

Свящ. Д. Лебедевъ.

Св. Александръ александрійскій

и

ОРИГЕНЪ.



Кіевъ

Типографія акц. о-ва „Петръ Барскій въ Кіевъ“, Крещ., № 40.

1915.

Многоуважаемому Сергию Ивановичу

Соболевскому

Свящ. Д. Лебедевъ.

от автора

τῆς ἐ' μεχίρ, αχλβ' ἀπὸ Διοκίτησιανῶν κατ' ἀλεξανδρείαν.
κατ' αἰγυπτίους δὲ τῆς ἐ' παύσι, βχξδ' ἀπὸ Ναρωναβάρων.

Св. Александръ александрійскій

и

10 февраля 1916 года

ОРИГЕНЪ.



Кіевъ

Типографія акц. о-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ“, Крещ., № 40.

1915.

Печатать дозволяется. 15 декабря 1915 г.

Ректоръ Академіи *Епископъ Василій.*

Оттисекъ изъ журнала „Труды Императорской Кіевской дух. Академіи“.

Оглавление.

„Антиникейская реакція“ (1—2) и ея причины (2—3) по работамъ Цана (3), Гуоткина, Гарнака, Гуммеруса (4), Холля, В. В. Волотова (5) и А. А. Спасскаго (5). Вопросъ о торжествѣ православія на никейскомъ соборѣ (7—9).

I. Важность правильнаго пониманія ученія св. Александра александрийскаго и отношеніе къ нему новѣйшихъ ученыхъ (9—10). Можно ли судить объ Александрѣ по Аенасію в.? (10—11). Необходимость пересмотра теоріи Цана о „старшихъ“ и „младшихъ никейцахъ“ (11—12). Изложенія Гарнака (12), Зеберга и В. В. Волотова (13). Точка отправленія Гарнака (13). Точно ли излагаетъ ученіе св. Александра Аріій? (13—15). Мнимыя неясности и противорѣчія у Александра (15). Ученіе св. Александра о Сынѣ Вожіемъ, какъ особой „ипостаси—природѣ“ (15—17). Видѣлъ ли Александръ въ Сынѣ „составную часть существа Отца“? (17). Ученіе о Сынѣ, какъ Слово и Премудрости Бога Отца, у св. Александра (17—18) и Оригена (18—21). Сынь, какъ *ὑπερῶν* ипостаси Отца, у Александра и Оригена (21). Мнимые аргументы за „неразрывное единство“ существа Отца и Сына по Александру (22). Контекстъ выхватываемыхъ Гарнакомъ формулъ Александра (22—23). Въ какомъ смыслѣ св. Александръ называетъ Отца и Сына „двумя неразлучными реальностями? (24—25). Смыслъ слова „*διάστημα*“ у св. Александра (25—27), у Аенасія в. (28), въ *Ἐκίβησις μακροβύτου* (28) и у Аполлинарія лаодикійскаго (29). Зависимость св. Александра отъ Оригена (29—30). Св. Александръ и „младшіе никейцы“ (30). Отношеніе къ Александру восточ-

ныхъ оригенистовъ—покровителей Арія (30.—31). Возможность разносторонняго пониманія системы Оригена (31—32). Оригенисты правые и лѣвые (32). Кто изъ нихъ ближе стоялъ къ Оригену? (32—33). Св. Александръ, какъ „младшій“ никеецъ (33). Никейцы не „старшіе“ и „младшіе“ (33—35), а западные и восточные (35—36). Были ли только „старшіе“, т. е. западные никейцы истинными представителями православія? (36). Односторонность раскрытія ученія о Св. Троицѣ у Тертуллиана (37) и Оригена (38) и ихъ послѣдователей (36—38). Были ли правые оригенисты—тертуллианистами? (38—39). Значеніе Аѳанасія великаго для сближенія восточнаго пониманія ученія о Св. Троицѣ съ западнымъ (39—40). Вопросъ о смыслѣ термина *ὁμοούσιος* у отцовъ-каппадокійцевъ (40—42). Значеніе св. Иларія пиктавійскаго (42).

II. Вопросъ о зависимости св. Александра отъ св. Иринея (42—43). Ученіе о непостижимости рожденія Сына у св. Иринея (43), св. Александра (43—44), Оригена (44), Евсевія кесарійскаго (45—51), Евсевія никомидійскаго (52) и въ „омійскихъ“ формулахъ и системахъ (52—53). Можно ли допустить зависимость св. Александра отъ Мелитона сардскаго? (54). Выводъ (55).

Дополненіе: Смыслъ слова *διάστημα* (*spatium*) у Оригена (55) и св. Епифанія (55—56).

Св. Александръ александрійскій и Оригенъ.

За послѣднія десятилѣтія въ церковно-исторической наукѣ и на западѣ и у насъ въ Россіи не мало сдѣлано для выясненія причинъ такъ называемой „антиникейской реакціи“—того почти единодушнаго и долговременнаго протеста; какимъ встрѣченъ былъ на востокѣ никейскій символъ съ его терминами $\epsilon\chi\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\iota\alpha\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \text{Πατρὸς}$ и $\omicron\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \text{Πατρὶ}$. Исторія церкви всей середины IV вѣка производитъ тяжелое впечатлѣніе на тѣхъ, кому приходилось знакомиться съ нею по старымъ или устарѣвшимъ руководствамъ и пособіямъ (въ родѣ, напр., семинарскаго учебника Е. Смирнова). Торжество православія надъ арианствомъ, одержанное на никейскомъ соборѣ, было кратковременно. Начиная приблизительно съ 330 года и кончая 379-мъ, когда вступилъ на восточный императорскій престолъ Феодосій великій,—весь этотъ 50 лѣтній періодъ былъ временемъ почти непрерывнаго господства на востокѣ епископовъ - антиникейцевъ, явно или тайно покровительствовавшихъ арианамъ. Всѣ виднѣйшіе защитники никейскаго символа, какъ св. Евстаѣій антиохійскій, св. Афанасій великій александрійскій, преемникъ перваго борца противъ Арія св. Александра, Маркеллъ анкирскій, Асклипій газскій, Елланикъ трипольскій, св. Павелъ константинопольскій, Лукій адрианопольскій и другіе, были подъ тѣми или иными предлогами низложены и согнаны со своихъ кафедръ, и на мѣсто ихъ поставлены епископами лица изъ евсевіанскаго лагеря. Наоборотъ Арій и его сообщники приняты были въ церковное общеніе, и нѣкоторое изъ нихъ, какъ напр. бывший александрійскій діаконъ Евзоій (въ 361 —

376 г.г. епископъ антиохійскій), занимали видныя церковныя кафедры на востокѣ. На мѣсто никейскаго символа на рядѣ соборовъ, собиравшихся въ царствованіе Константія, выдвинуть былъ цѣлый рядъ другихъ формулъ вѣры—по большей части настолькоъ безцвѣтныхъ, что подъ ними легко подписался бы и самъ Арій. Бывали и за это время періоды, когда Аѳанасій в. и другіе сосланные евсевіанами епископы возвращались на свои кафедры. Но это происходило по желанію императоровъ-сторонниковъ никейскаго символа, какъ Константъ и Іовіанъ, и со смертію этихъ православныхъ государей кончалось и это временное торжество православія. И самое торжество это до 381 года ни разу не было полнымъ. Восточные епископы антиникейцы примирялись на время съ возвращеніемъ Аѳанасія в.; но сами не вступали съ нимъ въ общеніе и не принимали никейскаго символа.— Одно время—въ послѣдніе годы царствованія Константія—даже и западъ въ лицѣ своихъ виднѣйшихъ представителей—римскаго епископа Либерія и ветерана никейскаго собора Осія кордубскаго—вынужденъ былъ отказаться и отъ защиты Аѳанасія в. и отъ самаго никейскаго символа. Это было въ 357 году. А спустя 2 года—на ариминскомъ соборѣ 359 года—почти всѣ присутствовавшіе на этомъ соборѣ западные епископы вынуждены были подписать безцвѣтную, омійскую, такъ называемую никско-ариминскую формулу вѣры.—Только при Іовіанѣ начинается на востокѣ рѣшительный поворотъ въ сторону никейскаго символа, не остановленный и крутыми мѣрами покровителя арианъ Валента и закончившійся торжественнымъ принятіемъ никейскаго символа на 2-мъ вселенскомъ константинопольскомъ соборѣ 381 года.

Въ настоящее время эта исторія борьбы изъ-за никейскаго символа уже не вызываетъ тѣхъ недоумѣній, какія вызывала раньше. Теперь выяснено, что восточные епископы-антиникейцы въ большинствѣ случаевъ вовсе не были ариа-

нами. Это были только богословы-оригенисты, которые отказывались принимать никейскіе термины *ἐκ τῆς οὐσίας* и *ὁμοούσιον* вовсе не потому, что и сами они, какъ Аріій, видѣли въ Сынѣ Божіемъ только тварь, происшедшую отъ Бога Отца во времени и изъ ничего, а только потому, что термины эти, какъ казалось имъ, вели къ матеріалистическому представленію о рожденіи Сына и о Самомъ Богѣ Отцѣ. И если потомъ и сами восточные приняли никейскій символъ съ его терминами, то случилось это только послѣ того, какъ они убѣдились, что защитники символа не соединяютъ съ этими терминами такихъ представлений. И кромѣ того позднѣйшіе восточные никейцы понимали *ὁμοούσιον* не совсѣмъ въ томъ смыслѣ, какой имѣло это слово въ устахъ первыхъ борцовъ за никейскую вѣру, какъ Аеанасій в. и въ особенности Маркеллъ анкирскій.

Начало уясненію этой своеобразной исторіи термина *ὁμοούσιος*, какъ причины антиникейской реакціи, положила вышедшая въ 1867 года книжка—тогда еще начинающаго ученаго (репетента въ Геттингенѣ), а теперь одного изъ корифеевъ германской церковно-исторической науки—*Теодора Цана*—„Маркеллъ анкирскій. Къ исторіи богословія“¹⁾. Его теорія о „старшихъ“ и „младшихъ никейцахъ“, изъ которыхъ первые понимали *ὁμοούσιος* въ смыслѣ полного единства существа Отца и Сына, и послѣдніе—въ смыслѣ равенства, одинаковости существа, уясняла, повидимому, наилучшимъ образомъ, какъ единодушный протестъ восточныхъ епископовъ противъ этого термина въ 330—361 г.г., такъ и принятіе его восточными на антиохійскомъ соборѣ 379 года и константинопольскомъ вселенскомъ соборѣ 381 года, послѣ того какъ отцы каппадокійцы (собственно Василій в.) придали этому термину нѣсколько иное значеніе.

¹⁾ *Th. Zahn*, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha 1867,

Вышедшая (1-мъ изданіемъ) въ 1882 году книга англійскаго историка *Гуоткина*—„Этюды объ аріанствѣ“¹⁾—лучшее изъ появившихся въ XIX вѣкѣ изслѣдованій по исторіи аріанства—писана съ спеціальною цѣлію выяснить „характеръ и хронологію реакціи, которая слѣдовала за никейскимъ соборомъ“.

Въ смыслѣ—по крайней мѣрѣ—свода и провѣрки достигнутаго этими двумя учеными не мало сдѣлалъ и *Адольфъ Гарнакъ* въ 2-мъ томѣ своего знаменитаго „Учебника исторіи догматовъ“, 1-е изданіе котораго вышло въ 1887 году²⁾.

Гарнакъ не только всецѣло принимаетъ теорію Цана о старшихъ и младшихъ никейцахъ, но и излагаетъ ее въ видѣ парадокса:

„Отецъ официальнаго ученія о Троицѣ, какъ его удерживаютъ церкви, не Аѳанасій, и не Василій кесарійскій, а Василій анкирскій“³⁾!

Въ 1900 году появилось у насъ въ Россіи, но на нѣмецкомъ языкѣ, изслѣдованіе талантливаго финляндскаго ученаго (гельсингфорскаго профессора) Гуммеруса „Омиусіанская партія“⁴⁾, изслѣдованіе о той изъ антиникейскихъ партій, которая знаменовала собою первый поворотъ восточныхъ въ сторону никейскаго символа, изъ рядовъ которой вышли потомъ и младо никейцы. Вождемъ этой именно партіи и былъ Василій анкирскій.—Ученіе омиусіанъ изложено у Гуммеруса очень основательно и указаны пункты соприкосновенія его съ ученіемъ самого Аѳанасія в.

¹⁾ *H. M. Gwatkin*, Studies of Arianism chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the council of Nicaea. Second edition, Cambridge 1900 (1-е изданіе вышло тамъ же въ 1882 году).

²⁾ *A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2-ter Band. 3 te verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. B. und Leipzig 1894 (4 Aufl. Tübingen 1909).

³⁾ *Harnack*. DG. II³ 267 [=II² 269].

⁴⁾ *J. Gummerus*, Die Homoëusianische Partei. Helsingfors. 1900.

Наконецъ въ 1904 году *К. Холль*¹⁾ въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи объ Амфилохіи иконійскомъ далъ полное и лучшее изъ существующихъ изложеніе ученія о св. Троицѣ „трехъ великихъ каппадокійцевъ“: Василия в., Григорія Богослова и Григорія ниссаго (не общее для всѣхъ трехъ, а для cadaго въ отдѣльности).

Въ Россіи В. В. Болотовъ касался отношенія и арианъ и „полуаріанъ“ (т. е. оміусіанъ) къ Оригену еще въ своей книгѣ: „Ученіе Оригена о Святой Троицѣ“ (Спб. 1879)²⁾. Уже здѣсь В. В. Болотовъ признаетъ³⁾, что „умѣренные ариане, полуаріане или оміусіане“ „имѣли много общаго“ „съ защитниками никейскаго символа“, и потому самъ Афанасій в. смотрѣлъ на нихъ, какъ на братьевъ, которые „только по недостатку послѣдовательности не принимаютъ слова единосущный“.

