполагать, что въ краткомъ символѣ не было мѣста для болѣе широкаго раскрытія тѣхъ положеній, какія высказаны въ благодарственной рѣчи; но болѣе естественно допустить, что символъ представляетъ плодъ болѣе зрѣлой богословской мысли, испытавшей на себѣ отчасти и другія вліянія.

Объ отношеніи Слова къ міру благодарственная рѣчь говорить больше, чѣмъ символъ. Онъ—создатель (*δημιουργός*), Царь, Управитель (*βασιλεύς καὶ κυβερνήτης*) и Попечитель (*κηδεμών*) вселенной, неисчерпаемый источникъ всякихъ благъ, Предстатель (*προστάτης*) нашихъ душъ и Спаситель (*σωτήρ*); Онъ одинъ можетъ уврачевать наши немощи и восполнить наши недостатки; Онъ одинъ можетъ возсылать благодаренія Отцу какъ за Себя Самого, такъ и за всѣхъ вмѣстѣ и за каждого въ отдѣльности.

Такимъ образомъ, въ символѣ и въ благодарственной рѣчи Оригену св. Григорій выразилъ вполне опредѣленное, насколько позволяла современная ему научно-богословская терминологія, ученіе о Лицѣ Бога Слова, Сына Божія, Его ипостасной особности, божественномъ достоинствѣ и равенности съ Отцемъ. Если его терминологія не отличается богословской точностью не только въ благодарственной рѣчи, но даже и въ символѣ, гдѣ замѣтно стремленіе дать полное выраженіе своимъ богословскимъ мыслямъ посред-

ствомъ возможно большаго числа терминовъ и оборотовъ, то во всякомъ случаѣ не остается сомнѣній, что его богословскіе взгляды по своему содержанію, въ окончательной формѣ ихъ въ символѣ, не заключаютъ въ себѣ тѣхъ отступленій отъ нормы церковнаго ученія въ вопросѣ о второмъ Лицѣ Св. Троицы, какія наблюдаются въ богословіи его учителя. Въ виду этого тѣмъ больше недоумѣнія вызываютъ свѣдѣнія о нѣкоторыхъ выраженіяхъ св. Григорія, употребленныхъ имъ въ не сохранившемся его трактатѣ *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν*. Какъ уже было сказано (стр. 257, 263—264) св. Василиій въ письмѣ къ неокесарійскимъ ученымъ говорить, что неокесарійскіе савелліане, въ своемъ стремленіи обосновать свое заблужденіе авторитетными свидѣтельствами, въ письмѣ къ Анѳиму, епископу тіанскому, написали, что Григорій въ изложеніи вѣры сказалъ, что Отецъ и Сынъ, хотя въ умопредставленіи суть два, однако же въ ипостаси едино (*ὡς ἄρα Γρηγόριος εἰπὼντος ἐν ἐκθέσει πίστεως, πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοῖα μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν*)¹⁾. Такимъ образомъ, въ разговорѣ съ Эліаномъ св. Григорій употребилъ характерное савелліанское выраженіе, которое въ прямой формѣ, можно думать, имѣло такой видъ: *πατὴρ καὶ υἱὸς ἐπινοῖα μὲν εἰσι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν*. Что это выраженіе по своей терминологіи имѣетъ совершенно савелліанскій видъ, ясно показываетъ слѣдующее сообщеніе Оригена: „есть такіе,—говоритъ онъ,—которые... учатъ, что Отецъ и Сынъ по ипостаси едино, и различаютъ единое подлежащее только умопредставленіемъ и именами“²⁾. Мы уже указывали

¹⁾ Письмо 202 (al. 210): Migne, PGr., t. 32, col. 786; русск. перев. ч. 7, стр. 84.

²⁾ In Matthaеum, t. XVII, n. 14: Migne PGr., t. 13, col. 1520, *ἐποιοί εἰσιν οἱ — τῇ ὑποστάσει ἓνα διδάσκοντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, τῇ δὲ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἐν ὑποκειμένον*. Ср. утвержденіе самого Оригена: „мы чтимъ Отца истины и Сына—истину, двухъ по ипостаси и одно по единомыслію, по согласію и тождеству воли (*ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμογενείᾳ, καὶ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τῆς βουλῆματος*). С. Celsum, 8, 12: Die Griech. Christl. Schriftstel. Origenes, II, S. 229—230.

(стр. 263—264) возможное объяснение употребленія св. Григоріемъ соблазнительныхъ выраженій отсутствіемъ точнаго разграниченія терминовъ *ὁμοία* и *ὁμοτάτης* въ III и даже въ первой половинѣ IV в., которое, при стремленіи св. Григорія убѣдить язычника, что въ ученіи св. Троицы нѣтъ троебожія, привело къ тому, что онъ, разсуждая *ἀπομνημονεύων* а не *δογματίζων*, употребилъ неудачныя выраженія,—тѣмъ болѣе, что по свидѣтельству св. Василия, св. Григорій въ бесѣдѣ съ язычниками не считалъ нужнымъ соблюдать точность въ выраженіяхъ, стараясь къ тому, чтобы достигнуть соглашенія въ главномъ. Если бы св. Василій не былъ проникнутъ такимъ благоговѣйнымъ почитаніемъ памяти „великаго“ Григорія, то онъ, не прибѣгая къ различнымъ предположеніямъ, могъ бы написать о немъ—*mutatis mutandis*—приблизительно то же, что написалъ о св. Діонисіи Александрійскомъ: „Обыкновенно я уподобляю его (св. Діонисія Александрійскаго), — пишетъ св. Василій къ Максиму Философу,—садовнику который начинаетъ выпрямлять кривизну молодого растенія, а потомъ, не зная умѣренности въ разгибѣ, не останавливается на срединѣ и перегибаетъ стебель въ противную сторону. Подобное нѣчто, нахожу я, было и съ Діонисіемъ. Въ сильной борьбѣ съ нечестіемъ Ливіанина (Савеллія), чрезмѣрнымъ своимъ ревнованіемъ, самъ того не примѣчая, вовлеченъ онъ въ противоположное зло. Достаточно было бы ему доказать только, что Отецъ и Сынъ одно и то же въ подлежащемъ, и удовольствоваться такою побѣдою надъ хульникомъ. Но онъ, чтобы во всей очевидности и съ избыткомъ одержать верхъ, утверждаетъ не только инаковость ипостаси, но и разность сущности, постепенность могущества, различіе славы. А отъ сего произошло, что одно зло онъ обмѣнилъ на другое, и самъ уклоняется отъ праваго ученія. Такимъ образомъ, онъ даже разногласить съ собою въ своихъ сочиненіяхъ: то отвергаетъ единосущіе, потому что противникъ худо воспользовался симъ понятіемъ, когда отрицалъ ипостаси, то принимаетъ оное, когда защищается противъ

своего соименника“¹⁾. Въ такомъ же положеніи оказался и св. Григорій, когда боролся съ многобожіемъ язычника: онъ какъ будто совершенно уничтожаетъ реальное различіе ипостасей Отца и Сына, доказывая, что Отецъ и Сынъ только въ умопредставленіи два, а по ипостаси—едино. Параллель съ Діонисіемъ Александрійскимъ усиливается еще и тѣмъ, что и св. Григорій допустилъ „разногласіе съ собою“ даже въ томъ же сочиненіи, прилагая къ Сыну термны *κτίσμα* и *ποίημα*.

Но какъ у св. Діонисія Александрійскаго недостатки его богословской терминологіи объясняются не только полемическимъ увлеченіемъ, но прежде всего самымъ существомъ его богословскихъ воззрѣній, такъ то же, повидимому, должно сказать и относительно св. Григорія Чудотворца. Здѣсь прежде всего необходимо припомнить его выраженія въ благодарственной рѣчи Оригену, гдѣ онъ говоритъ, что Слово въ Отцѣ есть и съ Нимъ соединено совершенно, что Самъ Отецъ содѣлалъ Его единымъ съ Собою, когда чрезъ Него Отецъ исходитъ изъ Себя Самого, чтобы обнять Самого Себя, и называетъ Его Единородными, сущимъ въ Отцѣ Богомъ Словомъ (§§ 35—39). Хотя другія выраженія въ той же главѣ благодарственной рѣчи даютъ основаніе утверждать, что св. Григорій и здѣсь учить объ ипостасной особности Слова, даже съ субординаціоническимъ оттѣнкомъ въ отпавномъ пунктѣ, однако нельзя не признать приведенныхъ выраженій довольно энергичными въ смыслѣ утвержденія единства Сына съ Отцемъ. Но особенно въ этомъ отношеніи интересно посланіе къ Евагрію. Въ послѣднемъ ясно видно стремленіе автора доказать, что исповѣданіемъ Отца и Сына и Святаго Духа не вносится раздѣленія въ Божество, что божественная и нераздѣльная сущность Совершеннѣйшаго недѣлима и однородна, но что для нашего спасенія она раздѣляется, повидимому, наименованіями (*πρὸς δὲ τὸ χρῆσιν τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὁνομασίαις δοκεῖ, καὶ διακρίσεως ἀνάγκη ὑπάρτα-*

¹⁾ Пис. 9 (ал. 41) — къ Максиму Философу: Migne, PGr., t. 32, col. 269; русск. перев., ч. 6, стр. 42—43.

σθαι) ¹⁾. И примѣры, приведенные имъ для иллюстраціи доказываемаго положенія (умъ—мысль—душа, солнце—лучи, источникъ—двѣ рѣки), могутъ вызвать мысль о численномъ единствѣ, или, приписавъ сущность Отцу, лишить самостоятельности прочія Лица и содѣлать ихъ силами Божества, которыя въ Отцѣ существуютъ, но несамостоятельны ²⁾. Въ виду этого появленіе въ *Διάλεκτις* πρὸς Αἰλιανόνъ выраженія, на которое ссылались савелліане, представляется вполне возможнымъ у св. Григорія какъ по полемическому увлеченію, такъ и по невыработанности еще точной терминологіи для выраженія мыслей богослова, стремившагося установить, что единство Божества не разрушается исповѣданіемъ трехъ Лицъ, и сосредоточившаго свое вниманіе преимущественно на единствѣ. Это и дало поводъ къ злоупотребленію именемъ и выраженіями св. Григорія со стороны неокесарійскихъ савелліанъ; однако нѣтъ никакихъ основаній предполагать у св. Григорія савелліанскія тенденции, и св. Василій Великій съ полнымъ правомъ могъ писать неокесарійскимъ клирикамъ: „заставьте умолкнуть нововведенія въ вѣрѣ; Ипостасей не отменяйте (*τὰς ὑποστάσεις μὴ ἀθετεῖτε*); Христова имени не отрицайтесь; словъ Григоріевыхъ не толкуйте превратно“ (*τὰς τοῦ Γρηγορίου φωνὰς μὴ παρεξηγεῖσθε*) ³⁾.

Съ другой стороны, въ томъ же разговорѣ съ Эліаномъ св. Григорій прилагалъ къ Сыну наименованіе *κτίσμα* и *ποίημα*. Несомнѣнно эти термины не имѣютъ у св. Григорія позднѣйшаго аріанскаго смысла, но и дѣйствительное значеніе ихъ не можетъ быть выяснено въ виду чрезвычайной краткости сообщенія св. Василия Великаго. Во второй половинѣ III в. въ употребленіи этихъ терминовъ обвинялись еще два церковныхъ писателя и оба изъ александрійской школы—Діонисій Александрійскій и Теогностъ. „Правомудрствующіе“ братія александрійской церкви обвиняли своего епископа

¹⁾ Migne, PGr., t. 46, col. 1105; русск. перев., стр. 103.

²⁾ Ср. св. Григорія Богослова, Слово 31-е, о богословіи 5-е: Migne, PGr., t. 36, col. 168; русск. перев., т. 3, стр. 132.

³⁾ Пис. 199 (al. 207): Migne, PGr., t. 32, col. 765; русск. перев., ч. 7, стр. 77.

Діонисія предъ римскимъ епископомъ Діонисіємъ въ томъ, что въ полемикѣ съ савелліанами онъ употреблялъ выраженіе: „Сынъ Божій есть тварь, произведеніе и сотворенъ ¹⁾ (κτίσμα καὶ ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον). О Θεогностѣ Фотіѣ (cod. 106) сообщаетъ, что, говоря о Сынѣ, онъ называетъ Его созданіемъ (οὐδὲν δὲ λέγων κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει). Наконецъ, Юстиніанъ въ своемъ посланіи къ патріарху Миннѣ въ 553 г. приписываетъ такое же употребленіе κτίσμα и Оригену ²⁾. Если относительно Оригена и Θεогноста можетъ быть сомнѣніе, дѣйствительно ли они употребляли этотъ терминъ, или онъ обозначаетъ выводъ, сдѣланный изъ ихъ ученія Юстиніаномъ и Фотіемъ, то употребленіе его св. Діонисіемъ Александрійскимъ, повидимому, должно признать безспорнымъ: Діонисій Римскій пишетъ о такихъ, которые утверждаютъ, что Слово Божіе есть тварь и произведеніе; этого не отрицаетъ въ своемъ „Обличеніи и оправданіи“ и самъ Діонисій Александрійскій. Но, возражая противъ этого обвиненія, онъ указываетъ, что назвалъ Сына тварію только мимоходомъ, и при томъ не въ буквальномъ смыслѣ, а въ томъ же значеніи, въ какомъ Св. Писаніе именуетъ людей творцами сердечныхъ движеній, называя творцами закона, суда и правды ³⁾. Изъ посланія Діонисія Римскаго по этому поводу можно заключать, что употребленіе термина κτίσμα Діонисіемъ Александрійскимъ основанъ на извѣстномъ изреченіи (Притч. VIII, 22): *Господь созда (ἔκτισε) Мя начало путей Своихъ*. Въ этомъ отношеніи св. Діонисій стоялъ на почвѣ ученія Оригена, который, объясняя этотъ текстъ, пишетъ: „въ этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертаніе будущаго творенія,—и того, что существуетъ съ самаго начала міра, и того, что происходитъ вполнѣдствіи: все это было предначертано и расположено въ Премудрости силою предвѣдѣнія. Въ виду этихъ то твореній, которыя были какъ бы предуказаны и предначер-

¹⁾ См. у св. Аѳанасія Алекс., О миѣніяхъ Діонисія, § 13: Migne, PCr., t. 25, col. 507; русск. перев., т. 1, стр. 438.