Въ своихъ лекціяхъ В. В. Болотовъ опредѣленно высказывается въ томъ смыслѣ, что большинство епископовъ востока, не поддерживавшихъ никейскаго символа, не было однако арианскимъ, а „было только консервативнымъ“ (выраженіе Гуоткина), „унаслѣдовало и субординаціонизмъ старыхъ богословскихъ сочиненій. Но этотъ субординаціонизмъ былъ не арианскій“⁴⁾. Партію оміусіанъ онъ считаетъ здѣсь „правымъ центромъ“ арианствующихъ⁵⁾, въ смыслѣ очевидно только антินิกейцевъ, но вождя этой партіи Василия анкирскаго считаетъ „однимъ изъ достойнѣйшихъ лицъ своего времени, серьезнымъ богословомъ“, который „если и расходился съ Афанасіемъ, то только—въ подробностяхъ“⁶⁾. Пп-

¹⁾ *K. Holl*, *Amphilochius von Iconium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern*. Tübingen und Leipzig. 1904.

²⁾ Стрр. 400—404. 409—410. 412—418.

³⁾ Стр. 413, ср. стр. 271, прим. 2.

⁴⁾ *В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви. IV, 70—71.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 73.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 52, ср. стр. 73.

савшіи подь руководствомъ В. В. Болотова *В. Н. Самуилова*¹⁾ прямо не признаеть оміусіанъ аріанами, и въ этомъ же смыслѣ высказался въ 1891 году и самъ В. В. Болотовъ въ своей вызванной книгою Самуилова статьѣ: „Либерій, епископъ римскій и сирмійскіе соборы“²⁾. „Василій анкирскій“ — пишетъ онъ здѣсь³⁾ — „не былъ аріанинъ. Это былъ одинъ изъ тѣхъ православныхъ того времени, которымъ въ никейскомъ символѣ предложено было больше свѣта и разумѣнія, чѣмъ сколько они могли воспріять. Человѣкъ, прошедшій старую школу богословскаго образованія, въ основѣ котораго лежали труды Оригена и его послѣдователей, Василій вмѣстѣ съ достоинствами этой догматической системы (а въ ряду ихъ первымъ нужно поставить то, что она была *стихийно* православна, отъ аріанства разнилась въ самомъ своемъ корнѣ, въ своей завѣтной тенденціи) усвоилъ и ея недостатки: ея упорный субординатизмъ, часто ошибочный по тону, но высокій по цѣли (поскольку онъ хотѣлъ былъ логическою равнодѣйствующею, синтезомъ обѣихъ основныхъ истинъ христіанства: вѣры во единого личнаго Бога и вѣры во Христа, истиннаго Бога), и ея невыдержанную терминологію“. Въ томъ же смыслѣ высказывается и проф. *А. А. Спасскій* въ своемъ обширномъ трудѣ: „Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ, т. I. Тринитарный вопросъ. Сергіевъ посадъ 1906 г.“⁴⁾.

¹⁾ *В. Н. Самуиловъ*, Исторія аріанства на латинскомъ западѣ. Спб. 1890 стр. 57—58. Ср. его Отвѣтъ на статью профессора А. Лебедева „Мысли и чувства“ (Бог. Вѣст. 1892 г., май) въ Христ. Чт. 1892 г., сентябрь—октябрь, стр. 2 отдѣльнаго оттиска, прим. 1.

²⁾ Спб. 1893—Хр. Чт. 1891.

³⁾ Стр. 95—96—Хр. Чт. 1891, II, 269—270, ср. стр. 6—7 (309—310).

⁴⁾ См. напр., стр. 374: „разница между никейскимъ ученіемъ и оміусіанскимъ въ лучшей его формѣ заключалась болѣе въ оттѣнкахъ мысли, въ направленіи пониманія, чѣмъ въ существѣ дѣла. — — — Окончательную побѣду въ церкви одержалъ терминъ *ὁμοούσιος* — — —, но одержалъ такъ, что въ его общепринятое истолкованіе внесенъ былъ элементъ, заимствованный изъ оміусіанства“.

Медаль имѣетъ однако и обратную сторону. Если теперь антиникейская реакція уже не представляетъ собою загадки, то наоборотъ для большинства современныхъ историковъ—стало какъ будто не вполне ясно то, что казалось вполне понятнымъ и естественнымъ стариннымъ ученымъ,—стало непонятно самое торжество православія надъ арианствомъ на никейскомъ соборѣ. Если въ 330—361 г.г. большинство на востокѣ составляли епископы—оригенисты, подозрительно относившіеся къ никейскому символу съ его *ἐκ τῆς οὐσίας* и *ὁμοούσιον* и соглашавшіеся принять въ общеніе самаго Арія и его сообщниковъ, то какъ объяснить тотъ фактъ, что въ 325 году ученіе Арія подверглось почти единогласному осужденію, и никейскій символъ подписанъ былъ въ концѣ концовъ даже и такими рѣшительными сторонниками Арія, какъ оба Евсевія, Θεогній никейскій, Марій халкидонскій, Θεодотъ лаодикійскій, Наркиссъ нероніадскій, Патрофилъ скиеопольскій?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ пытался дать уже самъ Цанъ, и его взглядъ въ существѣ дѣла раздѣляютъ и Гарнакъ и большинство другихъ историковъ.—Нельзя однако сказать, чтобы рѣшеніе, предложенное Цаномъ, отличалось особою вѣроятностію.

Цанъ думаетъ, что въ Никее „маленькое меньшинство, противъ котораго съ самаго начала арианскаго движенія постоянно возвышался упрекъ въ савелтіанствѣ, одержало побѣду при составленіи формулы вѣры надъ плохо предводимымъ большинствомъ“ 1).

По мнѣнію Цана, значитъ, съ самаго начала арианскаго спора, на сторонѣ св. Александра александрійскаго было только ничтожное меньшинство, а большинство и тогда составляли рѣшительные или нерѣшительные сторонники Арія, и только отсутствіе хорошихъ вождей у этого большинства

1) *Th. Zahn*, S. 9. Самъ Цанъ не считалъ этого взгляда своею собственностію, а передавалъ, какъ общеизвѣстную истину (*bekanntlich*). Но, кто высказывалъ его раньше Цана, мнѣ неизвѣстно.

дало побѣду меньшинству.—Неудовлетворительность такого объясненія бросается въ глаза: развѣ можно считать плохимъ вождемъ такого интригана, какъ Евсевій никомидійскій?

Гарнакъ принятіе никейскимъ соборомъ символа съ подозрительными для восточныхъ богослововъ терминами приписываетъ тому обстоятельству, что большинство на соборѣ составляли епископы необразованные, которымъ не ясенъ былъ и самый предметъ спора, а также давленію императорской воли ¹⁾).

И проф. Спасскій думаетъ, что „численность“ образованныхъ православныхъ епископовъ на никейскомъ соборѣ „была не высока и едвали многимъ превосходила численность арианствующихъ епископовъ“, и что вмѣстѣ съ епископами-аріанами они составляли „лишь небольшую часть собора, не превышавшую 1/8-ой доли общаго количества его членовъ“ ²⁾).

Интересно, что для объясненія полной побѣды св. Александра александрійскаго надъ Аріемъ и его покровителями на никейскомъ соборѣ современные ученые вынуждены прибѣгать къ тому же въ сущности предположенію, какимъ старинные ученые объясняли антินิกейскую реакцію,—къ предположенію о сильномъ давленіи на епископовъ со стороны императора. Что объясненіе это далеко не достаточно, можно понять изъ того, что императоръ Константинъ в., какъ доказываетъ его письмо къ Александру и Арію и его слова на соборѣ, приводимыя Евсевіемъ въ его письмѣ къ кесарійской паствѣ, не понималъ самаго предмета спора между Александромъ и Аріемъ.

Послѣ этого нельзя удивляться тому, что такое неожиданное и высоко-важное открытіе, какъ найденное Эдуардомъ Швартцемъ посланіе антиохійскаго собора 324 года къ Але-

¹⁾ *Harnack*, DG. II³ 222—II³ 225 II³ 227--8—II³ 228—9

²⁾ *Спасскій*, стр. 217.

ксандру [епископу не „новаго Рима“—Константинополя, а ессалоникскому, не встрѣтило надлежащей оцѣнки въ западной церковно-исторической наукѣ: какъ разъ самые корифеи нѣмецкой и французской церковно-исторической науки: А. Гарнаккъ и Л. Дюшенъ объявили этотъ документъ подлогомъ, и первый вступилъ даже по вопросу объ этомъ документѣ въ неудачную полемику съ самимъ Э. Шварцманъ. И только два Зееберга, отецъ (Рейнхольдъ) и сынъ (Эрихъ), сумѣли стать на вѣрную точку зрѣнія въ этомъ вопросѣ ¹⁾.

Этотъ новооткрытый документъ показываетъ, что предъ никейскимъ соборомъ большинство епископовъ было на сторонѣ св. Александра, а не Арія, и осужденіе Арія въ сущности предрѣшено было на соборѣ въ Антиохіи.

I.

Первостепенное значеніе для объясненія факта торжества православія надъ арианствомъ въ 325 году имѣетъ правильное пониманіе ученія перваго борца противъ арианства св. Александра александрійскаго. Между тѣмъ въ новѣйшихъ исторіяхъ догматовъ и даже спеціальныхъ трудахъ по исторіи арианства именно ученіе св. Александра и оставляется иногда безъ всякаго вниманія или излагается въ неправильномъ освѣщеніи. Объясняется это, конечно, тѣмъ, что св. Александръ выступилъ на борьбу съ арианствомъ уже въ преклонномъ возрастѣ и умеръ спустя съ небольшимъ 2

¹⁾ См. объ этомъ мои статьи: 1) Антиохійскій соборъ 324 и его посланіе къ Александру, епископу ессалоникскому, въ Христ. Чтеніи 1911 г. іюль—августъ, стр. 831—858, сентябрь, стр. 1008—1023. 2) Къ вопросу объ антиохійскомъ соборѣ 324 года и о „великомъ и священномъ соборѣ въ Анкирѣ“ I, въ Трудахъ Киев. Дух. Акад. 1914 г., апрѣль, стрр. 585—601, іюль—августъ, стрр. 496—532, ноябрь, стр. 330—360 и 1915 г., январь, стрр. 75—117 и 3) Замѣтку о книгѣ Е. Seeberg'a въ Визант. Временникѣ т. XIX, отд. II, стрр. 55—146, въ отдѣльныхъ оттискахъ, озаглавленную: „Къ вопросу объ антиох. соборѣ“ и т. д. „III“.

года послѣ никейскаго собора (17 апрѣля 328 года). Ознакомить съ его воззрѣніями мы имѣемъ возможность только по двумъ сохранившимся его посланіямъ: окружному посланію 'Εὐὸς σώματος (у Socr. h. e. I, 8) и посланію къ Александру (ес-салоникскому) 'Η φιλαρχος (у Theodoret, h. e. I. и Vales.). Между тѣмъ отъ преемника св. Александра, его бывшаго діакона, Аѳанасія в. дошло до насъ много твореній, дающихъ возможность изложить его догматическую систему очень подробно. Аѳанасій в. поэтому гораздо болѣе интересуется историковъ, чѣмъ его предшественникъ, и многіе изъ нихъ, не вчитываясь внимательно въ посланія Александра, просто отождествляютъ его ученіе съ ученіемъ Аѳанасія в.

Кажется, всѣхъ радикальнѣе поступаетъ здѣсь проф. Спасскій. Въ его обширномъ трудѣ читатель напрасно сталъ бы искать изложенія ученія св. Александра. Онъ обходитъ его почти полнымъ молчаніемъ: за изложеніемъ ученія Арія (стр. 173—178) у него прямо слѣдуетъ изложеніе системы Аѳанасія в. (стр. 179—200) ¹⁾. Не излагаетъ ученія св. Александра и Лоофсъ въ своемъ Leitfaden zum Studium der Dg. Другіе ученые не обходятъ ученіе св. Александра молчаніемъ, но и у нихъ оно обычно излагается въ такомъ видѣ, что побѣда св. Александра надъ Аріемъ не дѣлается понятною; и авторамъ приходится поэтому прибѣгать къ гипотезѣ о давленіи, произведенномъ на соборъ императоромъ Константиномъ в., находившимся подъ вліяніемъ Осія кордубскаго. Различіе во взглядахъ между Александромъ и Аѳанасіемъ, если и признается, то ничтожное.

При этомъ забывается, что судить объ ученіи св. Александра по ученію его преемника уже и потому рискованно, что первый писалъ и дѣйствовалъ еще не связанный никейскимъ символомъ, редакція котораго, какъ теперь признано

¹⁾ Нельзя же считать изложеніемъ ученія св. Александра нѣсколько строкъ, посвященныхъ только одной чертѣ его на стр. 177—8.

почти всѣми, принадлежала не Александру, а Осію кордубскому—западному епископу; тогда какъ Аѳанасій в. писалъ прямо въ защиту никейскаго символа. Далѣе св. Александръ, хотя покровительство, оказанное низложеннымъ имъ клирикамъ выдающимися епископами Востока и Малой Азіи, и причинило ему не мало огорченій, оставался александрійскимъ епископомъ до конца своей жизни и—повидимому—не подвергался и опасности лишиться своей кathedры. Наоборотъ, св. Аѳанасій в. 5 разъ былъ изгоняемъ изъ Александріи, и сосланный въ первый разъ на западъ въ Галлію, во второй разъ самъ удалился въ Римъ и искалъ тамъ покровительства у римскаго епископа Юлія. Поэтому, если посланія св. Александра, писанныя имъ еще до посѣщенія Александріи Осіемъ, могутъ считаться чистыми источниками для реконструкціи александрійскаго ученія о св. Троицѣ въ началѣ IV вѣка, то относительно Аѳанасія в. необходимо ставить вопросъ, не отразилось ли на немъ до извѣстной степени западное ученіе о Св. Троицѣ. Между тѣмъ хорошо извѣстно, что востокъ и западъ въ III и IV вв. шли разными дорогами въ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ. На востокѣ господствовала система Оригена, на западѣ—система Тертуліана,—обѣ конечно въ „оцерковленномъ“ видѣ, но далеко еще не приведенныя къ полному согласію одна съ другой. И первый вопросъ, какой необходимо ставить относительно ученія св. Александра, есть вопросъ объ отношеніи его къ ученію Оригена; тогда какъ относительно Аѳанасія в. нужно еще рѣшить вопросъ и о томъ, не отразилось ли на его ученіи о Св. Троицѣ до извѣстной степени и ученіе Тертуліана.

Изъ сказаннаго, кажется, ясно, что теорія Цана о „старшихъ“ и „младшихъ никейцахъ“ нуждается въ новомъ пересмотрѣ. Разъясняя смыслъ термина *brooboiot* по ученію „старшихъ никейцевъ“, Цанъ имѣлъ собственно въ виду ученіе Маркелла и Аѳанасія в., какъ оно излагалось ими послѣ ни-

жейскаго собора. При этомъ для реконструкціи ученія Аѳанасія в. Цанъ пользовался и такими сочиненіями, которыя, какъ такъ называемое IV-е слово противъ аріанъ, *expositio fidei* и другія, хотя и издаются между твореніями Аѳанасія, но на дѣлѣ, какъ показали вышедшія въ 1899 году изслѣдованія Hoss'a и Stülcken'a, не принадлежать ему ¹⁾).

Ученіе св. Александра александрійскаго Цанъ совершенно игнорируетъ. Объясняется это, конечно, тѣмъ, что вопроса о пониманіи св. Александромъ термина *ὁμοούσιος* невозможно и ставить по той простой причинѣ, что въ обоихъ его дошедшихъ до насъ—до никейскихъ—посланіяхъ терминъ этотъ вовсе не встрѣчается. Но именно поэтому Цану и не слѣдовало бы обходить молчаніемъ вопросъ: насколько ученіе св. Александра о Св. Троицѣ (собственно о Сынѣ Божіемъ) согласовалось—не въ терминологіи, а по смыслу—съ ученіемъ Аѳанасія в. и другихъ „старшихъ никейцевъ“, не приближалось ли оно наоборотъ къ ученію „младшихъ никейцевъ“? Стояло ли и для св. Александра, какъ для „старшихъ никейцевъ“, на первомъ планѣ единство существа Отца и Сына—въ противовѣсѣ аріанскому политеизму, или же, какъ для Оригена и „младшихъ никейцевъ“—ихъ ипостасное различіе—въ смыслѣ противовѣса савелліанскому сліянію лицъ Св. Троицы?

До весьма недавняго времени послѣднимъ словомъ науки по вопросу объ ученіи св. Александра александрійскаго о Сынѣ Божіемъ оставалось изложеніе этого ученія въ Lehr-

¹⁾ К. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund von einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. Freiburg i. B. Leipzig u. Tübingen 1899.—A. Stülcken, Athanasiana. Litterer—und Dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1899 [=Texte und Untersuchung. hrsg. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack. XIX (=Neue Folge IV), 4].—Спасскій 179, прим. цитируетъ эти изслѣдованія (Stülcken'a подъ именемъ „Sticken“); но онъ не читалъ ихъ, такъ какъ IV-е слово противъ аріанъ для него остается принадлежащимъ Аѳанасію в.

buch der Dogmengeschichte А. Гарнака ¹⁾ и предлагаемая замѣтка представляетъ собою въ сущности разборъ взглядовъ Гарнака.

Но въ 1910 году вышелъ II-й томъ 2-го изданія *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Р. Зееберга ²⁾, гдѣ ученіе св. Александра изложено хотя и болѣе кратко, но болѣе безпристрастно, чѣмъ у Гарнака. Зеебергъ признаетъ, что Александръ „все сдѣлалъ“ для того, чтобы отклонить отъ себя „упрекъ въ савелліанствѣ“.

Еще болѣе безпристрастное и правильное изложеніе ученія св. Александра дано въ появившемся въ печати только въ 1913 году соответствующемъ отдѣлѣ „Лекцій по исторіи древней церкви“ В. В. Болотова ³⁾. В. В. Болотовъ прямо признаетъ, что св. Александръ, въ посланіи *Ἡ φιλάρχος*, высказывается „въ смыслѣ субординаціонизма въ его чистѣйшемъ выраженіи“, „излагаетъ православное ученіе, пользуясь лишь средствами старой богословской школы“.

Имя Оригена у В. В. Болотова не упомянуто. Но конечно „старая богословская школа“ есть школа Оригена. Однако и у В. В. Болотова (что и понятно, впрочемъ, при сжатости его изложенія) нѣтъ попытки выяснить, до какой степени близко стоялъ св. Александръ къ Оригену, и не отразилось ли на немъ вліяніе какихъ либо другихъ древне-христіанскихъ богослововъ.

Для Гарнака точкою отправления въ его изложеніи ученія св. Александра являются „христологическія формулы“, приписываемыя св. Александру Аріемъ въ его письмѣ къ Евсевію никоидійскому ⁴⁾.

¹⁾ *A. Harnack*, DG. II^s SS. 191—192, 199—202 [=II^s, 192—194, 200—204].

²⁾ *R. Seeberg*, DG. II^s, SS. 24—27.

³⁾ *В. В. Болотовъ*, Лекціи, IV, 8—10 въ приложеніи къ Хр. Чт. 1913 г. май.

⁴⁾ *Theodoret*, I, 5.

Ἄει θεός, ἀεὶ υἱός—такъ излагасть Аріій ученіе св. Александра—*ἄμα πατήρ, ἄμα υἱός, συνπαύρει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, οὐτ' ἐπινοία, οὐτ' ἀτόμῳ τινὶ πράγαι ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.*

Что такое изложеніе ученія св. Александра правильно въ основѣ, подтверждають и его посланія. Но еще Дорнеръ совершенно справедливо замѣтилъ, что выраженія *ἀγεννήτως* и *ἀγεννητογενής* представляютъ собою только „аріанскій пріемъ умозаключеній (Consequenzmacherei)“, и съ нимъ согласился и В. В. Болотовъ ¹⁾.

Гарнакъ принимаетъ всѣ слова Арія за чистую монету: даже *ἀγεννητογενής*; для него есть безспорное выраженіе Александра ²⁾.

Въ дѣйствительности, конечно, Аріій излагаетъ ученіе Александра „своими словами“ и намѣренно подбираетъ такія выраженія, которыя съ его точки зрѣнія представляютъ ученіе Александра въ самомъ неправдоподобномъ видѣ. Съ точки зрѣнія Арія несомнѣнно и *ἄμα πατήρ, ἄμα υἱός, и ἀειγενής, и οὐτ' ἐπινοία οὐτ' ἀτόμῳ τινὶ πράγαι ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, и ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός*—такая же нелѣпость, какъ и *ἀγεννήτως* и *ἀγεννητογενής*. Но ср. Александръ, какъ доказываютъ его посланія, не употреблялъ ни одного изъ этихъ выраженій, хотя, можно думать, и не отказался бы подписаться подъ большинствомъ изъ нихъ.

Общій выводъ, которой дѣлаетъ Гарнакъ изъ приведенныхъ словъ Арія, совершенно правиленъ: „Александръ утверждалъ, слѣдовательно, безначальное, вѣчное сосуществованіе Отца и Сына. Отецъ не мыслимъ безъ Сына, который происходитъ изъ Отца“. Но далѣе онъ дѣлаетъ предположе-

¹⁾ В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. стр. 398, прим. 1: „*Ἀγεννήτως* и *ἀγεννητογενής* едва ли дѣйствительно принадлежитъ Оригену. Dogner I, 813 Das ist natürlich arianische Consequenzmacherei“. Въ Лекціяхъ, IV, 8, В. В. Болотовъ признаетъ этотъ „отчетъ Арія“ объ ученіи Александра „въ сущности правильнымъ“, но въ *ἀγεννήτως* и здѣсь (стр. 10) видитъ „невѣрную прибавку“; *ἀγεννητογενής* у него пропущено въ переводѣ этого мѣста на стр. 10, значитъ тоже признается аріанской прибавкой.

²⁾ DG. II², 191, 2.

ніе, на которое не уполномочиваетъ изложеніе Арія: „Не невѣроятно, что Александръ пришелъ къ этому выдвигенію одной стороны ученія оригенова о Логосѣ подѣ вліяніемъ богословія Иринея или Мелитона“¹⁾.

Излагая далѣе²⁾ „христологію Александра“ по его посланіямъ *Ἐνός σφραγος* и *Ἦ φίλαρχος*, Гарнакъ находитъ у него много неясностей и противорѣчій. Св. Александръ, будто бы, то настаиваетъ на „неразрывномъ единствѣ“ Отца и Сына, признаетъ, будто бы, Логоса даже только „необходимою составною частью“ существа Отца; но вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ и объ ихъ различіи и даже о подчиненіи Сына Отцу. Выходъ изъ этихъ противорѣчій Александръ видѣлъ, будто бы, только въ томъ, что признавалъ, становясь на точку зрѣнія св. Иринея, непостижимость существованія и рожденія Сына. Въ этомъ взглядѣ Гарнакъ и видитъ дѣйствительную точку зрѣнія Александра³⁾ Различіе между Отцомъ и Сыномъ составляло, будто бы, для него, какъ и для другихъ антиріанъ⁴⁾, тайну, и это и привело его къ противорѣчивымъ формуламъ, за которыя Арій съ большимъ правомъ, чѣмъ самъ Александръ Арія, могъ бы сравнивать его съ камелеономъ⁵⁾.

Въ дѣйствительности ученіе объ ипостасномъ различіи Отца и Сына изложено у св. Александра (особенно въ посланіи *Ἦ φίλαρχος*) съ недопускающею никакихъ перетолкованій ясностію. Сынъ Божій для св. Александра есть не только особая, „неизреченная“ „ипостась“ (а не просто *πρόσωπον*,

¹⁾ II^o 192—II^o 193. Подѣ строкою, Гарнакъ признаетъ, что высказать твердое сужденіе по этому вопросу невозможно, пока не доказана принадлежность Александру сохранившихся подѣ его именемъ фрагментовъ, и не выяснено, что тѣ мѣста въ нихъ, которыя носятъ также имена Иринея и Мелитона, дѣйствительно принадлежатъ имъ, а Александръ только пользовался ими.—Мнѣ фрагменты, о которыхъ говоритъ Гарнакъ, недоступны.

²⁾ SS. 199—202.

³⁾ SS. 200. 201.

⁴⁾ S. 202.

⁵⁾ Тамъ же, вѣсколько выше.

какъ для западныхъ богослововъ), но даже „природа“, φύσις, отличная отъ природы Отца: Отецъ и Сынъ составляютъ „по ипостаси двѣ природы“¹⁾. Мало того, св. Александръ не совсѣмъ отрѣшился отъ ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ посредникѣ между Богомъ Отцомъ и міромъ. Сынъ Божій для него есть „посредствующая природа едиnorodная“, μεσiτεύουσα φύσις μονογενής²⁾. Слова Спасителя: „Отецъ мой болій Мене есть“ (Іоан. 14, 29), представляющія главную библейскую основу субординаціонизма Оригена и другихъ древне-церковныхъ писателей, св. Александръ приводитъ два раза и относитъ ихъ (какъ и отцы каппадокійцы) не къ человеческой, а къ божественной природѣ Христа. Въ томъ, что только одинъ Богъ Отецъ есть нерожденный, св. Александръ видитъ его „собственное достоинство“ или „преимущество“, οἰκεῖον ἀξίωμα, котораго недостаетъ Сыну³⁾. Въ этой

¹⁾ Ἡ φίλαρχος^α у Theodoret. h. e. I. 4. *Valesius* [текстъ Валуа свѣренъ мною съ новымъ изданіемъ церковной исторіи Θεодорита *Parmen-tier'a*] p. 12C: πῶς ἂν περιεργάσαιτο τις τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν. p. 14A. ὃν τρόπον γὰρ ἡ ἄρρητος αὐτοῦ ὑπόστασις ἀσυγκρίτως ὑπεροχῇ ἐδείχθη ὑπερχειμένη πάντων οἷς αὐτὸς τὸ εἶναι ἐχαρίσατο, οὕτως καὶ ἡ υἰότης αὐτοῦ, κατὰ φύσιν τογχινοῦσα τῆς πατρικῆς θεότητος, ἀλέκτως ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ ἕξει υἰοθετηθέντων. ὁ μὲν γὰρ ἀτρέπτου φύσεως τυγχάνων, τέλειος ὢν καὶ διὰ πάντων [τοῦτο *Val.*] ἀνευδεής, οἱ δὲ τῇ εἰς ἑκάτερα τροπῇ ὑποκείμενοι, τῆς παρὰ τούτου βοήθειας δεόνται.—p. 15D: ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐσμέν. ὅπερ φησὶν ὁ κύριος οὐ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων, οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων· ἀλλ' ὅτι τὴν πατρικὴν ἐμφέρειαν ἀκριβῶς πέφυκε σώζειν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, τὴν κατὰ πάντα ὁμοίωσιν αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαζόμενος, καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς τυγχάνων, καὶ τοῦ πρωτοτύπου ἔκτυπος χαρακτήρ.

²⁾ p. 16D: φασὶ γὰρ ἡμᾶς—ἀγέννητα διδάσκειν δύο—ἀγνοοῦντες οἱ ἀνίσκητοι, ὡς μακρὸν ἂν εἴη μεταξὺ πατρὸς ἀγεννήτου, καὶ τῶν κτισθέντων [17A] ὑπ' αὐτοῦ ἐξ οὐκ ὄντων, λογικῶν τε καὶ ἀλόγων, ὧν μεσiτεύουσα φύσις μονογενής, δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατήρ τοῦ θεοῦ λόγου. ἡ [т. е. φύσις] ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται [Александръ не хочетъ сказать: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς].

³⁾ p. 17CD: ἀτρέπτον τοῦτον [=τὸν υἱόν] καὶ ἀναλλοίωτον ὡς τὸν πατέρα, ἀπροσδεῖ καὶ τέλειον υἱόν, ἐμπερὴ τῷ πατρὶ μεμαθήκαμεν, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκείνῳ. εἰκὼν γὰρ ἐστὶν ἀπηκριβομένη καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ πατρὸς. πάντων γὰρ εἶναι τὴν εἰκόνα πλήρη, δι' ὧν ἡ μείζων ἐμφέρεια δῆλον, ὡς αὐτὸς ἐπαίδευσεν. ὁ πατήρ μου, λέγων, μείζων μου ἐστί.—p. 18C: οὐκοῦν τῷ μὲν ἀγεννήτῳ πατρὶ, οἰκεῖον

нерожденности и заключается, правда, по Александру, единственное превосходство Отца предъ Сыномъ: Сынъ есть неотличный образъ Отца, подобный Ему во всемъ. Субординационизмъ у Александра въ отличие отъ Оригена и лѣвыхъ оригенистовъ имѣетъ строго ипостасный характеръ. Однако различіе между Отцомъ и Сыномъ по ипостаси до такой степени стоитъ на первомъ планѣ у св. Александра, что даже приводя слова Спасителя: „Азъ и Отецъ едино есма“ (Іоан. 10, 30), обыкновенно приводимыя въ доказательство единосущія Сына съ Отцомъ, онъ считаетъ необходимымъ указать, что, говоря это, Господь не называетъ Себя Отцомъ и не объявляетъ за одну двѣ ипостасныя природы, а хочетъ сказать только, что Сынъ имѣетъ точное сходство съ Отцомъ, отъ природы представляетъ Его вылитое подобіе во всемъ, и есть неотличный образъ Отца, точный отпечатокъ Своего Первообраза.