²⁾ Migne, PGr., t. 86, col. 982.

³⁾ Ch. L. Feltoe, p. 194—195; русск. перев., стр. 36.

таны въ Самой Премудрости, Премудрость и говоритъ чрезъ Соломона, что Она сотворена началомъ путей Божіихъ, или что то же—содержитъ въ Себѣ начала, или формы или виды всего творенія“ ¹⁾.

Можетъ быть, и св. Григорій Чудотворецъ въ трактатѣ, обращенномъ къ образованному язычнику Эліану, раскрывалъ эти же мысли. Во всякомъ случаѣ, необходимо считаться съ тѣмъ фактомъ, что три писателя изъ школы Оригена употребляютъ одни и тѣ же или подобныя выраженія.

Съ другой стороны, слѣдуетъ обратить вниманіе на одну подробность въ оправданіи св. Діонисія Александрійскаго. Онъ пишетъ: „употребилъ я имя Творца по причинѣ плоти, которую приняло Слово и которая дѣйствительно сотворена“ ²⁾. Св. Аѳанасій Александрійскій, защищая память св. Діонисія, говоритъ: „Діонисій—не аріанинъ за свое посланіе къ Евфранору и Аммонію противъ савелліанъ; ибо, если онъ употребилъ слова и примѣры низкіе, то и это заимствовано имъ изъ Евангелій, и предлогомъ къ употребленію ихъ имѣетъ онъ явленіе Спасителя во плоти“ ³⁾. Замѣчательно, что и св. Василий Великій относительно разговора съ Эліаномъ пишетъ: „много найдешь тамъ словъ, которыя служатъ теперь весьма великимъ подкрѣпленіемъ для еретиковъ, напримѣръ: тварь, произведеніе и тому подобныя слова; а невѣжественно выслушивающіе написанное относятъ къ понятію о Божествѣ и многое такое, что сказано о соединеніи съ человѣчествомъ“ ⁴⁾. Очевидно, была какая то связь терминовъ *κτίσμα* и *ποίημα* съ мыслью о воплощеніи Слова. Но несомнѣнно, что какъ въ первомъ положеніи св. Григорія не было савелліанства, такъ въ употребленіи послѣднихъ нельзя усматривать какихъ либо признаковъ аріанства.

¹⁾ О началахъ, I, 2. 2—3: Migne, PGr., t. 11, col. 131—132; русск. перев., стр. 25.

²⁾ С h. L. Feltoe, p. 194; русск. перев., стр. 36.

³⁾ О мѣст. Діонисія, § 9: Migne, PGr., t. 25, col. 492; русск. перев., ч. 1, стр. 452—458.

⁴⁾ Пис. 202 (al. 210): Migne, PGr., t. 32, col. 776; русск. перев., ч. 7, стр. 84.

О Святомъ Духѣ.

Третья часть символа начинается ἐν πνεύμα, которое соотвѣтствуетъ εἰς θεός и εἰς κύριος. И здѣсь едва ли есть основаніе предполагать, что ἐν имѣетъ антигностическій смыслъ и утверждаетъ, что одинъ и тотъ же Духъ дѣйствовалъ въ Ветхомъ и Новомъ Заветѣ¹⁾: для св. Григорія въ опредѣленной обстановкѣ его дѣятельности необходимо было установить, какъ это сдѣлано было имъ въ отношеніи къ Богу Отцу и Господу, что Духъ Святой есть единый, Которому можетъ быть приписано это наименование, и что ни одинъ изъ тѣхъ многочисленныхъ духовъ, въ которыхъ вѣровала его паства въ своемъ языческомъ состояніи, не можетъ быть такъ названъ,—Духъ Святой единый, потому что Онъ—Духъ иного порядка, чѣмъ всѣ прочіе духи. Можно думать, что это ἐν πνεύμα имѣетъ параллель въ слѣдующихъ словахъ Оригена: „ибо какъ многіе суть сыны Божіи... однако одинъ по естеству Сынъ и Единородный отъ Отца, чрезъ Котораго всѣ называемся сынами; такъ и духовъ, конечно, много, но одинъ есть, Который истинно отъ Отца исходитъ и всѣмъ прочимъ даруетъ благодать Своего имени и освященія“²⁾ "Εν при πνεύμα стоитъ въ большинствѣ восточныхъ символовъ. Что касается αἴγιον, то этотъ предикатъ является еще болѣе обычнымъ и постояннымъ для πνεύμα въ древнихъ символахъ и въ древе-церковной литературѣ, чѣмъ κύριος для второго

1) C. P. Caspari, Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 46—47.

2) Migne, PGr., t. 14, col. 1103.

Лица Св. Троицы, и πνεῦμα ἅγιον есть собственное имя третьяго Лица Св. Троицы.

Переходя къ изложенію ученія о происхожденіи Св. Духа, Его существѣ и дѣятельности, св. Григорій говоритъ о Немъ: ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις]. Здѣсь прежде всего возникаетъ вопросъ о словахъ δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις. Они читаются во всѣхъ греческихъ текстахъ (у Григорія Нисскаго, Іоанна Дамаскина)¹⁾; но ихъ нѣтъ ни въ латинскомъ переводѣ Руфина²⁾, ни въ сирійскомъ. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія текстуальныхъ свидѣтелей вопросъ объ ихъ подлинности не можетъ быть установленъ окончательно; но при этомъ необходимо подчеркнуть, что съ одной стороны наличный греческій текстъ обнаруживаетъ полное согласіе въ пользу словъ δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις (или просто τοῖς ἀνθρώποις), и что, съ другой стороны, греческій текстъ, лежащій въ основѣ двухъ переводовъ — латинскаго и сирійскаго, не имѣлъ спорныхъ словъ. Поэтому, необходимо перейти къ оцѣнкѣ ихъ по ихъ конструкции и по контексту. По своей конструкции: „т.-е. [вѣрнѣе, „само собою разумѣется“] людямъ“ — выраженіе производитъ впечатлѣніе глоссы, вставленной позднѣйшей рукой для поясненія; однако, должно замѣтить, что введеніе пояснительныхъ словъ въ символъ нельзя признать неестественнымъ³⁾ уже по тому одному, что подобная вставка есть въ Никейскомъ символѣ: τοῦτέστιν ἐκ τῆς πατρὸς οὐσίας. Контекстъ несомнѣнно говоритъ противъ подлинности словъ δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, такъ какъ предшествующее выраженіе: ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον говоритъ о внутренне-божественныхъ отношеніяхъ, и только съ εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία начинается выясненіе отношенія Св. Духа къ міру и вообще

¹⁾ Въ Doctrina Patrum de incarnatione Verbi (ed. v. Fr. Diekamp, Münster in Westf. 1907, 284): καὶ δι' υἱοῦ πεφηνός τοῖς ἀνθρώποις. Въ славянскомъ переводѣ: и Сыномъ си яви чловѣкомъ.

²⁾ Въ другомъ латинскомъ переводѣ совсѣмъ нѣтъ соответствующаго выраженія.

³⁾ Ср. проф. В. В. Болотовъ, Къ вопросу о Filioque. Спб. 1914, стр. 117.

откровения Его въ мірѣ. Если бы δι' οὐοῦ πεφηνός указывало только на временное и икономическое явление Св. Духа, то было бы непонятно, почему св. Григорій только послѣ такого рѣшительнаго выражения поставилъ тотъ терминъ — εἶχον, который служить основой для проявленія Св. Духа въ мірѣ. Такимъ образомъ, вставка δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις нарушаетъ послѣдовательность мыслей, преждевременно вводя несоотвѣтствующую ходу рѣчи идею. Кромѣ того, совершенно естественно, что вслѣдъ за опредѣленіемъ отношенія Св. Духа къ Отцу устанавливается и его отношеніе къ Сыну, которое соотвѣтственно построенію второй части символа должно быть дано въ начальныхъ же словахъ третьей части. Наконецъ, необходимо обратить вниманіе и на то, что, св. Григорій Нисскій, усвоившій не только мысль св. Григорія Чудотворца о бытіи св. Духа отъ Отца и „явленіе“ чрезъ Сына, но и самое выраженіе ея (ἐν τῷ δι' οὐοῦ πεφηνέναι), воспроизводитъ ее безъ всякой прибавки, полагая въ этомъ отличительный признакъ Ипостаси св. Духа ¹⁾. Естественно заключать отсюда, что св. Григорій Нисскій зналъ символъ безъ разсматриваемыхъ словъ.

Въ виду этого, кажется, должно признать болѣе вѣроятнымъ, что δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις въ такомъ чрезвычайно краткомъ символѣ — позднѣйшая глосса. Время происхожденія ея опредѣлить невозможно, а потому лишено всякаго основанія и предположеніе, будто этой вставкой хотѣли „въ интересахъ греческаго церковнаго воззрѣнія выдвинуть, что относящіяся къ Св. Духу слова Григорія должно понимать не о внутренне-божественномъ, внутренне-тринитарномъ актѣ ἐκλαμψις τοῦ πνεύματος (ἐκ τοῦ πατρὸς) διὰ τοῦ οὐοῦ, но о явленіи Его въ человѣческомъ мірѣ чрезъ Сына. или Его посольствѣ къ людямъ чрезъ Него“ (Іоан. 15, 26). ²⁾

¹⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 336; русск. перев., ч. 5, стр. 113.

²⁾ C. Caspari, Die alte und neue Quellen, S. 12; Lequien высказалъ это предположеніе въ очень рѣзкой формѣ: „In Codd. Graecis,—пишетъ онъ (Opera Ioannis Damasceni, t. I, Dissertatio 1, n. III, p. 11),—in quos hactenus incidi, additur δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις. Quas vuculos Gregorianae confessionis istius simplicitas pati non videtur, atque temeritatem sapiunt Graeculi schismatici, qui hac interpretatione voluerint

Вставка настолько краткая и настолько она чужда какой-либо полемической окраски, что едва ли дозволительно вкладывать въ нее такой смысл и такъ объяснять ея происхождение. Болѣе вѣроятнымъ представляется то соображеніе, что авторъ ея хотѣлъ придать слишкомъ краткому и неопредѣленному выраженію символа законченный смыслъ въ томъ направленіи, какое казалось наиболѣе отвѣчающимъ обычному церковному воззрѣнію, согласно съ Иоанн. 15, 26.

Въ ἐκ θεοῦ разумѣется εἰς θεὸν πατὴρ первой части и ἐκ θεοῦ второй части символа, т. е. Богъ Отецъ; а τὴν ὑπαρξιν ἔχον указываетъ, что Св. Духъ отъ Отца имѣетъ свое бытіе, существованіе, — слѣдовательно, источникъ бытія Св. Духа тотъ же, что и бытія Сына, — именно Богъ Отецъ. Съ этимъ положеніемъ тѣсно связывается посредствомъ καὶ другое: καὶ δι' οὗ τοῦ πατρὸς, которое безъ δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις означаетъ, что Св. Духъ выявляетъ Свое бытіе чрезъ Сына, посредствомъ Сына. Въ первомъ положеніи предлогъ ἐκ указываетъ на причину бытія Св. Духа, а во второмъ случаѣ предлогъ διὰ отмѣчаетъ только посредство Сына. Такое значеніе διὰ въ подобномъ случаѣ раскрываетъ Оригенъ, разъясняющій, что этотъ предлогъ указываетъ на вторую, посредствующую причину, которая предполагаетъ существованіе высшей, первой причины, обозначаемой предлогомъ ὑπό ¹⁾. Слѣдовательно, единственная причина бытія Св. Духа — Отецъ, и Онъ не отъ Сына имѣетъ ὑπαρξιν, — Сынъ же есть только условіе обнаруженія или выявленія уже готоваго, полученнаго Св. Ду-

significare, ea duntaxat ratione Spiritum Sanctum per Filium splendescere, qua per Filium hominibus conceditur. At vero patribus Graecis tritissimum est, quamlibet divinae personae processionem ἐκφάνσεως et ἐκλάμψεως effusionis vocabulo enuntiare.—Porro falsatam Thaumaturgi expositionem coarguit vetus interpretatio Latina historiae ecclesiasticae Eusebii quam Rufinus Aquilegiensis adornavit, et in quam, cum alia non pauca hancce Gregorii formulat inseruit, absque his vocibus, scilicet hominibus“.

¹⁾ In Ioannem, t. 2, 6: Migne, PGr., t. 14, col. 125. Проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 326.

хомъ отъ Отца бытія. Такимъ образомъ, δι' οὐοῦ πατρὸς раскрывается вѣчныя отношенія Отца, Сына и Св. Духа и въ частности говоритъ о предвѣчномъ чрезъ Сына явленіи Св. Духа ¹⁾).