На чемъ же покоится утвержденіе Гарнака, будто единеніе между Отцомъ и Сыномъ было, по Александру, настолько тѣсное, что онъ видѣлъ даже въ Сынѣ „необходимую составную часть существа Отца“?

Гарнакъ имѣетъ въ виду ¹⁾ прежде всего слѣдующее мѣсто въ окружномъ посланіи Александра: „Ἐνὸς σώματος“ ²⁾:
 Πῶς δὲ, εἰ λόγος καὶ σοφία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἦν ποτε δεῦξ ἦν τοῦ γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ λέγειν, ἄλογόν καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν Θεόν.

Въ томъ же смыслѣ св. Александръ высказывается и въ посланіи Ἡ φίλαρχος ³⁾.

ἰδιώμα φυλακτέον, μηδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἷτιον λέγοντας. τῷ δὲ νῦν τὴν ἀρμόζουσαν τιμὴν ἀπονεμητέο, τὴν ἀναρχὸν αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησαν ἐνατιθέντας— τὴν μεντοι θεότητι αὐτοῦ μὴ πραιτούμενοι, ἀλλὰ τῇ εἰκόνι καὶ τῷ χαρακτῆρι τοῦ πατρὸς ἀπηκριβομένην ἐμφέρειαν κατὰ πάντα ἀγαπιθέντες. τὸ δὲ ἀγέννητον τῷ πατρὶ μόνον ἰδιώμα παρεῖναι δοξάζοντες, ἅτε δὴ καὶ αὐτοῦ φάσαντος τῷ ζωτήρος,—ὁ πᾶτήρ μου μόνος μου ἐστί.

¹⁾ DG. Π², 199—Π² 201.

²⁾ Socr. h. e. I, 6. Migne PG. t. 67, col. 48C, p. 12.

³⁾ p. 13. CD: τί δὲ οὐκ ἀνόσιον τὸ λέγειν, ποτε μὴ εἶναι τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ, τὴν λέγουσαν. ἐγὼ ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα. ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαιρον ἢ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ μὴ ὑπάρχειν ποτε ἢ τὸν λόγον αὐτοῦ ἠκροτηριάσθε ποτε.

Совершенно вѣрно, конечно, что, говоря такъ, св. Александръ хочетъ сказать, что бытіе Сына необходимо предполагается самымъ бытіемъ Бога Отца: безъ Сына, Который есть Премудрость и Слово, Богъ Отецъ не былъ бы и мудрымъ и разумнымъ („словеснымъ“). Но это никоимъ образомъ не значитъ, что Сынъ по св. Александру есть составная часть Отца, а не особая Ипостась. Въ основѣ этого взгляда на Сына, какъ собственную Премудрость и собственное Слово Отца, лежитъ въ дѣйствительности воззрѣніе на Бога Отца, какъ на Существо до такой степени простое и единое, что даже и Премудрости и разума (слова) Онъ не можетъ имѣть какъ качества: всѣ Его свойства ипостасируются въ его Словѣ—Сынѣ. А главное, Гарнакъ проглядѣлъ, что въ приведенныхъ словахъ св. Александръ высказывается совершенно въ духѣ Оригена, даже можно сказать беретъ этотъ аргументъ противъ арианскихъ положеній прямо у Оригена.

Вотъ что пишетъ Оригенъ ¹⁾:

Εἰ ἔστιν [Сынъ Божій] εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀσράτου, ἀόρατος εἰκὼν ²⁾. ἐγὼ δὲ τολμήσας προσθείην ἂν ὅτι καὶ ὁμοίότης ³⁾ τυγχάνων τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτι οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ Θεός, ὁ κατὰ τὸν Ἰωάννην φῶς λεγόμενος (1 Ιωαν. 1, 5) ἀπαύγασμα ⁴⁾ οὐκ εἶχε τῆς ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τὴν ἀρχὴν δὲ εἶναι Υἱοῦ πρότερον οὐκ ἔδυντο; Πότε δὲ ἡ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέρτου ὑποστάσεως τοῦ Πατρὸς εἰκὼν, ὁ χαρακτήρ ⁵⁾, Λόγος, ὁ γινώσκων τὸν Πατέρα ⁶⁾, οὐκ

¹⁾ У Athan. de decret. nicaen. synod. n. 27. Ср. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 205—6, прим. 1.

²⁾ Ср. Ἐνὸς σώματος, p. 12 col. 48C (выше словъ на стр. 17 Ἡ πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ Πατρὸς, ὁ ὢν εἰκὼν τελεία, καὶ ἀπαύγασμα [ср. далѣе у Оригена] τοῦ Πατρὸς, καὶ λέγων. Johan. 14, 9. Ср. Ἡ φίλαρχος p. 14A 17CD выше въ прим. 1 и 3 на стр. 16.

³⁾ Ср. Ἡ φίλαρχος, p. 14A, выше стр. 16, прим. 1.

⁴⁾ Ср. прим. 2 и Ἡ φίλαρχος p. 13D (ниже, стр. 21).

⁵⁾ Ср. Ἡ φίλαρχος, p. 13D (ниже, стр. 21).

⁶⁾ Ср. Ἐνὸς σώματος, p. 13, col. 49AB. Περί μὲν οὖν τοῦ βλασφημεῖν αὐτοῦς, ὅτι οὐκ οἶδε τελείως ὁ Υἱὸς ὁμοῦς ἢ ἀτέρα, οὐ δεῖ θαυμάζειν. Ἄπαξ γὰρ προθέ-

ἦν. Κατανοεῖτο γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων, Ἦν ποτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ὅτι ἐραὶ καὶ τὸ Σοφία ποτε οὐκ ἦν, καὶ Λόγος οὐκ ἦν, καὶ ζωὴ οὐκ ἦν¹⁾

И въ другомъ мѣстѣ:

Ἄλλ' οὐ θέμις ἐστὶν οὐδὲ ἀκόνδινον—ἀποστρεῖσθαι τὸν Θεὸν τοῦ ἀεὶ συνόντος αὐτῷ Λόγον μονογενοῦς, σοφίας ὄντος ἧ προσέχαρεν.

Совпаденіе въ выраженіяхъ и въ самомъ подборѣ библейскихъ терминовъ между св. Александромъ и Оригеномъ— настолько полное, что можно предположить, что св. Александръ прямо пользуется этими мѣстами у Оригена, сохранившимися у Афанасія в.—Но едвали кто изъ древнихъ церковныхъ писателей такъ далеко былъ отъ мысли приписывать Богу какія нибудь составныя части, какъ Оригенъ. Его ученіе о Богѣ Отцѣ было настолько возвышенно, что въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ не рѣшался даже называть Его существомъ и принималъ, что Онъ выше существа, ἐπέκεινα οὐσίας. Строгое единство и безусловная недѣлимость Бога для Оригена, какъ и для его младшаго современника неоплатоника Плотина, стояли выше всякаго сомнѣнія²⁾.

И тѣмъ не менѣе въ Сынѣ Божіемъ и Оригенъ, какъ св. Александръ, видѣлъ собственное Слово и Премудрость Бога. При этомъ Оригенъ—въ сохранившихся до насъ сочиненіяхъ—не дѣлаетъ, правда, вывода, что безъ этого Слова и Премудрости Богъ Отецъ былъ бы ἄσοφος καὶ ἄλογος. Но это доказываетъ только, что для такого *reductio ad absurdum* въ

μενοι χριστομαχεῖν, παρακρούονται καὶ τὰς φωνὰς αὐτοῦ τοῦ Κυρίου λέγοντος. Ιωαν. 10, 38. Εἰ μὲν οὖν ἐκ μέρους γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, δῆλον ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ μέρους γινώσκει τὸν Πατέρα. Εἰ δὲ τοῦτο λέγειν οὐ θέμις, οἷα δὲ τελείως ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, δῆλον ὅτι καθῶ: γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, οὕτω καὶ ὁ Λόγος γινώσκει τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα. οὗ καὶ ἐστὶ Λόγος.

¹⁾ Относительно заключительной тирады этой цитаты, начиная съ Κατανοεῖτο γὰρ, Кунз предполагалъ, что это выводъ изъ словъ Оригена сдѣланный самимъ Афанасіемъ в. Но В. В. Болотовъ, 1. с., основательно доказываетъ, что и эти слова принадлежатъ Оригену.

²⁾ В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 191—196.

началь III вѣка еще не было и повода. Воззрѣніе на Сына Божія, какъ на ипостасную Премудрость и собственное Слово Бога Отца, тогда было общепринятымъ у христіанскихъ богослововъ. И Арій, высказавъ, что у Бога есть собственная премудрость и собственное слово, отличныя отъ Сына, которыми созданъ и Самъ Сынъ, что Сынъ только въ несовременномъ смыслѣ, *καταχρηστικῶς* или *κατ' ἐπίνοιαν*, называется Словомъ и Премудростію ¹⁾, разошелся не только съ Оригеномъ, но и со всѣми древними церковными писателями ²⁾.

Однако для Оригена это воззрѣніе на Сына Божія, какъ на Премудрость Божію, не стояло ни въ какомъ противорѣчій съ недѣлимостію Бога. Сынъ Божій, по Оригену, есть Премудрость Божія, но Онъ не есть ни часть существа Бога, ни Его качество, а есть особая ипостась, или природа ³⁾, существуетъ субстанціально, *οὐσιωδῶς*. Онъ есть *ὁ Ἀυτολόγος, καὶ ἡ Ἀυτοαλήθεια*, *ἔτι δὲ καὶ ἡ Ἀυτοσοφία*—Само-Слово, Сама-Истина, Сама-Премудрость. Онъ есть *ἀσώματος ὑπόστασις πικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσα καὶ οἰονεὶ ἔμφυχος*—бестѣлесная основа, сущность разнообразныхъ мыслей (Божіихъ), обнимающихъ идеальныя основы (Логосы) всего (міра), живая и какъ бы одушевленная. Богъ для Оригена есть существо (или нѣчто такое, что выше существа) настолько простое и недѣлимое, что даже и премудрости въ Немъ нѣтъ, какъ качества, и если Онъ тѣмъ не менѣе премудръ, то эта Его премудрость существуетъ субстанціально и въ известномъ смыслѣ—отдѣльно отъ Него. Эта Его Премудрость и есть Сынъ ⁴⁾.

¹⁾ *Ἐνὸς σώματος*, p. 11, col. 45B: (Сынъ Божій по ученію Арія] οὐτε ἀληθινὴ σοφία ἐστὶ— . καταχρηστικῶς δὲ Λόγος καὶ Σοφία γενόμενος καὶ αὐτὸς δὲ τῷ ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ λόγῳ, καὶ τῇ ἐν τῷ Θεῷ σοφίᾳ, ἐν ἣ καὶ τὰ πάντα καὶ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ Θεός. Ср. Athan. ad ep. Leg. et. Lib. n. 12.

²⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена, стрр. 403—405.

³⁾ *Περὶ— τῆς τοῦ Λόγου φύσεως*: Оригенъ говоритъ въ с. Cels. 4. 18, p. 512; 1049 l. с. у В. В. Болотова, стр. 248, прим. 3.

⁴⁾ В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена, стрр. 248—249. 403.

Но и для св. Александра Сынъ Божій, есть тоже особая ὑπόστασις или φύσις, а следовательно, какъ и для Оригена, ни часть существа Отца, ни Его качество, а его ипостасное Слово и Премудрость 1).

Излагая содержаніе посланія Ἡ φίλαρχος, самъ Гарнакъ 2) указываетъ, что термины εἰκὼν и ἀπαύγασμα употреблялъ уже Оригенъ, но потомъ продолжаетъ: „но даже и это выраженіе для него [Александра] не достаточно; оно углубляется чрезъ мысль, что Сынъ вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ впервые собственный характеръ Отца“ и ссылается на слѣдующее мѣсто 3) въ посланіи Ἡ φίλαρχος:

τι δὲ οὐκ ἀνίσχιν τὸ λέγειν, ποτὲ μὴ εἶναι τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ, τὴν λέγουσαν. ἐγὼ ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα, ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαιρεν ἢ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ μὴ ὑπάρχειν ποτέ. ἢ τὸν λόγον αὐτοῦ ἠκροτηρίσθαι ποτε, ἢ τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ὁ υἱὸς γνωρίζεται καὶ ὁ πατήρ χαρακτηρίζεται, τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι. λέγειν, συναναιρεῖ καὶ τὸ πρωτοτοπον φῶς, οὗ ἐστὶν ἀπαύγασμα. εἰ δὲ καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ οὐκ ἦν ἀεὶ, δῆλον ὅτι οὐδ' οὗ ἐστὶν εἰκὼν, ἐστὶν ἀεὶ. ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸν τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ χαρακτητήρα, συναναιρεῖται κακείνος, ὁ πάντως παρ' αὐτοῦ χαρακτηριζόμενος.

Но мы уже видѣли, что выраженіе χαρακτήρ [взятое, какъ и ἀπαύγασμα, изъ посланія къ Евреямъ I, 3] употреблялъ въ приложеніи къ Сыну и Оригенъ.

Поэтому выводъ Гарнака, что чрезъ этотъ терминъ, равно какъ и чрезъ подобные же, что Сынъ есть внутренній разумъ и сила Самого Отца [Александръ] „приближается къ савелліанству“ - не имѣетъ за себя никакихъ оснований: съ такимъ же правомъ, какъ св. Александра, можно бы было обвинять въ савелліанствѣ и самого Оригена.