Какъ было уже сказано (стр. 267—268), Оригенъ въ комментаріи на Іоан. 1, 3, раскрываетъ и обосновываетъ ученіе о томъ, что Св. Духъ имѣетъ бытіе отъ Отца чрезъ Сына (δι' οὐοῦ). Такимъ образомъ, и св. Григорій могъ въ данномъ случаѣ основываться на этомъ ученіи своего учителя и заимствовать отъ него, по крайней мѣрѣ, терминъ δι' οὐοῦ. Но Оригенъ учитъ, что Св. Духъ нуждается въ посредствѣ Сына не только для Своего существованія, но и для того, чтобы быть мудрымъ, разумнымъ, справедливымъ, и что всѣми Своими качествами Онъ обладаетъ по причастію соотвѣственнымъ опредѣленіямъ Сына ²⁾); какъ происшедшій чрезъ Слово (διὰ τοῦ λόγου), Св. Духъ и мыслится какъ одинъ изъ всѣхъ, которые ниже Того, чрезъ Кого они произошли ³⁾. Св. Григорій употребляетъ такой терминъ—πατρὸς, который не заключаетъ въ себѣ указанія на подобныя отношенія. Что ученіе о бытіи св. Духа отъ Отца чрезъ Сына было свойственно ученикамъ Оригена именно въ такомъ направленіи и пониманіи, на это указываютъ слова св. Діонисія Александрійскаго въ „Обличеніи и оправданіи“ (см. выше стр. 273): „прибавилъ я: Духъ Святый, но вмѣстѣ присоединилъ, откуда и чрезъ кого Онъ приходитъ“ (πρόθεν καὶ διὰ τινος ἦεν), которыми ясно предполагается, что Св. Духъ приходитъ отъ Отца чрезъ Сына.

Дальнѣйшему развитію этой мысли объ отношеніи Св. Духа къ Сыну служитъ слѣдующее выраженіе: εἰκὼν τοῦ οὐοῦ τῆς θεότητος, которое соотвѣтствуетъ εἰκὼν τῆς θεότητος о Сынѣ во второй части символа: Св. Духъ есть совершенный образъ совершеннаго Сына. Τελεῖον въ отношеніи къ Сыну воспро-

¹⁾ Для выясненія значенія δι' οὐοῦ πατρὸς и подобныхъ выраженій у свв. отцевъ см. проф. В. В. Болотова, Къ вопросу о Filioque, стр. 51—70.

²⁾ In Ioannem, t. 2, 6: Migne, PGr., t. 14, col. 128.

³⁾ In Ioannem, t. 2, 6: Migne, PGr., t. 14, col. 132.

изводить $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon$ изъ первой части символа, а $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron$ въ отношеніи къ $\epsilon\acute{\iota}\chi\omega\nu$ обозначаетъ, что этотъ образъ даетъ настолько полное и цѣлостное представленіе первообраза, выше и совершеннѣе котораго не можетъ быть. Такимъ образомъ, Св. Духъ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Сыну, въ какомъ Сынъ къ Отцу. У Оригена нѣтъ параллелей къ этой мысли символа; но она нашла выраженіе у св. Аѳанасія Александрійскаго, который на этомъ основываетъ доказательство божественнаго достоинства Св. Духа: „Духъ есть и именуется образомъ Сына ($\epsilon\acute{\iota}\chi\omega\nu \tau\omicron\upsilon \nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$). *Ихъ же бо предувѣдѣ, тѣхъ и представи сообразныхъ быти образу Сына Своего* (Рим. VIII, 29). Поэтому, какъ скоро и еретики проповѣдуютъ, что Сынъ—не тварь, не можетъ быть тварію и образъ Сына. Ибо каковъ образъ, такимъ необходимо быть и тому, чей Онъ образъ“¹⁾.

Во второй части символа св. Григорій, послѣ раскрытія ученія объ отношеніи Сына къ Отцу, кратко изображаетъ Его отношеніе къ міру; то же онъ дѣлаетъ и въ третьей части символа: изложивъ ученіе объ отношеніи Св. Духа къ Отцу и Сыну, онъ говоритъ объ отношеніи Св. Духа къ міру, называя Св. Духа $\zeta\omega\eta \zeta\omega\nu\tau\omega\nu \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$. Этотъ переходъ къ рѣчи объ откровеніи Св. Духа въ мірѣ намѣчается уже и предупреждается наименованіемъ Его $\epsilon\acute{\iota}\chi\omega\nu$, которое, какъ разъяснено было выше (стр. 396), заключаетъ въ себѣ указаніе именно на откровеніе для познанія людьми. Св. Духъ есть $\zeta\omega\eta$ во всеобъемлющемъ и глубокосодержательномъ библейскомъ значеніи этого термина: Онъ—абсолютная полнота жизни, которая принадлежитъ только Богу, и вслѣдствіе этого—причина живущихъ. Въмѣсто $\zeta\omega\eta\varsigma \zeta\omega\nu\tau\omega\nu$ поставлено просто конкретное $\zeta\omega\nu\tau\omega\nu$. Въ виду того, что $\zeta\omega\eta$ и $\zeta\omega\nu\tau\omega\nu$ поставлены безъ какихъ-либо ограниченій, оба понятія необходимо принимать въ самомъ широкомъ объемѣ:

¹⁾ 1-е посланіе къ Серапіону: Migne, PG., t. 26, col. 585; русск. перев., ч. 3, стр. 37. Ср. § 26: Духъ есть образъ Слова и собственнѣе Отцу (Migne, PG., t. 26, col. 592. русск. перев., ч. 3, стр. 39); 4-е посланіе къ Серапіону, § 3: Духъ есть образъ Сына (Migne, PG., t. 26, col. 641; русск. перев., ч. 3, стр. 70).

Онъ—первоначальная, постоянная и неизмѣнная причина жизни всего живущаго, какъ разумной, такъ и неразумной твари, жизни, взятой въ полномъ объемѣ этого слова, для каждаго изъ живыхъ существъ, поскольку она не уклоняется отъ первоначальной нормы и назначенія. Для какихъ-либо частнѣйшимъ опредѣленій въ текстѣ нѣтъ основаній, и потому невозможно дѣлать заключеній о томъ, въ чемъ, по мысли св. Григорія, конкретнѣе выражалась животворящая дѣятельность Св. Духа. Наименованіе Св. Духа $\zeta\omega\eta$ и $\zeta\omega\upsilon\tau\omega\nu$ $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ представляется исключительнымъ, такъ какъ въ Св. Писаніи и въ древне-церковной литературѣ наименованіе $\zeta\omega\eta$ прилагается преимущественно къ Сыну. Это обозначеніе Св. Духа не имѣетъ параллелей и у Оригена.

Опредѣленіе Св. Духа— $\pi\eta\gamma\eta$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ также вызываетъ сомнѣніе въ своей подлинности, такъ какъ эти слова отсутствуютъ въ переводѣ Руфина и въ сирійскомъ переводѣ; но они читаются у св. Григорія Нисскаго и Іоанна Дамаскина. Противъ подлинности ихъ указываютъ на то, что они являются лишними, и что $\zeta\omega\eta$ $\zeta\omega\upsilon\tau\omega\nu$ $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ и слѣдующія за $\pi\eta\gamma\eta$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ слова $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\chi\omicron\rho\eta\eta\gamma\omicron\varsigma$, если бы не было спорныхъ словъ, непосредственно и потому рѣзче соотвѣтствовали бы другъ другу; съ ними же вторгается нѣчто разрушающее ¹⁾. Послѣднее основаніе можно было бы ослабить тѣмъ соображеніемъ, вполне умѣстнымъ, что въ $\pi\eta\gamma\eta$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ можно видѣть такую же основу для слѣдующаго $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\chi\omicron\rho\eta\eta\gamma\omicron\varsigma$, какъ въ $\zeta\omega\eta$ для $\zeta\omega\upsilon\tau\omega\nu$ $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$: будучи святымъ источникомъ, Духъ Святой есть святыня, подающая освященіе всѣмъ тѣмъ существамъ, для которыхъ Онъ служитъ причиной жизни и которая способны вообще воспринимать это освященіе. Однако, нельзя отрицать, что слова $\pi\eta\gamma\eta$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$ нарушаютъ и внѣшнюю стройность рѣчи, и при $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ не вносятъ ничего новаго; поэтому и колебаніе текстуальнаго преданія, и отсутствіе, по крайней мѣрѣ, безусловной потребности въ этихъ словахъ для послѣдовательности въ раскры-

¹⁾ C. P. Caspari, Die alte und neue Quellen, S. 53, Anm. 46.

тѣхъ мыслей символа, заставляють признать подлинность πνεῦμα ἁγία сомнительной.

Какъ Святой — πνεῦμα ἅγιον — Духъ имѣетъ святость Своимъ естествомъ; Онъ не принадлежитъ къ числу освящаемыхъ, но Самъ есть носитель святости и святыня — ἁγιότης, а какъ причина жизни для всего живого, Онъ естественно вмѣстѣ съ жизнью и освящаетъ все, что причастно даруемой Имъ жизни, и потому Онъ — святыня, подающая освященіе.

Изъ всего изложеннаго доселѣ видно, что св. Григорій въ имманентной жизни Божества устанавливаетъ такой порядокъ, въ силу котораго, какъ Отецъ открывается въ Сынѣ, такъ Сынъ — въ Духѣ, хотя причиною бытія Сына и Духа является единый Отецъ. Соотвѣтственно съ этимъ раскрывается и божественная дѣятельность во-внѣ. Какъ мы видѣли, св. Григорій въ своемъ символѣ не присоединяетъ обычныхъ въ древнихъ символахъ опредѣленій: Вседержителя, Творца видимаго и невидимаго, и говоритъ только объ отношеніи Бога Отца къ Единородному Сыну, въ Которомъ Онъ выходитъ изъ Себя и обнимаетъ Себя, какъ въ ипостасномъ Словѣ, Премудрости, Силѣ и Начертаніи вѣчномъ. Въ благодарственной рѣчи св. Григорій называетъ Его Виновникомъ, Владыкой и Правителемъ вселенной (§§ 31—32), а въ посланіи къ Евагрію — первою виною жизни, Источникомъ присносущной жизни; но Создателемъ — δημιουργός — называется только Сынъ: Онъ — по символу — Слово дѣйствительное, Премудрость, содержащая составъ всего, и Сила, творящая все созданіе. Но на этомъ не останавливается обнаруженіе божественной дѣятельности въ мірѣ: Сынъ, какъ Премудрость, содержитъ въ Себѣ идеи и формы всего происшедшаго, а какъ Сила, творитъ все созданіе; но непосредственною причиною жизни живыхъ созданій является Духъ Святой: Онъ Самъ — жизнь и причина живущихъ. Здѣсь ясно, какъ въ этомъ построеніи своихъ воззрѣній св. Григорій видоизмѣнилъ ту схему, которая начертана Оригеномъ въ слѣдующихъ словахъ: „Богъ и Отецъ, держа все, воздѣйствуетъ на каждое существо, сообщая каждому бытіе отъ Своего собственнаго бытія, ибо Онъ есть

Сущій. Меньше Отца Сынъ, дѣятельность Котораго простирается только на разумныя существа, ибо Онъ—второй отъ Отца. Еще меньше Св. Духъ, воздѣйствующій только на святыхъ“ ¹⁾. Совершенно согласно съ Оригеномъ св. Григорій останавливается на специально освящающей дѣятельности Св. Духа; но она составляетъ второй моментъ Его отношеній къ „живымъ“,—первымъ же является то, что Онъ—жизнь и причина жизни живущихъ. Поэтому выраженіе мысли св. Григорія, хотя въ болѣе отчетливой и совершенной формѣ, представляютъ слѣдующія слова св. Василія Великаго: „представляй Трехъ—повелѣвающего Господа (т. е. Бога Отца), Созидающее Слово и утверждающего Духа; поелику же утвержденіе показываетъ неослабность, неизмѣнность, непоколебимую водруженность въ добрѣ, что иное означаться будетъ утвержденіемъ, какъ не совершеніе въ святынѣ? Но святыня невозможна безъ Духа“ ²⁾. При такомъ соотношеніи оказывается совершенно естественнымъ продолженіе символа въ словахъ: „Имъ является Богъ Отецъ, сущій надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, Который чрезъ все“ (ἐν ᾧ πανερόντι θεός ὁ πατήρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ θεός ³⁾ ὁ υἱός ὁ διὰ πάντων), гдѣ по самому ходу рѣчи разумѣется откровеніе Бога Отца и Бога Сына въ мірѣ. Въ слововыраженіи ясно вліяніе Еф. IV, 6, хотя διὰ πάντων перенесено на Сына, тогда какъ у ап. Павла отнесено къ Богу и Отцу. Въ качествѣ параллели изъ Оригена, поясняющей смыслъ разсматриваемыхъ словъ символа, можно привести слѣдующее мѣсто: „всякое знаніе объ Отцѣ получается по откровенію Сына во Святомъ Духѣ, такъ что оба эти (Существа), называемыя пророкомъ (Авв. III, 2) животными или жизнями, служатъ причиною познанія о Богѣ Отцѣ. И какъ о Сынѣ говорится, что „никто не знаетъ Отца, кромѣ Сына,

¹⁾ О началахъ, I, 3, 5; Migne, PGr., t. 11, col. 150; русск. перев., стр. 46.

²⁾ О Св. Духѣ, гл. 16; Migne, PGr., t. 32, col. 138; русск. перев., ч. 3, стр. 235.

³⁾ Подлинность второго θεός подвергается сомнѣнію на томъ основаніи, что его нѣтъ въ обоихъ латинскихъ и въ сирійскомъ переводѣ,—оно скорѣе могло быть прибавлено, чѣмъ выпущено (C. F. Caspari, Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, S. 54—55, Anm. 49).

и (еще того) кому захочетъ Сынъ открыть“ (Лук. X, 22), такъ и о Святомъ Духѣ апостолъ говоритъ: *намъ же Богъ открылъ есть Духомъ Своимъ. Духъ бо вся испытуетъ и глубины Божія* (1 Кор. II, 10). И Спаситель въ Евангеліи, упоминая о божественныхъ и глубочайшихъ ученіяхъ, которыхъ еще не могли принять Его ученики, говоритъ апостоламъ такъ: *еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ. Егда же придетъ Утѣшитель, Духъ Святой, Той вы научитъ всему и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (Іоан. XVI, 12; XIV, 26). Такимъ образомъ, нужно думать, что, какъ Сынъ, одинъ только знающій Отца, открываетъ (Его), кому хочетъ; такъ и Духъ Святой, проникающій глубины Божіи, открываетъ Бога, кому хочетъ, ибо Духъ дышетъ, идѣже хочетъ“ ¹⁾.