1) Особенно ясно это воззрѣніе на Сына, какъ на ипостасныя Слово и Премудрость Отца, οὐσιώδης Σοφία καὶ ἐνούσιος Λόγος, высказано авторомъ псевдо-афанасіева, такъ называемаго 4-го слова противъ арианъ. Ср. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена, стр. 64, пр. 1.

2) *Harnack*, S. 200.

3) р. 13D. Привожу это мѣсто вѣскольکو полвѣе, чѣмъ оно приведено у Гарнака.

Далѣе ¹⁾, Гарнакъ даетъ сводъ всѣхъ „отчасти неясныхъ, отчасти противорѣчивыхъ“ христологическихъ формулъ Александра. Въ ряду ихъ за „неразрывное единство“ существа Отца и Сына, по Александру, и, слѣдовательно, за его противорѣчiе съ самимъ собою, очевидно, должны свидѣтельствовать слѣдующія, поставленныя на первомъ мѣстѣ выраженія:

- 1) Сынъ есть внутреннiй разумъ и сила Отца.
- 2) Отецъ и Сынъ суть δύο ἀχώριστα πράγματα.
- 3) Между Отцомъ и Сыномъ нѣтъ ни малѣйшаго различiя (διάστημα), οὐδ' ἄχρι τινὸς ἐννοίας.

О первой изъ этихъ трехъ формулъ въ сущности (о 1-й ея половинѣ) была уже рѣчь. Остается только прибавить, что и называя Сына „силою Бога“ ²⁾ св. Александръ, конечно, мыслить эту силу не какъ свойство Божiе, а какъ ипостасную, отдѣльно существующую силу, и что „силою Бога“, δὲναμις Θεοῦ, называлъ Сына и Оригенъ ³⁾.

Что касается 2-й и 3-ей формулъ, то для правильнаго пониманiя ихъ смысла, необходимо прочесть ихъ въ контекстѣ.

Ἡ φιλαρχος р. 11 C—12A: περὶ μὴν οὖν ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐτε ἐξ οὐκ ὄντων γεγένηται, οὐτε ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, αὐτάρκτης παιδεῦσαι Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστής, γράφων οὕτως περὶ αὐτοῦ, ὁ μονογενὴς Υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς. πρᾶνοι οὖν γὰρ ὁ θεὸς δεικνῶναι διδάσκαλος, ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο, τὸν

¹⁾ SS. 201—202.

²⁾ Ἡ φιλαρχος р. 13CD, выше стр. 17. Ср. стр. 21, ср. р. 14AB τί γέ ἄν καὶ προκόψαι ἔχει ἢ τοῦ Θεοῦ σοφία, ἢ τί προσλαβεῖν ἢ αὐτοαλήθεια [оригеновскiй терминъ!], ἢ ὁ θεὸς λόγος πῶς ἄν ἔχοι βελτιωθῆναι: ἢ ζωὴ, τὸ ἀληθινόν φῶς. εἰ δὲ τοῦτο, πῶς πλέον ἀφυσικὸν τυγχάνει, μαρίας ποτὲ δεκτικὴν γενέσθαι τὴν σοφίαν, ἢ τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν ἀσθενεῖα προσπλαστῆναι, ἢ ἀλογία τὸν λόγον ἀμαυρωθῆναι, ἢ τῷ ἀληθινῷ φωτὶ ἐπιμιχθῆναι σκότος.

³⁾ in Jerem. h. 8, 2 р. 171; 337 у В. В. Болотова, Ученiе Оригена стр. 245, прим. 1: ὁ Χριστὸς ἐστὶ Σοφία Θεοῦ, αὐτὸς δύναμις Θεοῦ, αὐτὸς δικαιοσύνη Θεοῦ, αὐτὸς ἀγιασμός, αὐτὸς ἀπολύτρωσις, αὐτὸς φρόνησις ἐστὶ Θεοῦ.

Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ὄντα αὐτὸν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς ὠνόμασεν. ἀλλὰ γὰρ καὶ ὅτι τοῖς ἐξ οὐκ ὄντων γενομένοις ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, οὐ συν-αριθμεῖται, πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι ὁ αὐτὸς φησιν Ἰωάννης. τὴν γὰρ ἰδιότροπον αὐτοῦ ὑπόστασιν ἐδήλωσεν εἰπὼν Ἰωαν. 1, 1—3. εἰ γὰρ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, πῶς ὁ τοῖς γενομένοις τὸ εἶναι χαρισάμενος, αὐτὸς ποτε οὐκ ἦν; οὐ γὰρ πῶς ὁ λόγος τὸ ποιῶν, τοῖς γενομένοις τῆς αὐτῆς εἶναι φύσεως διορίζετο. εἴ γε αὐτὸς μὲν ἦν ἐν ἀρχῇ, πάντα δὲ δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν. ἐναντίον γε δοκεῖ τοῖς ἐξ οὐκ ὄντων γενομένοις τὸ ὄν, καὶ ἀφροστικὸς σφόδρα. τὸ μὲν γάρ, μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οὐδὲν δείκνυσιν εἶναι διάστημα, οὐδ' ἀχρηστίνος ἐννοίας τοῦτο φαντασιῶσαι τῆς ψυχῆς δυναμένης. τὸ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων δημιουργεῖσθαι τὸν κόσμον, νεωτέραν ἔχει καὶ πρόσφατον τὴν γενέσιν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πάντων εὐληφῶτων τὴν τοιαύτην οὐσίωσιν. μακρὸν γοῦν θεωρήσας τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸ ἦν καὶ ὑπεραῖρον τῆς τῶν γεννητῶν διανοίας ὁ εὐλαβέστατος Ἰωάννης, γένεσιν αὐτοῦ καὶ ποίησιν ἀπηξίωσιν εἰπεῖν, οὐδὲ ταῖς ὁμοστοιχείοις συλλαβαῖς 1) τὸ ποιῶν τοῖς γιγνομένοις ὀνομάσαι τολμήσας, οὐχ ὅτι ἀγέννητος ἦν, ἐν γὰρ ἀγέννητον ὁ Πατήρ. ἀλλ' ὅτι τῆς ἐξεσμένης τῶν εὐαγγελιστῶν, τάχα δὲ καὶ ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκεινά ἐστιν ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις.

Такимъ образомъ, св. Александръ доказываетъ въ этомъ мѣстѣ, гдѣ встрѣчаются и 2-я и 3-я его формулы, противорѣчающія будто бы его ученію о Сынѣ, какъ особой ипостаси—природѣ, что Сынъ Божій 1) произошелъ не изъ ничего и 2) что не было времени, когда Его не было,—доказываетъ то и другое словами евангелиста Іоанна. И прежде всего онъ ссылается на Іоан. 1, 18: „Единородный Сынъ, сый въ лоно Отчи“ и говорить: „божественный учитель [т. е. евангелистъ Іоаннъ], имѣя въ виду показать, что Отець и Сынъ двѣ неразлучныя одна отъ другой вещи (реальности), назвалъ Его [т.-е. Сына] сущимъ въ лонѣ Отца; а что Слово

1) Св. Александръ имѣетъ въ виду, что о Логосѣ у Іоанна сказано, что Онъ ἦν, тогда какъ все чрезъ него не ἦν, а ἐγένετο.

Божіе не причисляется къ происшедшимъ изъ ничего, тотъ же Іоаннъ говоритъ: „все произошло чрезъ Него“ (I, 3). Слѣдовательно, хотя судя по начальнымъ словамъ этого мѣста у Александра, гдѣ $\epsilon\epsilon$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\delta\upsilon\tau\omega\nu$ стоитъ на первомъ мѣстѣ, а $\tau\eta$ $\kappa\omicron\tau\epsilon$ $\epsilon\tau\epsilon$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\tau\eta$ —на второмъ, естественно было бы предположить, что св. Александръ будетъ доказывать сначала первое положеніе (что Сынъ произошелъ не $\epsilon\epsilon$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\delta\upsilon\tau\omega\nu$), а потомъ 2-е; на дѣлѣ св. Александръ доказываетъ 1-е положеніе, не въ 1-ой, а во 2-ой половинѣ переведенной сейчасъ тирады, ссылкою на Іоан. I, 3 („*вся тѣнь быша*“). А слѣдовательно словами Іоан. I, 18: „*Единородный Сынъ свой въ лонѣ Отчи*“ въ первой половинѣ этой тирады св. Александръ доказываетъ 2-е положеніе, что „не было, когда не было Сына“, а слѣдовательно и выраженіе „*ἀχώριστα πράγματα δέο*“ нужнѣо понимать въ отношеніи ко времени: св. Александръ называетъ Отца и Сына „*двумя неразлучными реальностями*“ не потому, что у нихъ одна и та же ипостась или природа, а потому, что не было времени, когда не было Сына. Если допустить, что было такое время, или „*довременное мгновеніе*“, когда не было Сына, какъ это думалъ Арий, то Отецъ существовалъ когда-то одинъ безъ Сына, и Ихъ нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ слова „*неразлучными*“. То конечно вѣрно, что въ словахъ евангелія Іоанна: „*сынъ въ лонѣ Отчи*“ содержится нѣсколько больше, чѣмъ простое указаніе на вѣчное существованіе Сына при Отцѣ: слова эти указываютъ и на самое тѣсное, внутреннее, общеніе Сына съ Отцомъ, и можно думать, что и св. Александръ имѣлъ въ виду и эту мысль. Онъ вѣдь признавалъ Слово природнымъ Сыномъ Отца, происшедшимъ не изъ несущихъ, а изъ сущаго Отца. Но что онъ ни на минуту не упускалъ изъ вида, что Отецъ и Сынъ—двѣ различныя ипостаси, доказываетъ тотъ фактъ, что, и называя Отца и Сына „*неразлучными*“, онъ однако видитъ въ нихъ $\delta\epsilon\omicron$ $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, два отдѣльныхъ предмета. А далѣе въ приведенномъ мѣстѣ онъ прямо говоритъ о „*свое-*

образной“ *ἰδιότροπος*, „неизреченной, *ἀνεκδιήγητος*, ипостаси Единороднаго Бога“. Даже слова Спасителя: „Азъ и Отецъ едино есма“ (Иоан. 10, 30) означаютъ для св. Александра не полное единство природы Отца и Сына, а только то, что Сынъ во всемъ до безразличія подобенъ Отцу. Слѣдовательно, ипостасное различіе между Отцомъ и Сыномъ стоитъ для св. Александра всегда на первомъ планѣ, онъ не забываетъ объ немъ и тогда, когда приводитъ мѣста священнаго писанія, говорящія за самое тѣсное общеніе Сына съ Отцомъ.

Нисколько не говоритъ за „неразрывное единство“ и „безразличіе“ Отца и Сына и выраженіе: *μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὁὐδὲν διάστημα, οὐδ' ἄχρι τινὸς ἐνωσίας*. Слова эти стоятъ у св. Александра въ комментаріи на Иоан. 1—3, гдѣ онъ прямо видитъ указаніе на „своеобразную ипостась“ Сына Божія.

„Своеобразную же Его ипостась“—пишетъ св. Александръ—„обозначилъ [евангелистъ Іоаннъ] словами: *Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово. Вся тьма быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* 1). Но если все произошло чрезъ Него, то какъ даровавшій бытіе происшедшему Самъ никогда не былъ? Слово не можетъ быть одной природы съ происшедшимъ. Если же Оно было въ началѣ, и все чрезъ Него произошло, и Оно создало его изъ ничего, и сущее (*τὸ ὄν*) кажется противоположнымъ происшедшимъ (*γενόμενος*) и очень далеко отъ нихъ отстоящимъ, то первое [т. е. сущее, *τὸ ὄν*, или же выраженіе „*ἦν*“] не показываетъ никакой разстоянія между Отцомъ и Сыномъ, даже и такого, какое душа [человѣческая] могла бы вообразить мысленно; а такъ какъ міръ созданъ изъ ничего, то онъ имѣетъ *новое* и *недавнее* бытіе (*γένεσις*) своей ипостаси“.

1) *Ὁὐδ' ἐν γένουεν*, тогда какъ Оригенъ читалъ только *οὐδὲ ἐν* (относя *δ* [*δὲ*] *γένουεν*—къ слѣдующему стиху), и отсюда именно дѣлалъ выводъ, что и Духъ Св. сотворенъ чрезъ Сына.

Выраженія „новое и недавнее“, νεωτέρων καὶ πρόσφατων показывають, что Гарнакъ невѣрно перевелъ слово διάστημα чрезъ „Unterschied“, „различіе“: слово это такъ же, какъ и ἀχρότητα нужно понимать въ отношеніи ко времени. Выраженіе: „между Отцомъ и Сыномъ нѣтъ никакого разстоянія“ у св. Александра означаетъ не то, что между ипостасью Сына и ипостасью Отца нѣтъ никакого различія, и не то, что ипостась Сына есть простое продолженіе ипостаси Отца и составляетъ съ нею одно цѣлое, а только то, что между началомъ бытія Отца и началомъ бытія Сына нѣтъ никакого временнаго промежутка ¹⁾, что Сынъ, хотя Онъ не есть нерожденный, существуетъ отъ вѣчности, и мы не можемъ даже и мысленно вообразить такой моментъ, когда бы Богъ не былъ Отцомъ Сына. Наоборотъ мѣръ, происшедшій изъ ничего, имѣетъ бытіе новое и недавнее.