Гораздо ближе данное выраженіе символа къ тому, что говоритъ св. Иринеи Ліонскій: „Прилично (къ данному случаю),—пишетъ онъ,—говоритъ также Павелъ, Его апостолъ: единъ Богъ Отецъ, Который надъ всѣми и со всѣми и во всѣхъ насъ (Ефес. IV, 6). Ибо надъ всѣми—Отецъ, а со всѣми Слово, такъ какъ чрезъ Него все произошло отъ Отца, во всѣхъ же насъ Духъ, Который взываетъ: Авва Отче (Гал. IV, 6) и приготовляетъ человѣка къ богоподобию. Духъ являетъ Слово, и потому пророки возвѣщали Сына Божія; но Слово даетъ образъ Духу, и поэтому Оно Само—вдохновитель пророковъ и приводитъ человѣка ко Отцу“. И далѣе: „тѣ, которые носятъ въ Себѣ Духа Божія, приведены къ слову, т. е. къ Сыну, а Сынъ приводитъ ихъ къ Отцу, и Отецъ даетъ имъ приобщиться нетлѣннѣю. Слѣдовательно, безъ Духа невозможно видѣть Сына и безъ Сына невозможно приступить ко Отцу; ибо познаніе Отца есть Сынъ, и познаніе Сына чрезъ Святаго Духа; Духа же сообщаетъ Сынъ сообразно Своему служенію, по благоволенію Отца, тѣмъ, кому хочетъ и какъ хочетъ Отецъ“ ²⁾.

¹⁾ О началахъ, I, 3. 4: Migne. PGr., t. 11, col. 149; русскій пер., стр. 44—45.

²⁾ Доказательство апостольской проповѣди, гл. 5 и 7; русск. перев., стр. 21 и 22.

Учение о Святой Троицѣ.

Св. Григорій съ возможной для него точностью и опредѣленностью раскрылъ учение о каждомъ Лицѣ Св. Троицы въ отдѣльности и Ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, какъ въ имманентной жизни Божества, такъ и въ проявленіи въ мірѣ. Теперь, въ качествѣ вывода изъ изложеннаго и для дальнѣйшаго раскрытія его, онъ неподражаемо просто, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чрезвычайно торжественно провозглашаетъ, что Отецъ, Сынъ и Святой Духъ суть „Троица совершенная, славою и вѣчностью и царствомъ не раздѣляемая и не отчуждаемая“ (τριάς τελεία, ὁἰη καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη). Терминъ τριάς, употребленный въ первый разъ, насколько извѣстно, Теофиломъ Антиохійскимъ, ко времени св. Григорія былъ обычнымъ у церковныхъ писателей, на что можетъ указывать употребленіе его у Оригена, Діонисія Римскаго, Діонисія Александрійскаго. Троица совершенна, такъ какъ совершенны всѣ три Лица Св. Троицы: τέλειος τελείου γεννήτωρ и εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τέλεια. Если всѣ три Лица совершенны, и такимъ образомъ, совершенна и Св. Троица, то въ отношеніи къ божественному величію и славѣ (δοξή), вѣчности (αἰδιότητι) и царственной власти, господству и достоинству (βασιλείᾳ) между Лицами Св. Троицы не можетъ быть раздѣленія въ томъ смыслѣ, чтобы каждому изъ нихъ была удѣлена своя часть, не можетъ быть и отчужденія въ томъ смыслѣ, чтобы они обладали ими каждый отдѣльно, — слѣдовательно, всѣ Лица Св. Троицы вмѣстѣ обладаютъ всею славою, всею вѣчностью

и всѣмъ царствомъ, и такимъ образомъ равны между собою.

Отецъ есть Богъ истинный; Единородный, истинный Сынъ рожденъ отъ Отца, и Духъ Святый отъ Отца имѣетъ бытіе; поэтому въ Троицѣ нѣтъ ничего созданнаго (οὐτὸς οὐκ κτιστόν τι); созданное не можетъ быть и вѣчнымъ, а Троица не раздѣльна и не отчуждаема вѣчностію. Нераздѣльная и неотчуждаемая въ славѣ, и царствѣ Троица не имѣетъ въ Себѣ и ничего рабскаго (οὐτε... δοῦλον ἐν τῇ τριάδι). Поэтому въ Троицѣ нѣтъ ничего и такого, что привнесено было бы впоследствии, какъ чуждое Ей, и что прежде не существовало, именно потому, что никогда не было такого времени, когда бы Отецъ былъ безъ Сына, или Сынъ—безъ Духа (οὐτε ἐπεισακτοῦ, ὥς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν. οὐτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρὶ, οὐτε υἱὸς πνεύμα),—они нераздѣльны въ вѣчности. Это ученіе символа вполнѣ согласно, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ съ воззрѣніями Оригена, выраженными имъ въ слѣдующихъ словахъ: „я осмѣлился бы присовокупить и о подобіи Отца, что невозможно когда либо не быть ему. Ибо когда Богъ... не имѣлъ сіянія собственной славы Своей, чтобы кому либо осмѣливаться приписывать начало бытію Сына, прежде не бывшаго? Когда же не было образа и начертанія неизреченной, неизъяснимой, неизглаголанной Ипостаси Отчей? Когда не было Слова, Которое познаетъ Отца? Пусть вразумится тотъ, кто осмѣлится сказать: было нѣкогда, что Сынъ не былъ; чрезъ это онъ говоритъ также: не было нѣкогда Премудрости, не было Жизни“. И далѣе: „непозволительно и не безопасно, чтобы по немощи нашей, сколько отъ насъ зависить, лишаемъ былъ Богъ всегда присущаго Ему единороднаго Слова, той Премудрости, *о ней же радовашеся*“ (Притч. VIII, 30) ¹⁾. „Богъ Отецъ никогда, ни въ одинъ моментъ не могъ существовать, не раждая этой Премудрости,—такъ долженъ думать и вѣровать всякій, кто только умѣетъ благочестиво

¹⁾ У св. Аѳанасія Алекс., Объ опредѣл. Никейск. собора, § 27; Migne, PGr., t. 25, col. 465; русск. перев., ч. 1, стр. 437. Къ этому отдѣлу ср. сказанное на стр. 269 сл.

думать и мыслить о Богѣ" ¹⁾. „Отецъ рождаетъ нерожденнаго Сына и изводитъ Св. Духа не въ томъ, конечно, смыслѣ, будто бы (Сынъ или Духъ) прежде не существовали, но (въ томъ смыслѣ), что Отецъ есть начало и источникъ Сына и Святаго Духа и что въ нихъ нельзя мыслить ничего предшествующаго или послѣдующаго" ²⁾.

Такое же ученіе раскрывали и ученики Оригена. Такъ, св. Діонисій Александрійскій пишетъ: „Отецъ, какъ Отецъ, не отчуждается отъ Сына, потому что имя это выражаетъ собою начало единенія, и Сынъ не отлучается отъ Отца, потому что названіе Отецъ указываетъ на общеніе. Въ рукахъ Ихъ находится Духъ, Который не можетъ быть лишень ни Посылающаго, ни Носящаго. Какъ же я, употребляя такія имена, могу думать, что они разлучены и совершенно отдѣлены Другъ отъ Друга" ³⁾? Согласно съ этимъ говорить и Теогность: „сущность Сына не есть какая либо отъиѣ пріобрѣтенная и не введена изъ не сущаго, но рождена отъ Отчей сущности" ⁴⁾.

Всѣмъ приведеннымъ отрицательнымъ опредѣленіямъ св. Григорій въ послѣднихъ словахъ символа противопоставляетъ (ἀλλὰ) положительное выраженіе той же истины: ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς ἐστί. Такъ какъ въ Троицѣ нѣтъ ничего созданнаго или рабскаго, то Она непреложна, ибо предлагаемость свойственна существамъ, приведеннымъ въ бытіе и сотвореннымъ, существующимъ внѣ Божіей сущности и составившимся изъ ничего ⁵⁾; а такъ какъ въ Троицѣ нѣтъ ничего привнесеннаго, чего бы въ Ней не было прежде, то Она и неизмѣнна и всегда тождественна Себѣ Самой.

¹⁾ О началахъ, I, 2. 2: Migne PGr., t. II, col. 131; русск. перев., стр. 24; ср. у Евсевія Кесарійскаго, Adv. Marcellum, II, 4: Migne, PGr., t. 24, col. 821.

²⁾ О началахъ, II, 2. 1: Migne, PGr., t. II, col. 186; русск. перев., стр. 94.

³⁾ Ch. L. Feltoe, p. 191—192; русск. перев., стр. 34—35.

⁴⁾ У св. Аѳанасія Алекс., Объ опред. Никейск. собора, § 25: Migne, PGr., t. 25, col. 460; русск. перев., ч. I, стр. 432.

⁵⁾ Ср. св. Аѳанасія Алекс., Къ Серапіону посланіе I-е, § 26: Migne, PGr., t. 26, col. 592; русск. перев., ч. 3, стр. 39.

Это чрезвычайно краткое, но глубокосодержательное изложение учения о Св. Троицѣ находитъ важныя дополненія и разъясненія въ посланіи къ Евагрію. Здѣсь разсматривается именно тотъ вопросъ, который не затронутъ въ символѣ: какъ согласовать исповѣданіе Отца, Сына и Св. Духа съ простотою и однородностью божественнаго существа, и не нарушается ли нераздѣльное единство Совершеннѣйшаго „назначеніемъ именъ“, т. е. признаніемъ троичности Ипостасей? Св. Григорій въ посланіи къ Евагрію разрѣшаетъ этотъ вопросъ такимъ образомъ. а) Исповѣданіе Отца, Сына и Святаго Духа не нарушаетъ нераздѣльнаго единства Совершеннѣйшаго, потому что умопостигаемые и безплотные предметы вообще не имѣютъ собственныхъ именъ; они не могутъ быть постигнуты человѣческими чувствами. Тѣмъ болѣе это должно сказать о первыхъ умопостигаемыхъ предметахъ и даже стоящихъ выше всего умопостигаемаго. Поэтому, если кто полагаетъ, что вмѣстѣ съ наименованіями грубымъ образомъ раздѣляется и самая сущность, то онъ мыслить во всѣхъ отношеніяхъ недостойное Божественнаго. б) Однако употребленіе именъ полезно, такъ какъ оно по необходимости приводитъ къ мысли объ умопостигаемомъ. Поэтому и божественная, нераздѣльная и однородная сущность Совершеннѣйшаго, для пользы нашего душевнаго спасенія и раздѣляется, повидимому, наименованіями, и подвергается необходимости дѣленія (πρὸς δὲ τὸ χρῆσιμον τῇ ἡμετέρᾳ τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίσσειν ταῖς ὁνομασίαις; δοκεῖ, καὶ διαίρεσιν; ἀνάγκη ὑφίστασθαι). в) Что исповѣданіе Отца, Сына и Св. Духа не вноситъ въ существо Совершеннѣйшаго никакого дѣленія, это св. Григорій иллюстрируетъ тремя сравненіями. 1) Душа, которая сама является предметомъ умопостигаемымъ, порождаетъ множество безпредѣльныхъ мыслей; однако она не раздѣляется отъ того, что претерпѣваетъ процессъ мышленія, и никогда не оскудѣваетъ въ обилии мыслей вслѣдствіе того, что въ ней раньше возникали мысли. Произнесенное и сдѣлавшееся общимъ для всѣхъ слово неотдѣлимо отъ произнесшей его души и, находясь въ душахъ слушателей, не отдѣляется и

отъ первой. Такъ должно представлять Сына никогда неотлучнымъ отъ Отца и опять отъ Сего послѣдняго Духа Святаго (ὁὗτω μοι νοεῖ καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πάντοτε, καὶ τοῦτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Въ этихъ словахъ ясно воспроизводится мысль изъ символа, что „ни Отець никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа“, и устанавливается то же взаимное отношеніе божественныхъ Лицъ. Какъ между умомъ, мыслью и душою нельзя представить какого нибудь дѣленія или сѣченія, такъ невозможно представить сѣченія или дѣленія между Святымъ Духомъ и Спасителемъ и Отцемъ. Такимъ образомъ, естество умопостигаемаго и божественнаго нераздѣльно. 2) Невозможно найти дѣленія между солнечнымъ кругомъ и лучомъ; но лучъ соединенъ съ кругомъ, и кругъ потоками изливается на все свои лучи. Подобно какъ бы лучамъ Отца посланы къ намъ свѣтоносный Иисусъ ¹⁾ и Духъ Святой. Ибо какъ лучи свѣта, по естеству имѣющіе нераздѣльное соотношеніе между собою, ни отъ свѣта не отлучаются, ни другъ отъ друга не отсѣкаются и до насъ ниспосылають даръ свѣта,—такимъ же образомъ и Спаситель нашъ и Святой Духъ, два луча—близнеца Отца (ἡ διδυμός τοῦ πατρὸς ἀκτίς) ²⁾, и намъ подають свѣтъ истины и соединены съ Отцемъ. 3) Случается, что потокъ, вытекающій изъ воднаго

¹⁾ Ср. „Къ Θεοπομπῳ“, гл. 17 (Pitra, *Analecta Sacra*, t. IV, p. русск. перев., стр. 100): „пришель Иисусъ“.

²⁾ Замѣчательно, что Григорій Богословъ, которому такъ настойчиво усваивается посланіе къ Евагрію, энергично возстаётъ и противъ примѣненія къ Сыну и Св. Духу термина „близнецы“. Въ сл. 31-мъ, о богословіи 5-мъ, анализируя ученіе арианствующихъ о Св. Духѣ, онъ пишетъ: „если (Св. Духъ) отъ Отца, то будетъ два сына и брата,—но ты придумай мнѣ, если хочешь, и близнецовъ“... (καὶ εἰ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, οἱοὶ δύο καὶ ἀδελφοί. σὺ δὲ μοι πλάττε καὶ διδύμους, εἰ βούλει): *Migne. PG.*, t. 36, col. 140; русск. перев., т. 3, стр. 108. Въ связи съ приведенными выше (стр. 351—358 и 379—380) соображеніями эти слова получаютъ значеніе чрезвычайно сильнаго и, можно сказать, рѣшающаго доказательства противъ принадлежности посланія къ Евагрію св. Григорію Богослову.

источника, въ своемъ теченіи раздѣляется на двѣ рѣки; но имѣя двойное теченіе отъ образовавшихся рѣкъ, онъ въ своей сущности не претерпѣваетъ никакого ущерба отъ такого дѣленія: хотя расположеніемъ рѣкъ теченіе и раздѣлено, однако вода одна и та же, и вслѣдствіе непрерывности теченія рѣки соединены съ первоисточникомъ. Подобнымъ образомъ и Богъ всяческихъ благъ, Властитель истины и Отецъ Спасителя, Первая вина жизни, Древо безсмертія, Источникъ присносущной жизни, ниспославшій къ намъ какъ бы двойной потокъ—умопостигаемый даръ Сына и Святаго Духа, и Самъ не потерпѣлъ какого либо ущерба въ Своей сущности,—ибо Онъ не подвергся какому либо умаленію вслѣдствіе Ихъ пришествія къ намъ,—и Они пришли къ намъ и тѣмъ не менѣе остались неотлучными отъ Отца, потому что естество Совершеннѣйшихъ нераздѣльно.—Такъ, по мнѣнію автора посланія къ Евагрію, должно представлять тѣснѣйшее единеніе Отца и Сына и Святаго Духа.

Сжатымъ выраженіемъ всего этого ученія св. Григорія о Св. Троицѣ служилъ установленный имъ въ Понтийской церкви и въ ней сохранившійся до дней св. Василія Великаго образъ славословія, который имѣлъ такую форму: „Тебѣ Богу и Отцу честь и слава съ Сыномъ и со Святымъ Духомъ“ (σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) За предпочтительное пользование этой формулой ариане и пневматомахи упрекали св. Василія, настаивая на исключительномъ употребленіи другой, болѣе благопріятной для нихъ: „Тебѣ Отцу честь и слава чрезъ едиnorodнаго Сына во Святомъ Духѣ“ (σοὶ τῷ πατρὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα διὰ τοῦ μονογενοῦς τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι) ¹⁾. Хотя и вторая формула, при правильномъ и безпристрастномъ пониманіи ея, не заключала въ себѣ никакой еретической мысли и какъ будто болѣе отвѣчала бы установленному св. Григоріемъ въ символѣ отношенію между Лицами Св. Троицы, однако онъ ввелъ и утвердилъ въ своей церкви

¹⁾ См. стр. 267.

образъ славословія, который свидѣтельствовалъ, что равночестность Лиць Св. Троицы при самомъ тѣсномъ единеніи Ихъ была непоколебимымъ вѣрованіемъ просвѣтителя Понта.

Если мы обратимся къ опредѣленію общаго характера триадологическаго ученія св. Григорія Чудотворца, то прежде всего должны отмѣтить очевидную зависимость его отъ богословія Оригена какъ въ терминологіи, такъ и въ отдѣльныхъ понятіяхъ и ихъ сочетаніи. Это наглядно подтверждаютъ тѣ параллели изъ произведеній Оригена, которыя приведены нами при анализѣ догматическаго содержанія твореній св. Григорія и которыя непрерываемо убѣждаютъ въ происхожденіи этихъ твореній и прежде всего символа отъ этого ученика Оригена; при этомъ мы должны оговориться, что нами взяты только по возможности наиболѣе характерныя мѣста. Однако не менѣе очевидно и то, что въ ученіи св. Григорія о Св. Троицѣ нѣтъ самаго существеннаго, что характеризуетъ богословскія воззрѣнія Оригена,—нѣтъ того спеціальнаго отпечатка, которымъ запечатлѣна триадологическая система знаменитаго александрійскаго учителя: термины тѣ же, значеніе cadaго въ отдѣльности и въ нѣкоторыхъ сочетаніяхъ то же, а въ результатѣ вся триадологическая система получилась иного направленія и иного содержанія. Само собою понятно, что здѣсь не приходится сравнивать величественнаго научнаго зданія, сооруженнаго Оригеномъ, съ скромными трудами повтійскаго святителя, полагавашаго свою жизненную задачу въ иной области, гдѣ онъ и достигъ значительныхъ результатовъ,—рѣчь можетъ быть только о богословскомъ направленіи ученика по сравненію съ его наставникомъ. Въ этомъ отношеніи необходимо признать значительныя отклоненія св. Григорія Чудотворца отъ Оригена: онъ взялъ изъ его ученія только отдѣльные пункты, частныя черты и терминологію, но оторвалъ ихъ отъ той связи, въ какой они были у Оригена, сообщилъ имъ иную окраску и связалъ

ихъ инымъ цементомъ, присоединивъ матеріалъ, котораго не было у Оригена,—въ результатъ получилась новая система на почвѣ оригенизма; въ ней не оказалось того научнаго духа, какимъ отличалась система Оригена, но за то она приведена была въ согласіе съ церковнымъ ученіемъ.

Здѣсь прежде всего необходимо отмѣтить различіе въ общей постановкѣ тріадологическаго вопроса у св. Григорія и Оригена, и въ основной задачѣ, какую преслѣдуетъ тотъ и другой. Въ системѣ Оригена преобладаетъ мысль о различіи между Ипостасями Св. Троицы надъ представленіемъ объ ихъ единствѣ ¹⁾. У св. Григорія, напротивъ, совершенно ясно стремленіе подчеркнуть и доказать единство и нераздѣльность божественнаго существа. Это стремленіе обнаруживается уже въ благодарственной рѣчи его Оригену, въ которой должно было отразиться еще безраздѣльное воздѣйствіе Оригена: не смотся на неотрицаемые слѣды вліянія субординаціонистическихъ тенденцій, св. Григорій проявляетъ нарочитыя усилія найти подходящія и наиболѣе энергичныя выраженія для обозначенія единства Сына съ Отцемъ. Это же стремленіе ясно проходитъ чрезъ всѣ части символа, гдѣ сначала устанавливается тѣснѣйшее единеніе по происхожденію второго и третьяго Лицъ съ первымъ, а затѣмъ рѣшительно утверждается, что Троица—совершенная, нераздѣляемая и неотчуждаемая славою, вѣчною и царствомъ, что въ Ней нѣтъ ничего созданнаго или рабскаго, но что она непреложна, неизмѣнна и всегда та же. Наконецъ, въ посланіи къ Евагрію св. Григорій какъ въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, такъ и въ приведенныхъ для доказательства своего положенія сравненіяхъ настолько рѣшительно выдвигаетъ моментъ единства, что какъ будто приближается къ савелліанскому образу представленій.

Вторымъ существеннымъ отличіемъ тріадологическихъ воззрѣній св. Григорія отъ Оригена является включеніе въ систему и ученія о Св. Духѣ, какъ необходимаго момента

¹⁾ Ср. проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 359 сл.

въ раскрытіи и внутренней жизни Божества, и отношенія Его къ міру. У Оригена „ученіе о Св. Духѣ относится къ другимъ частямъ богословія скорѣе какъ небольшой арреп-дix, чѣмъ какъ вѣтвь, органически развившаяся изъ цѣлаго и всегда сохраняющая связь съ нимъ“¹⁾. Св. Григорій, какъ мы видѣли, поставилъ ученіе о Св. Духѣ именно въ органическую связь съ ученіемъ о Богѣ Отцѣ и Сынѣ, когда ввелъ и Св. Духа въ систему постепеннаго откровенія Божества, какъ существенно необходимый членъ, неразрывно связанный съ прочими частями. Основа этой системы несомнѣнно Оригеновская; вліяніемъ же Оригена объясняется и нѣкоторый оттѣнокъ субординаціонизма не только въ благодарственной рѣчи, но даже и въ символѣ и въ посланіи къ Евагрію,—правда, только ипостасный, а не существенный. Но, благодаря такому введенію ученія о Св. Духѣ, все тріадологическое ученіе получило вполнѣ законченный видъ, а содержаніе его приобрѣло характеръ, существенно отличающій его отъ ученія Оригена. Сынъ есть Богъ отъ Бога, отъ Бога же имѣетъ бытіе и Духъ Святой, и отношеніе Ихъ къ Богу Отцу таково, что недостаетъ только термина *ὁμοούσιος*, чтобы всему этому ученію подняться на высоту Никейскаго исповѣданія, — словомъ, тріадологическое ученіе св. Григорія, съ его яснымъ утвержденіемъ, при различіи Ипостасей, вѣчности, равенства и совершенства Св. Троицы, представляетъ значительный шагъ впередъ по направленію отъ чистаго оригенизма къ церковному ученію IV вѣка.

Ни въ фактахъ жизни св. Григорія, ни въ его произведеніяхъ мы не находимъ никакихъ указаній на то, чтобы такіа существенныя уклоненія отъ Оригена въ сторону чисто церковнаго ученія были слѣдствіемъ какой либо борьбы или перелома въ богословскомъ направленіи св. Григорія: его ученіе о Св. Троицѣ является результатомъ послѣдовательнаго раскрытія тѣхъ началъ, какія усвоены были св. Григоріемъ въ Кесаріи Палестинской, такъ какъ уже въ

1) Проф. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 364.

благодарственной рѣчи его Оригену, какъ было указа^{но}, обнаружилось рѣшительное стремленіе, при явно субординаціонистической основѣ его воззрѣній, установить возможно тѣснѣйшее единеніе Сына съ Отцемъ. Очевидно, по природнымъ особенностямъ своего ума св. Григорій склоненъ былъ усваивать именно ту сторону тріадологическаго ученія Оригена, въ которой находило рѣшительное выраженіе единство существа божественныхъ Ипостасей и Ихъ равночестность, и оставаться невосприимчивыхъ къ тѣмъ пунктамъ его системы, въ которыхъ проводилась и обосновывалась субординаціонистическая точка зрѣнія. Съ такимъ направленіемъ въ богословіи и съ такимъ содержаніемъ его, хотя еще далеко не вполне установившимся и опредѣлившимся, св. Григорій ушелъ на родину, гдѣ окончательно сложилась та система тріадологическихъ воззрѣній, которая раскрыта имъ въ символѣ и въ посланіи къ Евагрію. Несомнѣнно, что, получивъ сильное научно-богословское возбужденіе въ школѣ Оригена и серьезно занятый вопросомъ о томъ, въ какой формѣ проповѣдывать христіанское исповѣданіе, св. Григорій и самъ продолжалъ развивать свои догматическія воззрѣнія въ разѣ принятомъ направленіи. Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что внесеніе въ систему воззрѣній св. Григорія такихъ 'элементовъ, которые не вытекали изъ ученія Оригена, для своего объясненія требуетъ, кромѣ самостоятельной работы богословской мысли св. Григорія, и новыхъ воздѣйствій и вліяній на него, которыхъ необходимо искать не въ Кесаріи Палестинской, а въ Понтѣ. Здѣсь, какъ видно изъ жизнеописанія св. Григорія, онъ былъ въ несомнѣнномъ общеніи съ епископомъ амасійскимъ Федимомъ и, вѣроятно, продолжалъ поддерживать связи съ Фирмиліаномъ, епископомъ Кесаріи Каппадокійской, съ которымъ познакомился въ Кесаріи Палестинской и который былъ однимъ изъ насадителей богословской науки въ Каппадокіи. О Федимѣ мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній, а о Фирмиліанѣ св. Василій Великій удостовѣряетъ, что его ученіе о Св. Духѣ, какъ свидѣтельствовали оставленныя имъ слова (до насъ не сохранившіяся), могло быть

приведено въ подтвержденіе того ученія, какое исповѣдывалъ и раскрывалъ самъ Василій Великій¹⁾. При такихъ данныхъ, конечно, трудно сказать, какого рода вліяніе и въ какомъ направленіи могли оказать на св. Григорія эти лица. Но въ твореніяхъ св. Григорія есть такіе признаки, по которымъ можно заключать, что это было вліяніе именно малоазійскаго богословія²⁾,—послѣднее въ это время, подъ воздѣйствіемъ сильныхъ научныхъ теченій, идущихъ преимущественно отъ Оригена, само не могло остаться въ прежнемъ своемъ видѣ и стало въ болѣе благоприятное отношеніе къ философіи и богословской наукѣ (св. Меѳодій Олимпійскій). На вліяніе малоазійскаго богословія, указываетъ прежде всего трактатъ „Къ Θεοпомпу“, который, какъ указано было (стр. 330 сл.), находится въ тѣсномъ соприкосновеніи съ произведеніями св. Меѳодія Олимпійскаго, а также отчасти св. Иринея Ліонскаго и Мелитона Сардійскаго, по вопросу о страданіяхъ безстрастнаго Бога. Хотя этотъ вопросъ не чуждъ былъ и интересамъ школы Оригена, но все построеніе доказательствъ у св. Григорія ведется въ духѣ малоазійскаго богословія. Такъ какъ этотъ трактатъ заключаетъ въ себѣ изложеніе предпосылокъ христологическаго и сотеріологическаго ученія св. Григорія, то можно думать, что онъ послѣдовательно раскрывалъ эти стороны христіанскаго ученія въ духѣ малоазійской школы. Это предположеніе находитъ подтвержденіе еще въ одной характерной параллели между мыслями св. Григорія и св. Иринея. Въ посланіи къ Евагрію св. Григорій пишетъ: „божественная и нераздѣльная сущность Совершеннѣйшаго недѣлима и однородна, но для пользы нашего душевнаго спасенія и раздѣляется, повидимому, наименованіями и под-

1) О Св. Духѣ, гл. 29: Migne, PGr. t. 32, col. 206; русск. перев., т. 3, стр. 282.

2) Вліяніе малоазійскаго богословія на св. Григорія отмѣчаютъ: Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Halle 1906, S. 223—224. Anm. 5; проф. А. П. Орловъ, Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Историко-догматическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ, 1908, стр. 212 сл.