Что „διάστημα“ у св. Александра означаетъ временный промежутокъ, еще яснѣе видно изъ слѣдующихъ его словъ въ томъ же посланіи: р. 12D—13A: ὅτι δὲ μανιώδες τὸ εἶναι οὐκ ἔστιν τὸν Υἱὸν γεγονέναι φησὶν χρόνος καὶ ἡν (ἔχον) τὴν πρόθεσιν [alias: ὑπαρξίν Vales: ἔχοντα τὴν προβαλήν], αὐτὸθεν δείκνυσθαι τὸ εἶναι οὐκ ἄνευ καὶ ἀνευθεσθαι οἱ ἀνόητοι τὴν τῆς φωνῆς αὐτῶν μανίαν. ἢ γὰρ χρόνος ἐμπολιτεθεσθαι δεῖ τὸ οὐκ ἦν, ἢ αἰῶνος τινι διαστήματι ἐταύτων ἀληθές τὸ πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι, δῆλον δὲ καὶ πᾶς αἰῶν καὶ χρόνος καὶ διαστήματα καὶ τὸ πότε [слово διαστήματα стоитъ адѣсь между такими словами, какъ χρόνος и πότε, отношеніе которыхъ ко времени не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію; и выше αἰῶνος διάστημα можетъ означать только временный промежутокъ], δι' αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ πῶς οὐκ ἀπίθανον, τὸν καὶ χρόνος καὶ αἰῶνας καὶ καιρούς, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν συμπέφυκτα, ποιήσαντα, αὐτὸν ποτε μὴ εἶναι λέγειν; — — — προηγεῖται γὰρ κατ' αὐτοῦς τῆς τὰ ἅλα δημιουργούσης τοῦ Θεοῦ Σοφίας ἐκεῖνο τὸ διάστημα, ἐν ᾧ φασὶ μὴ γεγονῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ψευδομένης κατ' αὐτοῦς καὶ τῆς

¹⁾ Правильно понимаетъ слово διάστημα у св. Александра В. В. Болотовъ, Лекція, IV, стр. 9: онъ переводитъ его чрезъ „мысленный периодъ“.

πρωτότοχον αὐτὸν εἶναι πάσης κτίσεως ἀναγορευούσης γραφῆς. — — — р. 130: ἀσεβεισάτης οὖν φανείσης τῆς ἐξ οὐκ ὄντων ὑποθέσεως, ἀνάγκη τὸν Πατέρα αἰεὶ εἶναι Πατέρα, ἔστι δὲ Πατὴρ αἰεὶ παρόντος τοῦ Υἱοῦ, δι' ἃν χρηματίζει πατὴρ αἰεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ αἰεὶ ἔστιν ὁ Πατὴρ τέλειος, ἀνελλιπῆς τυγχάνων ἐν τῷ καλῷ¹⁾. οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γενήσας τὸν μονογενῆ υἱόν.

Такимъ образомъ во всемъ этомъ отдѣлѣ посланія *Ἡφιλαρχος* (pp. 11c—13c), откуда Гарнакъ выхватываетъ отдѣльные выраженія, доказывающія будто бы неразрывное единство, почти безразличіе Отца и Сына и стоящія будто бы въ противорѣчій съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ особой природы—природѣ, св. Александръ на дѣлѣ отъ начала до конца опровергаетъ арианскія положенія: *ἦν ποτε ἕτερον οὐκ ἦν* и *ἔξ οὐκ ὄντων*—и доказываетъ вѣчное существованіе Сына, Его неразлучность съ Отцомъ въ томъ смыслѣ, что Отецъ никогда не существовалъ безъ Сына, и бытіе ихъ не раздѣляетъ никакой временный промежутокъ, *διάστημα*. Но при этомъ св. Александръ ни на минуту не упускаетъ изъ вида, что Сынъ есть особая, *ιδιότητος*, хотя и неизреченная, *ἀνεκδιήγητος*, ипостась или *πράγμα*. И тѣ отдѣльные выраженія, которыя кажутся Гарнаку противорѣчащими этому воззрѣнію св. Александра на Сына, какъ на ипостась, на дѣлѣ доказываютъ только эту основную мысль св. Александра о вѣчномъ существованіи Сына вмѣстѣ съ Отцомъ.

Значеніе слова *διάστημα* у св. Александра устанавливается контекстомъ настолько твердо, что никакія новыя, постороннія доказательства, что слово это у Александра значить: „временный промежутокъ“, а не „различіе“ и не „пространственное разстояніе“ не нужны. Но для исторіи языка не-

¹⁾ Ср. слова Оригена у Euseb. с. Marcell. I, 4, 22 (ср. В. В. Болотовъ Ученіе Оригена стр. 208 sub versu): Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς Πατὴρ εἶναι ἤρφατο, κωλύμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι πῶ πατέρες εἶναι. Εἰ γὰρ αἰεὶ τέλειος ὁ Θεός, καὶ παρῆστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα τοιαύτου υἱοῦ [τὶ—add: *Rettberg*] ἀναβάλλεται, καὶ τοῦ καλοῦ ἑαυτὸν στερίσκει, καὶ ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται πατὴρ εἶναι υἱοῦ. Зависимость Александра отъ Оригена здѣсь очевидна.

излишне будетъ отмѣтить, что въ томъ же *временномъ* смыслѣ употребляеть это слово въ IV вѣкѣ Аѳанасій в., 4-я антиохійская формула 344 года (*ἐκθεσις μακρόστιχος*) и Аполлинариѣ лаодокійскій.

Athan. or. c. arian. I, n. 12. p. 417. καὶ τὸ λεγόμενον δὲ (Psalm. 144, 13) πρὸς τὸν Ἰῶν ἡ βασιλεία σου βασιλεῖα πάντων τῶν αἰώνων οὐκ ἐπιτρέπει τινα κἄν τὸ τυχὸν διάστημα λογισαῖται, ἐν ᾧ μὴ ὑπῆρχεν ὁ λόγος. εἰ γὰρ πᾶν διάστημα ἐν τοῖς αἰῶσι μετρεῖται, πάντων δὲ τῶν αἰώνων βασιλεὺς ἐστὶ καὶ ποιητὴς ὁ λόγος, ἀνάγκη, μὴ ὄντος κἄν τοῦ τυχόντος διαστήματος πρὸ αὐτοῦ, μανία τὸ λέγειν ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ αἰώνιος.—п. 14 sub finem p. 419: κἄν γὰρ τὸ ὄνομα τοῦ χρόνου προσκοιούμενοι φοβεῖσθαι διὰ τὸς ὀνειδίζοντας αὐτοῦ λέγωσι πρὸ χρόνων αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ὁμοῦς ὅτι διαστήματα τινα διδῶσιν ἐν οἷς μὴ εἶναι αὐτὸν φαντάζονται, οὐδὲν ἦττον χρόνους σημαίνοντες καὶ ἀλογίαν περὶ θεοῦ εισάγοντες μεγάλως ἀσεβοῦσιν.—ог. II п. 67 (по поводу Бытія 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν, тогда какъ Іоан. 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἦν): τὰ μὲν κτίσματα ὑπὸ τὴν ἀρχὴν πεκοίηται, καὶ διαστηματικὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχει.

Эти мѣста настолько ясны, что едвали нуждаются въ какихъ комментаріяхъ. Замѣчу, что судя по указателю въ изданіи *Thilo, S. Athanasii—opera dogmatica selecta* (Lipsiae 1853), по которому мною пріисканы эти цитаты, слова *διάστημα* и *διαστηματικὸς* только въ этихъ трехъ мѣстахъ и встрѣчаются у Аѳанасія в. въ тѣхъ его сочиненіяхъ, какія напечатаны у Thilo. Значить, Аѳанасій в., какъ и св. Александръ, употреблялъ это слово только во *временномъ* смыслѣ. А 2-е замѣчательное мѣсто (оч. I, 14) важно и въ томъ отношеніи, что изъ него видно, что Аѳанасій в. отлично понималъ, въ какомъ условномъ смыслѣ ариане понимаютъ слово *χρόνος* и выраженіе *πρὸ χρόνων*.

Ἐκθεσις μακρόστιχος у Athan. de syn. n. 26., с. III. Ἄλλ' αὐδὲ τὸ „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν“, ἐξ ἀγράφων ἐπισημασθεῖς λέγοντας, χρονικὸν τι διάστημα πρὸενθυμητέον αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ μόνον τὸν ἀχρόνως αὐτὸν γεγεννηχότα Θεόν. καὶ χρόνοι γὰρ καὶ αἰῶνες γεγόνασιν δι' αὐτοῦ..

Απολλιναρίῳ λαοδικιῆσκιῳ, 'Η κατὰ μέρος πίστις у *Lietsmanni Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen 1904. S. 167. п. 1. "Ευθεστοὶ καὶ ἄλλότριοι τῆς ἀποστολικῆς ὁμολογίας—οἱ τὴν γέννησιν τοῦ υἱοῦ τὴν ἐκ πατρὸς ἀνθρωπίνως περιγράφοντες διαστήματα μετρούμενοι, καὶ οὐκ ἀνάρχον τὸν αἰῶνα τοῦ γεννήτορος καὶ τοῦ γεννήματος ὁμολογῶντες.

Не доказывая того, что хочет доказать имъ Гарнакъ, приведенное мѣсто въ посланіи 'Η φίλαρχος особенно ясно говорить о зависимости св. Александра отъ Оригена. Св. Александръ былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Оригена какъ въ томъ, что былъ горячимъ защитникомъ вѣчнаго существованія Сына, такъ и въ томъ, что видѣлъ въ немъ особую ипостась—природу. Ученіе о вѣчномъ, никогда не прекращающемся рожденіи Сына и Его вѣчномъ существованіи вмѣстѣ съ Отцомъ изъ всѣхъ доникейскихъ церковныхъ писателей особенно ясно было раскрыто именно Оригеномъ¹⁾. А съ другой стороны Оригенъ, въ противовѣсъ савеллианству, особенно настаивалъ на томъ, что Сынъ Божій есть особая ὑπόστασις, существуетъ субстанціально²⁾.

Если для св. Александра Отецъ и Сынъ суть δύο ἀχώριστά πράγματα и αἱ τῆ ὑποστάσει δύο φύσεις, то и для Оригена Они—δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα³⁾.

Не расходится св. Александръ принципиально съ Оригеномъ и называя Господа Сыномъ Божиимъ по природѣ, φύσει, или κατὰ φύσιν⁴⁾—въ отличіе отъ сыновъ Божіихъ по

¹⁾ В. В. Болотова, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 205—210.

²⁾ Comment. in Joh. t. 1. 39 p. 4^o; 89 (у В. В. Болотова, стр. 249, прим. 3). In Joh. t. 6, 22, p. 137, 267 (Ср. тамъ же, прим. 1).

³⁾ Orig. c. Cels. 8, 12, p. 750; 1533 у В. В. Болотова, стр. 361, прим.

⁴⁾ 'Η φίλαρχος, p. 13D (послѣ словъ, приведенныхъ на стр. 21): ἐξ ἧς ἐστὶν ἰδεῖν τὴν υἰότητα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, εὐδὲ μίαν ἔχουσιν κοινωνίαν πρὸς τῆν τῶν λοιπῶν υἰότητα (дальше см. стр. 16, прим. 1)—p. 14C: διὸ δὲ ὁ κύριος ἡμῶν φύσει

положенію, θεσει: и Оригенъ признавалъ „Единороднаго“ Сыномъ Божиимъ по природѣ, φύσει, natura, а не по усыновленію, et non adoptiōne ¹⁾).

Слѣдовательно, „богословіе“ св. Александра александрійскаго примыкало къ „богословію“ Оригена несравненно ближе, чѣмъ это обыкновенно думаютъ. Св. Александръ расходился съ Оригеномъ только въ томъ, въ чемъ расходились съ нимъ и отцы каппадокійцы и другіе „младшіе никейцы“ и даже меньше, чѣмъ эти „младшіе никейцы“: субординаціонизмъ и у св. Александра и у младшихъ никейцевъ имѣетъ чисто ипостасный характеръ; однако у Александра онъ высказывается яснѣе и рѣшительнѣе и, кромѣ того, у него нѣтъ еще терминовъ ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας, которые младшимъ никейцамъ приходилось приводить въ согласіе съ ихъ оригенистическимъ богословіемъ. Даже „богословіе“ главы оміусіанъ не имѣетъ существенно важныхъ пунктовъ отличія (за исключеніемъ развѣ ученія о Св. Духѣ) отъ „богословія“ св. Александра. — Становится понятнымъ и отношеніе къ св. Александру восточныхъ покровителей Арія, и отношеніе къ Оригену самого Афанасія в., и тотъ, напр., фактъ, что одинъ изъ самыхъ горячихъ послѣдователей Оригена—слѣпецъ Дидимъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и однимъ изъ самыхъ выдающихся литературныхъ борцовъ противъ арианства, и въ особенности самое торжество православія надъ арианствомъ на никейскомъ соборѣ. — Евсевій никомедійскій въ письмѣ къ Павлину тирскому высказываетъ надежду, что, если Павлинъ напишетъ Александру (въ защиту Арія), то онъ „обратитъ“ его, и споръ кончится. Но и послѣ того, какъ эти надежды оказались тщетными, евсевіане, даже и принявъ арианъ въ общеніе на двухъ соборахъ, не предпринимаютъ, повидимому, никакихъ мѣръ про-

τοῦ πατρὸς οὐδὲ τυχάνων, ὑπὸ πάντων προσκυνεῖται. οἱ δὲ [ἄνθρωποι τε καὶ ἄγγελοι]— διὰ τοῦ φύσει οὐδὲ εὐεργετούμενοι, γίγονται αὐτῷ θεσει οἱοί.

¹⁾ В. В. Волотовъ, Ученіе Оригена, стрр. 230—231. прим.

тивъ самого св. Александра, не объявляютъ его еретикомъ. Особенно характерно постановленіе палестинскаго собора: соборъ этотъ предоставилъ Арію и его сообщникамъ право дѣлать (церковныя) собранія, какъ и раньше, но велѣлъ имъ оставаться въ подчиненіи у Александра и постоянно просить удостоиться мира и общенія съ нимъ¹⁾. Очевидно споръ между Аріемъ и Александромъ все еще представлялся восточнымъ оригенистамъ—и можетъ быть даже и лукіанистамъ—только печальнымъ недоразумѣніемъ, и въ православіи самого Александра они не сомнѣвались. Конечно столь мягкое отношеніе евсевіанъ къ Александру объясняется отчасти и тѣмъ, что они, очевидно, чувствовали, что и у св. Александра найдется не мало убѣжденныхъ сторонниковъ и на самомъ востокъ—не меньше 100 восточныхъ епископовъ подписали его *тѣмос*. Но и самый этотъ фактъ подписи восточныхъ подъ *тѣмос*’омъ свидѣтельствуеетъ о томъ, что большинство восточныхъ епископовъ оригенистовъ нашли *тѣмос* Александра совершенно согласнымъ съ ученіемъ Оригена.

Если же иные изъ оригенистовъ, какъ Павлинъ тирскій и Евсевій кесарійскій, съ самаго начала приняли сторону Арія, то это объясняется тѣмъ, что самая система Оригена допускала возможность ея разносторонняго пониманія. Это не значитъ, какъ думаютъ Гарнакъ, Лоофсъ и другіе западные богословы, что въ системѣ Оригена было два порядка мыслей, что онъ то признавалъ Сына Божія вѣчнымъ и даже единосущнымъ Отцу, то, наоборотъ, видѣлъ въ немъ чуть ли не простую тварь. Но несомнѣнно Оригенъ не былъ выдающимся систематикомъ²⁾ и въ частностяхъ его „богословіе“ не совсѣмъ свободно отъ противорѣчій³⁾. При томъ же Оригенъ написалъ такъ много, что лишь немногіе епископы имѣли досугъ и охоту прочесть всѣ его творенія, и при

¹⁾ Sozomen. h. e. I, 15, p. 33. *Migne*. P. G. t. 67 col. 908.

²⁾ В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена, стр. 187—190.

³⁾ Тамъ же, стр. 359.

желаніи у него легко было находить аргументы и въ пользу Александра (о вѣчномъ рожденіи и бытіи Сына) и въ пользу Арія (субординаціонизмъ, полемика противъ *ὁμοούσιος*; и *ὁ ἕκ τῆς οὐσίας*, наименованіе Сына тварью, *κτίσις*, ученіе о Сынѣ какъ второмъ Богѣ, *θεός*, а не *ὁ θεός*, о томъ, что Сыну нельзя молиться въ собственномъ смыслѣ слова и т. п.). А главное: многіе пункты въ системѣ Оригена были неприемлемы съ церковно-библейской точки зрѣнія. Такого его ученіе о вѣчности міра, стоящее у него въ тѣсной связи съ ученіемъ о вѣчномъ рожденіи Сына¹⁾. „Оцерковленіе“ система Оригена и 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; оно и было главною причиною самаго возникновенія арианскаго спора²⁾.

Ученіе самого Арія (Лукіана), какъ справедливо признаетъ и Гарнакъ³⁾, представляло собою своеобразную комбинацію ученія Павла самосатскаго съ ученіемъ Оригена. Справедливо, однако, признаютъ, что ученіе защитниковъ православія Александра и Афанасія в. гораздо ближе стояло къ ученію Оригена, чѣмъ ученіе Арія и другихъ лу-

¹⁾ Тамъ же, стрр. 203—204. 210. 380. 381.

²⁾ См. подробнѣе въ моей статьѣ: „Къ вопросу объ антиохійскомъ соборѣ, 324 года и о великомъ и священномъ соборѣ въ „Авкирѣ“, I стр. 7—10 [=Труды Импер. Кіев. Дух. Акад. 1914 г., апрѣль, стрр. 591—595]. Объ Евсевіи кесарійскомъ прибавлю здѣсь, что онъ, какъ и Арій, не могъ представить безначальнаго рожденія: слово *ἀναρχος* было для него синонимомъ слова *ἀγέννητος*. De eccles. theoi. I, 2: - *οὐδ' ἀναρχον τινα καὶ ἀγέννητον*; II, 6: *οὐκ ἀναρχον ὄντα οὐδὲ ἀγέννητον*.

³⁾ DG. II² 182, 2 [=II² 184]. Гарнакъ говоритъ о Лукіанѣ; но по его мнѣнію ученіе Лукіана ни въ чемъ существенномъ не отличалось отъ ученія Арія. Объ отношеніи Арія къ Лукіану ср. мою замѣтку: „Евсевій никомидійскій и Лукіанъ“ въ Богосл. Вѣстникѣ 1912 г. апрѣль и май.—Точки соприкосновенія арианства съ оригенизмомъ указаны у В. В. Болотова, Ученіе Оригена, стрр. 400—401.

кианистовъ. Система Оригена, какъ прекрасно выразился В. В. Болотовъ, „была стихійно православна, отъ арианства развила въ самомъ своемъ корнѣ, въ своей завѣтной тенденціи“.— Можно даже поставить вопросъ: кто лучше понималъ ученіе Оригена: Евсевій кесарійскій или Александръ александрійскій?

Неудивительно, потому, что, какъ доказываетъ и никейскій соборъ и исторія событій начиная съ 357 года, правые оригенисты рѣшительно преобладали на востокѣ надъ лѣвыми оригенистами.

Правые оригенисты—та самая богословская группа, изъ которой вышли „младшіе никейцы“. Съ точки зрѣнія Цана, такимъ образомъ, получается парадоксъ: св. Александръ александрійскій, первый борецъ противъ арианства и одинъ изъ вождей никейскаго собора, былъ по своему догматическому направленію не „старшимъ“, а „младшимъ“ никейцемъ.

Теорія Цана имѣетъ въ своей основѣ тотъ безспорный фактъ, что защитники никейскаго символа не представляли собою совершенно однородной по своимъ взглядамъ богословской группы, и что напр. великіе каппадокійцы (въ особенности Василій в.) понимали слово *ὁμοούσιος* не совсѣмъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Афанасій в. или Маркеллъ авкирскій. Но раздѣленіе ихъ на „старшихъ“ и „младшихъ“ никейцевъ далеко не отвѣчаетъ дѣйствительности. То вѣрно, что отцы-каппадокійцы выступали на защиту никейской вѣры на много послѣ Маркелла, св. Евстаѳія и св. Афанасія в., и именно, въ ихъ пониманіи никейскіе термины приняты были восточными епископами при Θεодосіи в. Но по своему догматическому направленію и отцы-каппадокійцы и ихъ—менѣе рѣшительные—предшественники *ομιούσιανе* были правые оригенисты, какъ и св. Александръ и Афанасій в., да вѣроятно и св. Евстаѳій антioxійскій: собравшійся подъ главнымъ руководствомъ св. Евстаѳія антioxійскій предникейскій соборъ 324 (325?) года высказался совершенно въ

духъ ученія св. Александра александрийскаго: въ его вѣроизложеніи нѣтъ ни *ἐκ τῆς οὐσίας* ни *ὁμοούσιον*; нѣтъ и выраженій въ родѣ *μετεθεωσας φῶς μονογενῆς* или *τὰς τῆ ὑποστάσεως δύο φῶς*, но Сынъ называется *ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως*, признается, значить, за особую ипостась, а не просто *πρόσωπον*. На никейскомъ соборѣ, какъ потомъ на селевкійскомъ соборѣ 359 года, эти правые оригенисты составляли большинство. Называть ихъ, поэтому, „младшими“ никейцами не совсѣмъ удобно.

Маркеллъ анкирскій съ его архаическимъ (всего болѣе похожимъ на Ипполитово) ученіемъ о 2-мъ лицѣ Св. Троицы, представлялъ собою исключительное явленіе въ IV вѣкѣ, и считать его типичнымъ представителемъ „старшихъ никейцевъ“ едвали основательно, тѣмъ болѣе, что, защищая никейскій символъ, онъ избѣгалъ употреблять терминъ *ὁμοούσιος*, слѣдовательно и для него этотъ терминъ былъ такимъ же, хотя и пріемлемымъ, новшествомъ, какъ и для св. Александра и св. Евстаѳіа. Въ какомъ смыслѣ понимали этотъ терминъ Александръ и Евстаѳій послѣ 325 года, намъ остается совершенно неизвѣстнымъ, такъ какъ полемическія сочиненія св. Евстаѳіа противъ Евсевія кесарійскаго до насъ не дошли, а о послѣ-никейской литературной дѣятельности св. Александра мы и вовсе не имѣемъ никакихъ свѣдѣній.

Остается изъ числа вождей никейскаго собора Осій кордубскій. О немъ св. Афанасій в. прямо говоритъ, что онъ „изложилъ никейскую вѣру“¹⁾. И есть всѣ основанія думать, что именно по его инициативѣ внесены были въ никейскій символъ термины *ἐκ τῆς οὐσίας* и *ὁμοούσιος*. Какъ богословъ-писатель Осій намъ совершенно неизвѣстенъ²⁾. Однако относительно его болѣе, чѣмъ вѣроятно, что онъ дѣйстви-

¹⁾ Hist. arian. ad mon. n. 42 οὗτος [Ὁσίου] καὶ τῆν ἐν Νικαίῃ πίστιν ἐξέθετο.

²⁾ Изъ его сочиненій дошло до насъ только приводимое у Афанасія в. hist. ar. ad mon. n. 44 письмо къ императору Константію.

тельно былъ представителемъ того пониманія никейскихъ терминовъ, какое Цанъ приписываетъ всѣмъ „старшимъ никейцамъ“: онъ вѣдь былъ епископъ западный, слѣдовательно тертуллианистъ въ ученіи о Св. Троицѣ, и именно поэтому онъ и настоялъ на внесеніи въ никейскій символъ терминовъ, соответствующихъ тертуллиановскимъ выраженіямъ: *ex substantia Patris* и *unius substantiae*, и конечно понималъ ихъ въ смыслѣ дѣйствительнаго нумерическаго единства существа въ Богѣ, а въ Св. Троицѣ видѣлъ только три лица, а не три ипостаси.

Но именно потому, что Осій былъ епископъ западный, его и нельзя такъ же, какъ и Маркелла, считать представителемъ „старшихъ никейцевъ“. Вмѣсто того, чтобы говорить о „старшихъ“ и „младшихъ“ никейцахъ, правильнѣе различать никейцевъ *западныхъ* и *восточныхъ*. Тѣ и другіе несомнѣнно понимали никейскіе термины не совсѣмъ одинаково и держались неодинаковой терминологіи въ ученіи о Св. Троицѣ, что подало поводъ къ антиохійской схизмѣ. И если св. Афанасій в. въ чемъ либо сходилъ съ западными, то это объясняется не тѣмъ, что онъ принадлежалъ къ старшему поколѣнію никейцевъ, а просто тѣмъ, что онъ долгое время жилъ на западѣ и освоился съ западнымъ пониманіемъ ученія о Св. Троицѣ. Въ основѣ однако и онъ оставался оригенистомъ, а не тертуллианистомъ, и утверждать, будто *μονοθεος* для него значило то же, что *μονοβλος*¹⁾, едва ли основательно.

Называть восточныхъ никейцевъ „младшими“ можно развѣ лишь въ томъ смыслѣ, что большинство восточныхъ правыхъ оригенистовъ стали въ ряды рѣшительныхъ защитниковъ никейскаго символа только съ 60-хъ—70-хъ годовъ IV вѣка. Въ Никее правые оригенисты подписали символъ собственно только потому, что видѣли въ немъ рѣшитель-

¹⁾ Zahn, SS. 20—21.

ное оружіе противъ аріанства, но термины *ἐκ τῆς οὐσίας* и *ὁμοούσιον* едва ли были особенно симпатичны имъ и въ 325 году, а возникшая послѣ полемика перевела большинство ихъ прямо въ рядъ евсевіанъ-антиникейцевъ. Но если и въ первую половину IV вѣка никейскій символъ находилъ защитниковъ, хотя и очень немногочисленныхъ, и среди восточныхъ правыхъ оригенистовъ, и если ученіе самого Александра александрійскаго стоитъ даже ближе къ оригеновскому, чѣмъ ученіе отцовъ-каппадокійцевъ, то лучше говорить о никейцахъ западныхъ и восточныхъ, а не „старшихъ“ и „младшихъ“.

Теорія Цана нуждается въ поправкѣ и съ другой стороны. По изложенію Цана—Гарнака и ихъ послѣдователей выходитъ, что только старшіе никейцы и были истинными никейцами, истинными представителями православія; ученіе же младшихъ никейцевъ представляло собою уже своего рода компромиссъ между православіемъ и аріанствомъ. Въ такомъ видѣ теорія эта вызвала полемику со стороны не однихъ только католическихъ ученыхъ¹⁾, но и со стороны англичанъ (Bethune Baker)²⁾ и православныхъ (Спасскій)³⁾. Пытаются доказать, что ученіе отцовъ-каппадокійцевъ или и вовсе не отличалось отъ ученія Аѳанасія в. и другихъ „старшихъ никейцевъ“, или по меньшей мѣрѣ не имѣло существеннаго различія съ ученіемъ Аѳанасія в. даже въ терминологіи, что и отцы-каппадокійцы понимали единосущіе не въ смыслѣ родового единства, а въ смыслѣ конкретнаго единства существа въ Богѣ.

Въ дѣйствительности и западное (тертуллиановское въ основѣ) и восточное (оригеновское) богословіе представляли

¹⁾ См. напр. *Cavallera, Le schisme d' Antioche. Paris 1905, pp. 303—323.*

²⁾ *Bethune Baker, The meaning of Homousios in the Constantinopolitan Creed. Cambridge 1901 (Texts and studies, VII, 1).*

³⁾ *Спасскій, стрр. 492—520.*

собой только два различныхъ способа приближенія къ пониманію тайны Св. Троицы: и то и другое вѣрно выражало только одну сторону истины и оставляло въ тѣни другую.

На западѣ уже Тертуллианъ со всею ясностію раскрылъ, повидимому, какъ единство существа (*substantia*), такъ и троичность лицъ (*persona*, но обычно *cohaerentes, gradus, formae, species*) въ Богѣ. На первомъ планѣ однако и для него, какъ и для другихъ западныхъ, стояло единство существа Бога, его „монархія“, носителемъ которой былъ Богъ Отецъ. Термины, какими пользуется Тертуллианъ для обозначенія троичности въ Богѣ, далеко не соответствуютъ восточному оригеновскому термину *ὑπόστασις* и не исключаютъ возможности савелліанскаго слиянія лицъ Св. Троицы: о трехъ лицахъ, *τρία πρόσωπα*, въ Богѣ говоритъ и Савеллій. А ученіе о вѣчности рожденія Сына (не говоря уже о Св. Духѣ) не то что оставалось въ тѣни, а прямо отверглось имъ, хотя и не въ томъ смыслѣ, какъ аріанами. Вмѣстѣ съ другими апологетами онъ принималъ, что Слово, существовавшее въ Богѣ Отцѣ отъ вѣчности, какъ его Разумъ (*ratio = λόγος ἐνδιάθετος* — по терминологіи Теофила антиохійскаго), только предъ самымъ твореніемъ міра родилось и стало Сыномъ (*λόγος προφορικός* — у Теофила); а раньше Сына не было, и Богъ не былъ Отцомъ. И остается по меньшей мѣрѣ вопросомъ, отрѣшились ли отъ этого возрѣнія западные богословы и ко времени никейскаго собора. То вѣдь фактъ, что ученіе о вѣчномъ рожденіи Сына не нашло себѣ вполне яснаго, не допускающаго никакихъ перетолкованій выраженія даже и въ самомъ никейскомъ символѣ. *Πρό αἰώνων τόν αἰώνων* далеко не то же, что *αἰεί*. Вѣдь даже и самъ Аріій признавалъ, что Сынъ созданъ Отцомъ *πρό χρόνων καί πρό αἰώνων*, и даже *ἀχρόνος*. Съ другой стороны одинъ изъ наиболее убѣжденныхъ защитниковъ никейскаго символа — Маркеллъ анкирскій — подобно св. Ипполиту римскому — училъ, что Слово Божіе стало Сыномъ только при своемъ воплощеніи. Вѣчное бытіе Сына дано въ

никейскомъ символѣ только *imprilicite*—въ самомъ терминѣ *ὁμοούσιος*. Если Сынъ имѣетъ одно и то же существо съ Богомъ Отцомъ и есть совершенно такой же Богъ, какъ Богъ Отецъ, то понятно Онъ и вѣченъ.