вергается необходимости дѣленія“ ¹⁾. Эти слова, выражающія центральную мысль посланія, представляютъ какъ бы отзвукъ слѣдующаго сужденія св. Иринея: „Отецъ есть Господь и Сынъ—Господь, и Отецъ есть Богъ и Сынъ—Богъ, ибо отъ Бога рожденный есть Богъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ по Его бытію и по силѣ существа должно признавать единого Бога, но по домостроительству нашего спасенія совершенно справедливо какъ Сына, такъ и Отца. Ибо, поелику Отецъ всего невидимъ и непреступенъ для сотворенныхъ, то тѣ, которые предопредѣлены приближаться къ Богу, привлечены и плѣнены для Отца Сыномъ“. И далѣе, изъясняя слова Псалма 40, 7—8, св. Ириней пишетъ: „ибо Сынъ, поелику Онъ — Богъ, получаетъ отъ Отца, т. е. отъ Бога престолъ вѣчнаго царства и помазаніе, какъ никто изъ Его участниковъ. Помазаніе есть Духъ, Которымъ Онъ помазанъ“ ²⁾ и т. д. Вліяніемъ малоазійскаго богословія, можно думать, объясняется и тотъ наклонъ къ сочетанію оригеновско-онтологической точки зрѣнія съ церковно-икономической въ разъясненіи вопроса объ отношеніи Ипостасей Св. Троицы къ единству Божественнаго существа, какой замѣчается въ третьей части символа и особенно обнаруживается въ посланіи къ Евагрію. Малоазійскимъ же вліяніемъ и, можетъ быть, въ частности вліяніемъ Фирмилиана, необходимо объяснять и постановку ученія о Св. Духѣ. Но всѣми этими вліяніями не должны затѣняться оригинальность и индивидуальныя особенности богословскаго мышленія св. Григорія. Его самостоятельность обнаружилась прежде всего въ его отношеніи къ ученію Оригена, который, казалось бы, въ состояніи былъ подавить своимъ авторитетомъ столь увлеченнаго его личностью ученика. Его самостоятельность обнаружилась и въ той чуткости, съ какою онъ внималъ голосу церковнаго ученія. Наконецъ, на долю его самостоятельности должно отнести и самое главное—

¹⁾ Migne, PGr., t. 46. col. 1105; русск. пер., стр. 103.

²⁾ Доказательство апостольской проповѣди, гл. 47; русск. перев., стр. 42.

согласованіе этихъ элементовъ и сочетаніе ихъ въ стройную триадологическую систему самостоятельнаго значенія.

Въ результатѣ получилось, что система ученія св. Григорія Чудотворца о Св. Троицѣ представляетъ собою органическое соединеніе возвышенныхъ богословскихъ умозрѣній Оригена съ положеніями богословія малоазійской школы; а такъ какъ послѣднее въ сущности было традиціоннымъ подлинно-церковнымъ ученіемъ, то вслѣдствіе такого сочетанія въ богословіи св. Григорія достигнуто было согласованіе результатовъ научнаго богословія съ церковною вѣрою, и въ понтійской церкви совершилось „воцерковленіе“ Оригена безъ борьбы съ его воззрѣніями, а напротивъ съ сохраненіемъ благоговѣйнаго уваженія къ нему, которое передано было и послѣдующимъ поколѣніямъ.

Вліяніе св. Григорія Чудотворца на богословіе послѣдующаго времени.

„Гдѣ дадимъ мѣсто Григорію великому и словамъ его? Не съ апостолами ли и пророками? Говорю о мужѣ, который ходилъ въ единомъ съ ними Духѣ, во все время жизни шествовалъ по стопамъ святыхъ, во всѣ дни свои тщательно преуспѣвалъ въ жизни евангельской. Такъ о немъ говорю,— иначе преобидимъ истину, не соприсчисливъ къ приснымъ Божиимъ сію душу, сего мужа, который, подобно какому-то свѣтозарному великому свѣтилу, озарялъ Церковь Божию“¹⁾. Такъ пишетъ о св. Григоріи Чудотворцѣ св. Василій Великій, вождь великихъ каппадокійскихъ отцевъ IV вѣка. Точнѣе и опредѣленнѣе свое отношеніе къ св. Григорію св. Василій Великій устанавливаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „о вѣрѣ моей какое доказательство можетъ быть яснѣе того, что воспитанъ я бабкою, блаженною женою, которая по происхожденію ваша (письмо къ неокесарійцамъ)? Говорю о знаменитой Макринѣ, отъ которой заучилъ я изреченія блаженнѣйшаго Григорія, сохранившіяся до нея по преемству памяти, и которыя и сама она соблюдала, и во мнѣ еще съ малолѣтства напечатлѣвала, образуя меня догматами благочестія“²⁾. Если принять во вниманіе, что самъ св. Василій

¹⁾ О Св. Духѣ, гл. 29, § 74: Migne, PGr., t. 32, col. 205; русск. перев., ч. 3, стр. 281.

²⁾ Пис. 196 (al. 204): Migne, PGr., t. 32, col. 752—723; русск. пер. ч. 7, стр. 67.

Беликій выразительно подчеркиваетъ, что онъ не перемѣнялъ вполнѣ въ послѣдствіи мыслей о Богѣ, какія прежде имѣлъ, но что въ немъ возрастало то понятіе о Богѣ, которое онъ приобрѣлъ съ дѣтства отъ блаженной матери своей и бабки Макрины, потому что съ раскрытіемъ разума онъ не мѣнялъ одного на другое, но усовершенствовалъ ими преподаанныя ему начала ¹⁾),—то этимъ само собою уже устанавливается, какъ несомнѣнное, вліяніе богословскихъ воззрѣній св. Григорія на Василія Великаго. Но такъ какъ и св. Григорій Нисскій, братъ Василія Великаго, находился подъ тѣми же воздѣйствіями и, кромѣ того, испыталъ на себѣ вліяніе св. Василія Великаго, а св. Григорій Богословъ, бывшій въ тѣсной дружбѣ съ св. Василиемъ, также зналъ символъ св. Григорія Чудотворца, то для насъ будетъ совершенно очевидной основательность того мнѣнія ²⁾), что увѣренность, съ какою выступаютъ великіе каппадокійскіе богословы, и убѣжденіе ихъ въ томъ, что ихъ воззрѣнія развились у нихъ путемъ естественнаго процесса, могутъ быть объяснены только въ томъ случаѣ, если по достоинству будетъ оцѣненъ фактъ, что они находились подъ вліяніемъ могущественной мѣстной традиціи, что ихъ богословіе имѣло корни въ почвѣ ихъ родной страны и что живое преданіе связывало ихъ съ высокоуважаемымъ авторитетомъ до-никейскаго періода, св. Григоріемъ Чудотворцемъ, значенія котораго въ области богословія нельзя считать угасшимъ даже и въ IV вѣкѣ.

Само собою понятно, что весьма затруднительно точно установить въ богословіи свв. Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нискаго тѣ элементы, какіе вошли въ него именно изъ богословскихъ воззрѣній св. Григорія Чудотворца, такъ какъ и послѣдніе не стояли изолированно отъ общецерковнаго ученія и питались изъ него; поэтому много сходнаго въ мысляхъ и выраженіяхъ можетъ быть возводимо къ общецерковному исповѣданію. Но, съ другой

¹⁾ Пис. 215 (al. 223): Migne, PGr., t. 32, col. 825; русск. перев., ч. 7, стр. 120.

²⁾ K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern, S. 117.

стороны, совершенно справедливо отмѣчается, что наиболѣе яркія выраженія символа св. Григорія, именно изъ послѣдняго отдѣла его (οὐτε οὐκ χτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὐτε ἐπέισακτον... οὐτε γὰρ ἐνέλειπέ ποτε υἱὸς πατρὶ οὐτε υἱὸς πνεῦμα) постоянно всплываютъ въ ихъ догматическихъ воззрѣніяхъ, что они пользуются ими даже тамъ, гдѣ ясно не ссылаются на символъ, — въ этомъ очевидное доказательство, что символъ, такъ сказать, вошелъ въ ихъ плоть и кровь, — что исповѣданіе повліяло не только на отдѣльныя выраженія ихъ, но и на весь догматическій образъ мыслей ихъ, — въ борьбѣ съ аріанами и пневматомахами они постоянно оперируютъ съ дилеммой χτιστόν—δοῦλον или ἄχτιστον—δεσποτικόν, въ чемъ ясна зависимость отъ символа св. Григорія. Опираясь именно на символъ, каппадокійцы въ немъ имѣли источникъ своей силы.

Въ доказательство правильности такого утвержденія можно указать слѣдующія мѣста. Посланіе къ антїохійской церкви св. Василій заканчиваетъ словами: „въ божественной и блаженной Троицѣ нѣтъ ничего тварнаго“ (οὐδὲν γὰρ ὄλως τῆς θείας καὶ μακαρίας τριάδος χτιστόν) ¹⁾. Въ 3-ей книгѣ противъ Евномія св. Василій пишетъ: „все можно подвести подъ одно изъ двухъ именуемыхъ: Божество и тварь, владычество и рабство“ (θεοτήτος τε καὶ κτίσεως καὶ δεσποτείας καὶ δοῦλ(α)ς) ²⁾. И далѣе: „наше крещеніе, по преданію Господню, есть во имя Отца и Сына и Святаго Духа, при чемъ никакая тварь и ни рабъ (οὐδενὸς κτίσματος οὐδὲ δοῦλου) не сопоставляются съ Отцемъ и Сыномъ, потому что Божество въ Троицѣ исполнено“ ³⁾. Въ посланіи къ Евесянамъ св. Василій пишетъ: „ни тварнымъ (χτιστόν) не называемъ Духа, Который поставленъ въ ряду съ Отцемъ и Сыномъ, ни служебнымъ (δοῦλικόν) не осмѣливаемся назвать Духа Владычня“ ⁴⁾. Св.

¹⁾ Пис. 135 (al. 140): Migne, PGr., t. 32, col. 589; русск. перев., ч. 6, стр. 281.

²⁾ Migne, PGr., t. 29, col. 660; русск. перев., ч. 3, стр. 109.

³⁾ Migne, PGr., t. 29, col. 665; русск. перев., ч. 3, стр. 113—114.

⁴⁾ Пис. 243 (al. 251): Migne, PGr., t. 32, col. 936; русск. перев., ч. 7, стр. 201.

Григорій Богословъ въ сл. 40-мъ, въ которомъ приводитъ слова символа въ такой формѣ: „въ Троицѣ, достопочтенныя, нѣтъ ничего рабскаго, ничего тварнаго, ничего вноснаго, какъ слышалъ я отъ одного изъ мудрыхъ“, пишетъ, что единая Сила, Которая обрѣтается въ Трехъ единично и объемлетъ Трехъ раздѣльно, „не возрастаетъ или не умаляется чрезъ прибавленія и убавленія, повсюду равна, повсюду та же“ ¹⁾,—и въ этихъ словахъ очевидно вліяніе символа св. Григорія. Въ словѣ 33-мъ: „Отецъ не потерпитъ, чтобы Его лишили Сына, ни Сынъ, чтобы Его лишили Святаго Духа; но лишаются, если Сынъ или Духъ—во времени и тварь, ибо сотворенное не Богъ“ ²⁾. Въ словѣ 41-мъ: „неприлично было или Отцу когда-либо быть безъ Сына или Сыну безъ Духа (οὐδὲ γὰρ ἔπρεπεν ἐλλείπειν ποτὲ ἢ υἱὸν πατρὶ ἢ πνεῦμα υἱῷ)“ ³⁾. И въ 1-мъ словѣ таинственныхъ пѣснопѣній ученіе объ Ипостасяхъ Св. Троицы построено по схемѣ символа, при чемъ наблюдается сходство и въ отдѣльныхъ выраженіяхъ (Родитель, Единороднаго Сына великій Отецъ, Единственный Единственнаго) ⁴⁾. Св. Григорій Нисскій въ 5-мъ письмѣ пишетъ: „мы вѣруемъ, что къ Святой Троицѣ не соприсчисляется ничего служебнаго, ничего тварнаго (οὐδὲν δοῦλον οὐδὲ χτιστὸν... τῇ ἀγίᾳ τριάδι συναριθμεῖσθαι πιστεύομεν)“ ⁵⁾. Въ 3-ей книгѣ „Опроверженія Евномія“ онъ говоритъ: „для всѣхъ ясно, что сущій надъ всѣми Богъ не имѣетъ въ Себѣ ничего сотвореннаго или вводнаго (φανερὸν γὰρ ἅπασιν ὄντος ὅτι οὐδὲν ἐν αὐτῷ χτιστὸν ἢ ἐπεισάχτον ὁ ἐπὶ πάντων ἔχου θεός)“ ⁶⁾. И въ словѣ о Св. Духѣ противъ македоніанъ: „ни Отецъ безъ сына никогда не мыслится, ни Сынъ безъ Святаго Духа не понимается“ (οὐτε πατὴρ χωρὶς υἱοῦ ποτὲ ἐννοεῖται οὐτε υἱὸς δίχα τοῦ ἀγίου πνεύματος κατλαμβάνεται) ⁷⁾.

¹⁾ Migne, PGr., t. 36, col. 417; русск. перев., т. 3, стр. 315—316.

²⁾ Migne, PGr., t. 36, col. 236; русск. перев., т. 3, стр. 181.

³⁾ Migne, PGr., t. 36, col. 441; русск. перев., т. 4, стр. 14.

⁴⁾ Migne, PGr., t. 37, col. 399—401; русск. перев., т. 4, стр. 216.

⁵⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1032; русск. перев., ч. 8, стр. 472.

⁶⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 581; русск. перев., ч. 5, стр. 398.

⁷⁾ Migne, PGr., t. 45, col. 1316; русск. перев., ч. 7, стр. 37.

Кромѣ этихъ отдѣльныхъ выраженій необходимо обратить вниманіе на многочисленныя мѣста, особенно у св. Василия Великаго и Григорія Нисскаго, въ которыхъ говорится о взаимномъ отношеніи божественныхъ Лицъ во внутренней жизни Божества и въ Ихъ дѣятельности въ мірѣ въ томъ смыслѣ, что Духъ Святый исходитъ или возсіяваетъ отъ Отца чрезъ Сына, что Святый Духъ есть образъ Сына, а Сынъ—образъ Отца, что жизнь подается людямъ отъ Отца чрезъ Сына во Св. Духѣ, что путь богопознанія—отъ Св. Духа чрезъ Сына къ Отцу и т. д. Въ нихъ раскрывается та же мысль, какая кратко, но отчетливо выражена въ символѣ св. Григорія. Правда, противъ признанія въ этомъ пунктѣ вліянія именно св. Григорія Чудотворца можно выставить тотъ фактъ, что и св. Аѳанасій Александрійскій ясно проповѣдуетъ тѣ же истины, когда въ 1-мъ посланіи къ Серапіону пишетъ: „отъ Сына неотдѣлимъ Духъ, но и Онъ такъ же во Христѣ, какъ Сынъ въ Отцѣ“ ¹⁾. „Кто станетъ отдѣлять или Сына отъ Отца, или Духа отъ Сына“? „Какъ Сынъ пребываетъ въ собственномъ Своемъ образѣ,—въ Духѣ, такъ и Отецъ въ Сынѣ“ ²⁾. „Духъ есть и именуется образъ Сына“ ³⁾. „Есть Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ, не имѣющая ничего чуждаго или приданнаго отвнѣ, не изъ Зиждителя и твари составляемая, но всецѣло творящая и зиждительная“ ⁴⁾. Однако о св. Григоріи Нисскомъ можно рѣшительно утверждать, что онъ употребляетъ такое выраженіе для обозначенія отношенія Св. Духа къ Сыну, которое представляетъ буквальное заимствование изъ символа св. Григорія Чудотворца,—разумѣемъ его ученіе о томъ, что ипостасною особенностью Св. Духа служитъ то, что Онъ неединородно происходитъ отъ Отца и является чрезъ Его Сына“ (ἐν τῇ μῆτι μονογενῆς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῇ δι’ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ

¹⁾ § 14: Migne, PGr., t. 26, col. 565; русск. перев., ч. 3, стр. 23.

²⁾ § 20: Migne, PGr., t. 26, col. 577—580; русск. перев., ч. 3, стр. 30—31.

³⁾ § 24: Migne, PGr., t. 26, col. 588; русск. перев., ч. 3, стр. 37.

⁴⁾ § 28: Migne, PGr., t. 26, col. 596; русск. перев., ч. 3, стр. 41.

πεφηνέναι), которое воспроизводитъ слова символа: ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον καὶ δι' αὐτοῦ πεφηνός¹⁾). Эта безспорная зависимость въ столь существенномъ пунктѣ дѣлаетъ несомнѣннымъ источникъ и тѣхъ богословскихъ воззрѣній и терминовъ, которые у каппадокійскихъ отцевъ общи съ Григоріемъ Чудотворцемъ и съ церковнымъ исповѣданіемъ, — естественно допускать въ нихъ непосредственное вліяніе именно св. Григорія Чудотворца. Поэтому на основаніи приведенныхъ данныхъ можно утверждать, что наиболѣе существенныя части богословскихъ воззрѣній св. Григорія Чудотворца вошли въ составъ богословскихъ системъ свв. Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, въ нихъ получили дальнѣйшее раскрытіе и обоснованіе и въ этомъ видѣ вмѣстѣ съ ними сдѣлались достояніемъ церковнаго богословія.

Но этимъ не закончилась самостоятельная исторія богословскихъ воззрѣній св. Григорія Чудотворца, какъ они выражены въ его символѣ. Въ томъ florilegium patristicum (конца VII или начала VIII вѣка), которое извѣстно подъ названіемъ *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*, символъ св. Григорія Чудотворца нашелъ мѣсто рядомъ съ Никео-цареградскимъ символомъ²⁾. Когда подводились итоги разработки догматическихъ вопросовъ въ древне-патристическій періодъ, символъ св. Григорія и здѣсь оказалъ замѣтное воздѣйствіе. Такъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ пишетъ: „ни Отецъ никогда не былъ безъ Слова, ни Слово безъ Духа“³⁾, повторяя слова символа. Но что особенно важно, трактатъ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος (de Trinitate) цѣликомъ воспроизводитъ символъ св.

1) Прот. Евномія, кн. I: Migne, PGr., t. 45, col. 336; русск. перев., ч. 5, стр. 113.

2) Изд. Fr. Diekamp'a, p. 284.

3) Точное излож. правосл. вѣры, I, 13: Migne, PGr., t. 94, col. 856; русск. перев., т. I (Спб. 1913), стр. 165. Ср. объ иконахъ, сл. 3, § 18: Migne, PGr., t. 94, col. 1340; русск. перев., т. I, стр. 400. *Iak. Bilz* (Die Trinitätslehre des hl. Iohannes von Damaskus, Paderborn 1909) настойчиво отмѣчаетъ вліяніе символа св. Григорія Чудотворца на систему воззрѣній св. Іоанна Дамаскина (S. 69, 167, 172, 180, 183).

Григорія, не называя его имени, какъ точное выраженіе ученія о Св. Троицѣ. Трактатъ этотъ, вѣроятно, является однимъ изъ раннѣйшихъ произведеній св. Іоанна Дамаскина и во всякомъ случаѣ вышелъ изъ круговъ ближайшихъ его учениковъ и отражаетъ въ себѣ какъ ученіе, которое имъ раскрывалось, такъ и отношеніе къ древнѣйшимъ авторитетамъ, на которыхъ онъ основывался. Если символъ св. Григорія Чудотворца введенъ въ него въ своемъ полномъ объемѣ, то ясно, что и въ это время онъ почитался очень высоко и признавался надежнымъ руководствомъ въ церковной вѣрѣ. Не смотря на то, что послѣ смерти его автора наступила блестящая эпоха развитія богословской науки и догматической дѣятельности вселенскихъ соборовъ, онъ не утратилъ значенія даже среди выдающихся свѣтилъ Церкви. Такова была сила и глубина ученія о Св. Троицѣ великаго понтійскаго святителя.

Заклинаніе иже во святыхъ отца нашего архіерарха и чудотворца Григорія на духовъ нечистыхъ *

Въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и Слово было Богъ. Оно было въ началѣ у Бога. Всѣ чрезъ Него начало быть, и безъ Него ничто не начало быть, что начало быть. Въ Немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ чловѣковъ. И свѣтъ во тмѣ свѣтитъ, и тма его не объяла (Ін 1:1-5).

На васъ, духи нечистые, духи лукавые, родъ безстыдный, гнусный, корень заблужденія, начало беззаконія, древо грѣха, дрова геенскія, пища огня, лукавые демоны, услаждающіеся запахомъ жертвеннаго дыма, чада діавола, противники созданія Божія, летающіе подъ небесами, летающіе въ воздухѣ, летающіе въ эфирѣ, сущіе на Землѣ, въ глубинѣ, живущіе на горахъ, покоющіеся въ лѣсахъ, обитающіе на кладбищахъ, пребывающіе на дорогахъ, проникающіе въ горы, скрывающіеся въ разсѣлины скалъ, покоющіеся въ рощахъ, скрывающіеся въ пустыняхъ и подобныхъ мѣстахъ, укрывающіеся подъ тѣнью деревьевъ, тростника, папируса, кувшинки, сбивающіе съ путей, сидящіе подъ водами, увлекающіе къ утѣсамъ, плавающіе по рѣкамъ, бродящіе по пропастямъ, исходящіе изъ источниковъ, ночующіе на дорогахъ, кружащіеся въ безсвѣтныхъ мѣстахъ, обитающіе въ баняхъ и откуда бы то ни было приходящіе, демоны лукавые, покоющіеся на водахъ, сохраняемые на отмщеніе въ пещь вѣчную, въ наказаніе непрестающее, на мученіе огненное, на пытку лютую, въ наказаніе жестокое, — на васъ и на родъ вашъ безстыдный, на родъ вашъ разнообразный, на видъ вашъ странный: не на видъ, не на изображеніе, не на образъ, не на созданіе Божіе.

[Да] запретить вамъ Богъ, вѣдающій сокровенное, невидимый, нетлѣнный, неизрѣченный, неописуемый, неизяснимый, безначальный, единоначальный, нерожденный, рожденный, вѣчный, неизмѣнный, бессмертный Богъ, единый имѣющій безсмертіе, свѣтъ, обитающій неприступно, Котораго никто изъ людей не видѣлъ и видѣть не можетъ (І Тим 6:16). Онъ повелѣваетъ вамъ, духамъ нечистымъ, царствующій Богъ, Господь господствующихъ, Жиздитель всѣхъ, Творецъ всего, Создатель людей, Владыка душъ, имѣющій власть надъ жизнью и смертью, наказующій и снова исцѣляющій, низводящій до вратъ адовыхъ и возводящій, гордымъ противящійся, смиреннымъ же дающій благодать (Притч. 3:34), сидящій на высокихъ и на смиренныхъ призирающій, Творецъ всѣхъ Архангеловъ, Царь всѣхъ силъ, воздвигшій Небеса и водрузившій твердь, утвердившій Луну, зажегшій звѣзды, основавшій Землю, утвердившій горы и поставившій на вѣсахъ и на чашахъ вѣсовыхъ холмы, сотворившій источники и учинившій бездны и деревья сдѣлавшій плодоносными, и различныя деревья поставившій, сотворившій животныхъ движущихся, и летающихъ повелѣніемъ явившій, измѣрившій Небо пядью и Землю горстью, нечестивыхъ истребляющій, гордыхъ погубившій потопомъ, правѣднаго же Ноя спасшій въ ковчегъ, Адама за преслушаніе изгнавшій, и разбойника за послушаніе въ Рай принявшій, Авеля принявшій и Каина проклявшій, Эноха предложившій и падшихъ ангеловъ во узахъ мрака низвергшій въ адъ, предавши ихъ соблюдать на Судъ для наказанія, Содомъ и Гоморру попалившій и Ниневію ради покаянія помиловавшій, Лота спасшій и жену его за невѣріе обратившій въ столбъ, Авраама обогатившій и Авимелеха наказавшій, Іакова возлюбившій и Исава возненавидѣвшій, Исаака по обѣтованію въ жертву живую пріявшій, Іосифа сохранившій и египтянку поспрашившій, Моисея спасшій и фараона поразишій, потомъ евреевъ спасшій и египтянъ потопившій въ глубину, Моисея и народъ утвердившій и Ваала истребившій, — Имъ закликаю васъ, духи нечистые, Богомъ, призирающимъ на Землю и

* Взято изъ рукописнаго Евхологія (X-XI в.) Іерусалимской бібліотеки Свято-Гробскаго подворья въ Константинополѣ № 355 sel. 81-85. Греческій текстъ заклинанія списанъ и любезно предоставленъ въ наше распоряженіе проф. И.А. Карабановымъ — *Н.С. [загарда]*. Опубликовано въ русскомъ переводѣ проф. Н.И. Сагарда: ХС. 1915. Май—Іюнь. С. 559-576, а также: Творенія святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго. Пг., 1916. С. 208-211. Въ квадратныхъ скобкахъ переводъ дополненъ по смыслу; въ угловыхъ скобкахъ — дополненія переводчика — *Прим. ред.*

заставляющим её трястись, прикасающимся къ горамъ и онѣ дымятся (Пс 103:32), — Имъ заклиная васъ, духи нечистые, безстыдные, Богомъ, предъ Которымъ трепещетъ всякая тварь, посылающимъ молнію, дающимъ дождь на Землю, произращающимъ траву скотамъ и злакъ на служеніе человѣкамъ, чтобы дать имъ пищу одновременно; ибо когда Ты дашь имъ, они соберутъ; когда Ты открываешь руку Свою, всѣ исполняются благодати (Пс 146:8; 103:14,27,29).

Итакъ, этой силою я повелѣваю вамъ, духамъ нечистымъ, и тѣмъ, которые повинуются вамъ — выйти изъ человѣка сего, и не являться, не удалиться; и не говорить: мы человѣкомъ изгоняемся, духи скверные и нечистые.

Ибо я, грѣшный и смиренный, немоощъ предъ Богомъ моимъ: я земля, и прахъ [, повелѣваю вамъ покинуть мѣсто сіе и человѣка сего] и быть изгнаннымъ словомъ. Такъ что благодать дарована сынамъ человѣческимъ, вѣрующимъ въ Него. Сказавшій ученикамъ: «духовъ изгоняйте, прокаженныхъ очищайте; даромъ получили, [даромъ дайте]». Онъ повелѣваетъ вамъ, духамъ нечистымъ, удалиться изъ этого человѣка, сущій у Бога, Богъ-Слово Отчее, чтобы вы удалились изъ всякаго члена его: изъ головы, чела, ушей, глазъ, бровей, носа, слѣзъ, губъ, дѣсенъ, зубовъ, языка, устъ, позвоночника, дыхательныхъ каналовъ, горла, шеи, ключицы, плечей, спины, мышцъ, предплечья, рукъ, пальцевъ, груди, сосцовъ, сердца, желудка, печени, селезенки, почекъ, желчи, реберъ, реберныхъ хрящей, чрева, пула, чреслъ, крѣпости, лодыжекъ, бедеръ, коленъ, голеней, икръ, ступней; пальцевъ на ногахъ, ногтей, подошвъ, отъ волосъ головы до волосъ ногъ, отъ правой стороны до левой, и отъ внутреннихъ органовъ до наружныхъ, костей, реберъ, мозговъ, связей, отъ всего тѣла. Заклинаю васъ, звѣздовидные, глухіе, нѣмые, косноязычные, безстыдные, дѣлающіе безумными, удерживающіе языкъ, скрежещущіе зубами, вызывающіе слѣзы, угрюмые <нрзб.> схватывающіе сердца, дѣлающіе разслабленными, производящіе убійства, вызывающіе привидѣнія, являющіеся въ призракахъ, путающіе, болтливые, производящіе оцѣпѣніе, наводящіе уныніе, ввергающіе въ огонь, влекущіе въ пустыни, гонящіе въ могилы.

Да не будетъ общенія съ ними ни въ пищѣ, ни въ питіи, ни во снѣ, ни въ бодрствованіи, ни въ дѣлѣ, ни въ отдыхѣ, ни въ пробужденіи, ни во всякомъ входѣ и исходѣ, ни въ надѣванні одежды, ни въ раздѣванні, ни ночью, ни днѣмъ, ни утромъ, ни въ полдень, ни вечеромъ, ибо я не молюсь вамъ въ обращеніи къ вамъ, въ вѣмѣмахъ или въ возліаніи или возливаніи вина, или въ ладанѣ, или въ пролитіи крови, но [молюсь] крѣпкому и живому; ибо слово Божіе живо и дѣйственно и острѣ всякаго мѣча обоюду остраго и проникающее до раздѣленія души и тѣла и судить о помышленіяхъ и намѣреніяхъ сердечныхъ (Евр 4:12), и потому что нѣтъ твари неявленной предъ Нимъ, но всё обнажено и открыто предъ очами Его.

Къ вамъ слово, которое изгонитъ васъ въ вѣчный огонь, уготованный вамъ, духамъ нечистымъ. Посему не противьтесь, духи нечистые, но помните о Судѣ, уготованномъ вамъ и подчинитесь Божественному слову, дабы и въ этомъ <вы не> имѣли оправданія, говоря: мы не слышали имени Твоего нарицаемаго и [не] удалились, Владыко. Заклинаю васъ, духи нечистые, Иисусомъ Христомъ, Спасителемъ всѣхъ, Сыномъ Божиимъ Единороднымъ и Ангеломъ великаго Совѣта, изъ отческаго лона происшедшимъ прежде всѣхъ вѣкъ, Которымъ сотворено всё, видимое и невидимое, въ послѣдніе же дни пришедшимъ къ намъ изъ дѣвственной утробы и исцѣлившимъ всякую болѣзнь и всякую немощь, сокрушившимъ васъ и погрузившимъ въ море. Изгоняемые же Имъ и низвергаемые въ пропасть, вы исповѣдаете Его, говоря: «О, что намъ и Тебѣ, Сыне Бога Живаго? Ты пришѣлъ прежде времени мучить насъ» (Мк 5:7). Имъ заклиная васъ, духи нечистые, при Понтіи Пилатѣ исповѣдавшимъ доброе исповѣданіе, заушеннымъ, биеннымъ, претерпѣвшимъ бичеваніе, распятымъ и погребеннымъ и въ третій день возставшимъ, совозставшимъ тѣла святыхъ; явившимъ Себя прежде всего Маріи и Марѣѣ, потомъ Своимъ ученикамъ; возшедшимъ на Небеса и сѣдшимъ одесную Отца и опять грядущимъ со славою судить живымъ и мертвымъ, Царству Котораго нѣсть конца, пославшимъ Своихъ учениковъ проповѣдывать это слово во всѣ языки и крестить вѣрующихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, чтобы изгнать васъ скорѣе отъ человѣческаго рода и заставить васъ не имѣть общенія съ симъ храмомъ, но чрезъ произнесенныя имъ заклинанія очиститься ему отъ всякаго сатанинскаго дѣйства, исцѣлиться ему чрезъ возрожденіе водою и Святымъ Духомъ, потому что подобаетъ поклоненіе и слава Отцу и Сыну и Святому Духу. Аминь.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

	Стран.
Жизнь св. Григорія Чудотворца	1—206.
Глава I. Понтъ,—общій очеркъ его состоя-	
нія до св. Григорія Чудотворца	1— 60.
Значеніе названія „Понтъ“—1. Географическое поло-	
женіе Понта—3. Рѣки Понта—5. Понтійскія горы—8. Кли-	
матъ—9. Описаніе Понта у св. Василія Великаго и Григо-	
рія Богослона—11. Населеніе Понта—14. Историческія	
судьбы Понта—19. Города и крѣпости—26. Неокесарія—31.	
Культурныя вліянія въ Понтѣ—34. Религіозная жизнь въ	
Понтѣ—37. Распространеніе христіанства въ Понтѣ—49.	
Глава II. Источники жизнеописанія св. Гри-	
горія Чудотворца	61—128.
Значеніе благодарственной рѣчи Оригену—62. Слово	
св. Григорія Нисскаго—63. Сирійское житіе—66. Вопросъ	
о взаимномъ отношеніи разныхъ источниковъ—69. Анализъ	
повѣствованій объ избраніи св. Григорія на епископскую	
кафедру—77, объ изгнаніи демоновъ изъ языческаго храма	
и перемѣщеніи скалы—82, объ осушеніи озера для прими-	
ренія братьевъ—88, объ огражденіи озера отъ разливовъ	
р. Лика—91, объ избраніи кузнеца Александра во епи-	
скопа—98, объ обманѣ іудеевъ и наказаніи ихъ—99, объ	
исцѣленіи одержимаго юноши—100, о гоненіи на христіанъ	
и удаленіи св. Григорія—102, объ оклеветаніи св. Григорія	
блудницей—107. Общіе выводы изъ сопоставленія житій-	
ныхъ сказаній—110. Источники свѣдѣній о св. Григоріи у Ва-	
силія Великаго и Григорія Нисскаго—119. Историческое	
значеніе слова св. Григорія Нисскаго—122. Свѣдѣнія о св.	
Григоріи въ другихъ источникахъ—125.	

Глава III. Очеркъ жизни св. Григорія Чудотворца	129—206.

Имя св. Григорія—129. Происхождение и первоначальное образование—130. Обстоятельства, приведшія св. Григорія къ Оригену—134. Ходъ обученія у Оригена—140. Время пребыванія св. Григорія у Оригена—149—168 (письмо Оригена къ св. Григорію и вопросъ о времени и обстоятельствахъ происхожденія его—149, вопросъ объ удаленіи Оригена въ Каппадокію—162). Возвращеніе св. Григорія на родину—171. Посвященіе св. Григорія во епископа и его святительская дѣятельность—175. Гоненіе на христіанъ въ Понтѣ и удаленіе св. Григорія съ паствою въ горы—186. Нашествіе готовъ—189. Конецъ жизни св. Григорія—195. Характеристика личности и дѣятельности св. Григорія—199.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Творенія св. Григорія Чудотворца	209—566.

Общія замѣчанія о литературной дѣятельности св. Григорія Чудотворца	209—218.

Вопросъ объ объемѣ литературной дѣятельности св. Григорія—209. Перечень твореній св. Григорія и ихъ изданія—215.

Глава I. Благодарственная рѣчь Оригену .	219—237.

Рукописи и изданія—220. Содержаніе рѣчи—223. Заглавіе и характеръ произведенія—230.

Глава II. Изложеніе вѣры	238—283.

Текстъ символа—239. Свидѣтельства о немъ св. Григорія Нисскаго—244, Руфина—246, св. Григорія Богослова—247. Возраженія противъ подлинности символа—251. Вопросъ объ отношеніи къ символу св. Василія Великаго—256. Разборъ „внутреннихъ“ доводовъ противъ подлинности—251. Вопросъ объ отношеніи къ Оригену—264. Параллели къ символу у св. Діонисія Александрійскаго и св. Иринея—270. Неповрежденность символа—286. Замѣчанія о характерѣ символа—282.

Глава III. Каноническое посланіе	284—299.

Замѣчанія объ обстоятельствахъ происхожденія посланія и его первоначальномъ назначеніи—285. Вопросъ объ

II-мъ правилъ—288. Содержаніе посланія—290. Вопросъ о подлинности посланія—293.

ГЛАВА IV. Переложеніе Екклесіаста 300—309.

Содержаніе произведенія—300. Вопросъ о подлинности—308.

ГЛАВА V. Къ Θεοομπου о возможности и невозможности страданій для Бога 310—340.

Содержаніе произведенія—311. Какія противоположныя воззрѣнія имѣлъ въ виду авторъ трактата—321. Въ какомъ отношеніи стоятъ раскрытыя въ трактатѣ мысли къ Эранисту блаж. Θεοдорита—326, къ Иларію—328, къ Меоодію Олимпійскому—330, къ Оригену—334. Опроверженіе эпикурейства у св. Діонисія Александрійскаго—336. Подлинность трактата—339.

ГЛАВА VI. Къ Εβαγρίу 341—386

Вопросъ объ авторѣ посланія въ современной научной литературѣ—341. Содержаніе посланія—345. Надписаніе посланія—348. Разборъ данныхъ о принадлежности посланія, в. Григорію Богослову—340. Кто былъ Εβαγρίй—363. Анализъ основанийъ въ пользу принадлежности посланія св. Григорію Нисскому—371. Посланіе не можетъ быть произведеніемъ IV вѣка—377. Посланіе написано св. Григоріемъ Чудотворцемъ—389.

ГЛАВА VII. Къ Τατιανу краткое слово о душѣ 387—411.

Содержаніе произведенія—387. Вопросъ объ авторѣ—391. Свидѣтельства рукописей объ авторѣ и составѣ трактата—395. Оцѣнка выводовъ Jul. Lebreton'a—403.

ГЛАВА VIII. Двѣнадцать главъ о вѣрѣ 412—437.

Содержаніе произведенія—412. Вопросъ объ авторѣ—416. Параллели изъ анти-аполинаріанскихъ произведеній—421. Выводъ—436.

ГЛАВА IX. Ἡ κατὰ μέρος πίστις 438—486.

Содержаніе произведенія—429. Свидѣтельство о принадлежности произведенія св. Григорію Чудотворцу—446. Свидѣтельство о подлогѣ—450. Свидѣтельство блаж. Θεοдорита—453. Анализъ догматическихъ воззрѣній автора произведенія—458. Вопросъ объ отношеніи произведенія къ св.

Григорію и его символу—463. Выводы К. Маспари и проф. А. А. Спасскаго изъ свидѣтельства блаж. Ѳеодорита—467. Подлинный характеръ произведенія и его происхожденіе—474.

Г л а в а X. Гомилетическія произведенія св. Григорія Чудотворца 487—543.

Бесѣды, извѣстныя съ именемъ св. Григорія Чудотворца—488. Содержаніе первой бесѣды на Благовѣщеніе—492, второй бесѣды—494, третьей бесѣды—495, бесѣды на Богоявленіе—496, бесѣды на всѣхъ святыхъ—497, бесѣды на Рождество Христова—498, отрывка изъ бесѣды о воплощеніи Господа—502, похвальнаго слова Пресвятой Богородицѣ Приснодѣвѣ—503, похвальнаго слова въ честь первомученика Стефана—504, бесѣды въ честь Пресвятой Богородицы Приснодѣвы—505. Неподлинность шести бесѣдъ въ честь Пресвятой Богородицы—508, бесѣды на Богоявленіе—526, бесѣды на всѣхъ святыхъ—528; бесѣды въ честь первомученика Стефана—529, отрывка изъ бесѣды о воплощеніи—530. Бесѣда на Рождество Христово,—сужденія о ней въ научныхъ изслѣдованіяхъ—531, отношеніе армянскаго перевода ея къ греческому тексту—534, вопросъ о принадлежности ея св. Іоанну Златоусту—536; бесѣда не можетъ быть произведеніемъ св. Григорія—540.

Г л а в а XI. Утраченныя творенія св. Григорія Чудотворца и фрагменты 544—560.

Разговоръ съ Эліаномъ—544. Фрагменты догматическаго содержанія—547. Фрагменты экзегетическаго характера—554. Фрагменты назидательнаго характера—558.

Г л а в а XII. Заклинательныя молитвы . . . 561—567.

Общія замѣчанія о заклиательныхъ молитвахъ, приписываемыхъ св. Григорію Чудотворцу—661. Содержаніе заклиательныхъ молитвъ—563,

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Богословіе св. Григорія Чудотворца 569—681.

Общія замѣчанія о характерѣ и объемѣ раскрытія богословія св. Григорія Чудотворца . . . 569—570.

Глава I. Ученіе св. Григорія Чудотворца о Богѣ Отцѣ	571—592.

Ученіе о единствѣ Бога—571, о простотѣ, однородности, недѣлимости, свободѣ—572. Отношеніе Бога къ міру—573. Богъ Отецъ въ Его отношеніи къ Сыну—578. Слово—579, Премудрость—582, Сила—584, Начертаніе—588, Единородный Сынъ—592.

Глава II. О второмъ Лицѣ	593—608.

Единъ Господь—593, Единственный отъ Единственнаго—593, Богъ отъ Бога—593, Начертаніе и Образъ Божества—595. Дѣятельность Сына въ мірѣ—596. Ученіе о Сынѣ въ благодарственной рѣчи—600. Выраженія о Сынѣ въ разговорѣ съ Эліаномъ—603.

Глава III. О Св. Духѣ	609—618.

Отношеніе Св. Духа къ Отцу—609. Отношеніе Его къ Сыну—612. Отношеніе Св. Духа къ міру—614.

Глава IV. Ученіе о Святой Троицѣ	619—631

Троица совершенная—619. Въ ней нѣтъ ничего рабскаго, или служебнаго, или въ послѣдствіи привзошедшаго—620. Ученіе о св. Троицѣ въ посланіи къ Евагрію—622. Общій характеръ триадологическаго ученія св. Григорія—625. Отношеніе къ системѣ Оригена—625. Составные элементы ученія св. Григорія—627. Вліяніе малоазійскаго богословія—626.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Вліяніе св. Григорія Чудотворца на богословіе послѣдующаго времени 632—638.

Вліяніе св. Григорія на каппадокійскихъ отцевъ—632.
Вліяніе на св. Іоанна Дамаскина—637.