Наоборотъ, Оригенъ со всею ясностію раскрылъ ученіе о вѣчномъ рожденіи и бытіи Сына, какъ Слова и Премудрости Отца, то самое ученіе, которое св. Александръ александрійскій и долженъ былъ отстаивать противъ Арія. Но ученіе о трехъ лицахъ Св. Троицы, какъ трехъ ипостасяхъ, развито было имъ противъ монархіанъ съ сильнымъ уклономъ въ противоположную крайность. Такъ какъ единство въ Богѣ для него основывалось не на единствѣ существа Божія, а только на согласіи (между Отцомъ и Сыномъ), то его три ипостаси походятъ на три существа, на три бога. Къ ученію о рожденіи изъ существа и единосущи Оригенъ относился полемически. А ученіе о подчиненіи Сына Отцу и Св. Духа Отцу и Сыну развито имъ со всею рѣшительностію. Сынъ, по Оригену, ни въ чемъ не сравнимъ съ Отцомъ; разность между Ними, можетъ быть, даже болѣе значительна, чѣмъ разность между Самимъ Сыномъ и высшими тварями. Духъ Св. произошелъ отъ Отца чрезъ Сына и отличается отъ всѣхъ остальныхъ существъ, происшедшихъ отъ Отца чрезъ Сына, только тѣмъ, что Онъ выше, „дѣстнѣе“ ихъ.

„Оцерковленіе“ системы Оригена повело къ распаду богослововъ оригенистовъ на правыхъ и лѣвыхъ. Правые оригенисты, дорожившіе ученіемъ о вѣчномъ рожденіи Сына, очистили его систему отъ субординаціанскихъ крайностей, но не превратились отъ этого въ тертуліанистовъ. Лица Св. Троицы и для нихъ остались ипостасями. А такъ какъ терминологическое различіе между словами *ὁμοία*, *ὁμοσι* и *ὁμοούσιος* въ началѣ IV вѣка далеко не было установлено, то эти „три ипостаси“ мало разнились отъ „трехъ природъ“ или даже и трехъ „существъ“. Различіе между лицами Св. Трои-

цы для всѣхъ оригенистовъ стояло всегда на первомъ планѣ, а единство Бога оставалось въ тѣни. При самомъ началѣ арианскаго спора, до вмѣшательства въ него западныхъ богослововъ, вопросъ о единствѣ Бога вовсе и не былъ поставленъ, и въ посланіяхъ св. Александра мы напрасно стали бы искать отвѣта на вопросъ, какъ примирялъ онъ свое ученіе о Сынѣ съ истиной единства Бога. И если потомъ, послѣ никейскаго собора, не только Маркеллъ, но и Аѳанасій в. выдвигаютъ противъ арианъ обвиненіе въ политеизмѣ, то это уже признакъ западнаго вліянія на восточныхъ богослововъ.

Аѳанасій в. не напрасно называется „отцомъ православія“. Ему принадлежитъ первая серьезная попытка сблизить восточное пониманіе ученія о Св. Троицѣ съ западнымъ. Проживъ нѣсколько лѣтъ на западѣ и находясь въ постоянныхъ сношеніяхъ съ западными епископами, Аѳанасій в., какъ и Маркеллъ, сталъ ставить на первомъ планѣ истину единства Божества, видя главную опасность арианства въ его политеизмѣ, и пересталъ даже называть Сына Божія ипостасью. Но если Маркеллъ въ полемикѣ съ арианскимъ политеизмомъ самъ сдѣлалъ серьезный уклонъ въ сторону савелліанства и возвратился къ архаическому и неправильному воззрѣнію Ипполита, что Слово Божіе стало Сыномъ только при воплощеніи, то въ ученіи Аѳанасія в. оригеновское богословіе освободилось и отъ тѣхъ слабыхъ остатковъ субординаціонизма, какіе оставались еще и у св. Александра, а западное ученіе о единомъ существѣ Отца и Сына соединилось съ оригеновскимъ ученіемъ о Сынѣ, какъ вѣчномъ сіяніи Отца, его ипостасномъ Словѣ и Премудрости. Въ основѣ Аѳанасій в., даже и защищая и нинейскіе термины и истину единства Божества, оставался оригенистомъ¹⁾, и неуди-

¹⁾ См. напр. ог. с. arian. III, n. 3. 4.

нительно поэтому его сочувственное отношение къ главѣ оміусіанъ Василю анкирскому и тотъ фактъ, что на александрийскомъ соборѣ 362 года онъ призналъ православными антиохійскихъ мелетіанъ, признававшихъ въ Богѣ три ипостаси, хотя самъ видѣлъ въ *ὁμοῦς* синонимъ слова *ὁμοία*.

Понятно отсюда и то, что и ученіе „ново-никейцевъ“ не представляетъ существенно важныхъ пунктовъ отличія отъ ученія Аеанасія в. Не соприкасавшіеся непосредственно съ западомъ, отцы-каппадокійцы удержали оригеновское ученіе о трехъ ипостасяхъ, но несомѣнно подвергались западному вліянію посредствомъ — чрезъ Аеанасія в. и къ истинѣ единства Божества относились серьезно, а полное равенство лицъ Св. Троицы по Божеству раскрыто было ими даже яснѣе, чѣмъ Аеанасіемъ в. Ихъ богословіе во всякомъ случаѣ стояло дальше вправо отъ подлиннаго оригенизма и отъ оміусіанства, чѣмъ ученіе старѣйшаго изъ никейцевъ св. Александра александрийскаго.

Вопросъ о томъ, въ какомъ именно смыслѣ понимали они слово *ὁμοῦς*, принимали ли они конкретное, „нумерическое“ или только родовое единство существа въ Богѣ, нужно ставить (какъ это и дѣлаетъ Хоуль) въ отношеніи къ каждому изъ трехъ каппадокійцевъ отдѣльно, и по всей вѣроятности окажется, что истина единства Божества всего энергичнѣе выражена у Григорія Богослова¹⁾, который ближе другихъ каппадокійцевъ примыкаетъ къ св. Аеанасію в., нѣсколько менѣе энергично у Григорія нисеянаго, тогда какъ для св. Василя в. (въ ученіи о Св. Троицѣ), какъ и для Оригена, св. Александра и Василя анкирскаго, на первомъ планѣ стояла раздѣльность ипостасей въ Богѣ. *Ὅμοια* онъ понималъ, какъ *κοινόν* въ Богѣ, какъ общее понятіе, и не высказывался ясно въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ это *κοινόν* имѣетъ иное значеніе, чѣмъ въ человѣкѣ. Это не значитъ, конечно,

¹⁾ Ср. *Holl*, *Amphilochius*, SS. 142—147. 173—178, 218—220.

что существо въ Богѣ для Василія в. не было реальностію. Какъ для платоника, для него именно *κοινόν*, общее понятіе, и было реальностію¹⁾.

Эта разность между тремя каппадокійцами объясняется, конечно, тѣмъ, что Василій, выпедшій изъ среды оміусіанъ, умеръ раньше 381 года (не дожилъ даже и до антioxійскаго собора 379 года), и вліяніе на него западныхъ не могло быть особенно сильнымъ. Оба Григорія пережили 2-й вселенскій соборъ и послѣдовавшія за нимъ сношенія между востокомъ и западомъ, поведшія къ установкѣ если не совершенно тождественныхъ, то очень близкихъ между собою тринитарныхъ формулъ. При этомъ св. Григорій Богословъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ считаться типичнымъ представителемъ взглядовъ восточныхъ „новоникейцевъ“. Припомнимъ, что на 2-мъ вселенскомъ соборѣ, когда умеръ св. Мелетій, св. Григорій Богословъ предложилъ собору оставить антioxійскую кафедру за Павлиномъ; но это его предложеніе не встрѣтило сочувствія со стороны большинства членовъ собора, которымъ Павлинъ казался „савелліаниномъ“. Значитъ, св. Григорій Богословъ находился подъ болѣе сильнымъ вліяніемъ Аѳанасія в. и болѣе искренно стремился къ общенію съ западными, чѣмъ другіе восточные новоникейцы. Въ своихъ сочиненіяхъ св. Григорій употребляетъ въ приложеніи къ лицамъ Св. Троицы не только восточный терминъ *ὁμοουσιος*, но и западный *κόνσους*. Потребовалось не мало времени, чтобы восточные именно во св. Григоріи сасимскомъ-константинопольскомъ увидѣли Богослова какъ *ἑξουῆς* — самаго точнаго выразителя церковнаго ученія о Св. Троицѣ — Единомъ Богѣ. Но даже и св. Григорій Богословъ принималъ, что Божественныя Ипостаси составляютъ три *по числу* (*ἀριθμῶς*), но не по божеству, и ученіе о конкретномъ единствѣ божественной сущности, *ὁμοία*, и у него не высказывается съ не-

¹⁾ В. В. Болотовъ, Лекціи, IV, 353 (при Христ. Чт. 1915 г. июнь).

допускающею никакихъ перетолкованій ясностію, чѣмъ и объясняется возможность возникновенія среди монофиситовъ такъ называемаго тритеитскаго спора.

Чѣмъ былъ Аѳанасій в. для восточныхъ, тѣмъ „Аѳанасій запада“ Иларій пиктавійскій былъ для западныхъ. Сосланный на востокъ, въ среду оміусіанъ, онъ понялъ искренность ихъ стремленій, убѣдился, что они были такими же православными въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, какъ и онъ самъ, и пытался убѣдить въ этомъ и своихъ соотечественниковъ. Ему восточные обязаны были тѣмъ, что западные перестали подозревать ихъ поголовно всѣхъ въ аріанствѣ. Вліяніе востока отразилось и на собственныхъ возрѣніяхъ св. Иларія. Еще болѣе зависить отъ восточныхъ св. Амвросій медіоланскій.

Такимъ образомъ, къ концу IV вѣка восточные и западные научились понимать другъ друга, и это повело къ установкѣ болѣе или менѣе однообразной терминологіи въ ученіи о Св. Троицѣ и къ прекращенію тринитарныхъ споровъ.

II.

Зависимость св. Александра александрійскаго отъ Оригена не исключаетъ, конечно, зависимости его и отъ другихъ древне-церковныхъ писателей, какъ напр. отъ св. Иринея. Гарнакъ, правда, самъ признаетъ¹⁾, что высказать рѣшительное сужденіе по вопросу о зависимости св. Александра отъ Иринея невозможно и, что хотя въ началѣ III вѣка въ Александріи и были знакомы съ трудомъ Иринея, но у Аѳанасія в. нельзя установить ни одной цитаты изъ Иринея²⁾.

Но приведенныя уже выше³⁾ выраженія посланія Н φιλάρχος р. 12 А: ἡ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις и

¹⁾ II¹ 192 [=II² 193], ср. выше стр. 15, прим. 1.

²⁾ II¹ 201 [=II² 202], 2.

³⁾ Стрр. 23 и 16, прим. 1.

р. 12 С: πὼς ἂν περιεργασαίτο τις τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, ἐκτὸς εἰ μὴ μελαγχολικῇ διαθέσει ληφθεὶς τυχεῖναι, дѣлають, по мнѣнію Гарнака, очень вѣроятнымъ, что Александръ читалъ Иринея и руководился имъ ¹⁾, и тутъ именно онъ и высказываетъ свою подлинную точку зрѣнія: „онъ не хочетъ спекулировать, ибо полное Божество Христа для него не спекуляція, а истина вѣры и различіе Отца и Сына для него внѣ сомнѣнія“ ²⁾.

Дѣйствительно, св. Иринея лійонскій, въ противоположность гностикамъ, которые для уясненія происхожденія своихъ эоновъ „употребили въ дѣло всѣ средства, которыя давало человѣческое воззрѣніе“, и говорили, напр., о рожденіи Сына отъ Отца такъ рѣшительно „какъ будто они сами были при этомъ акушерами“ ³⁾, особенно настаивалъ на непостижимости тайны рожденія Сына. „По мысли св. Иринея“ — такъ излагаетъ его ученіе *В. В. Болотовъ* ⁴⁾ — „слѣдуетъ благоговѣнно преклониться предъ такою высокою тайною вѣры, какъ догматъ о рожденіи Сына, не пытаясь разслѣдовать, какимъ образомъ Сынъ родился отъ Отца (quomodo ergo Filius prolatus a Patre est?). Quomodo этого факта не знаетъ никто: ни ангелы, ни архангелы, ни начала, ни власти; знаетъ только родившій Отецъ и рожденный Сынъ, и всѣ человѣческія усилія постигнуть эту тайну бесполезны до глупости“. Adv. haer. 2, 28, 6: quicumque nituntur generationes et prolationes enarrare non sunt compotes sui, ea quae irerarrabilia sunt, enarrare promittentes.

И св. Александръ считалъ „ипостась“ Сына и тайну Его рожденія отъ Отца непостижимой и неизслѣдимой „для всей рожденной“ разумной „природы“, „можетъ быть и для ангеловъ“, τὰχα δὲ καὶ ἀγγέλων, и ссылался въ доказательство

¹⁾ Π² 201, 1 [=Π² 202—203]. Ср. выше стр. 15, и прим. 1.

²⁾ *Harnack*, Π² S. 201 [=Π² 203].

³⁾ *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена, стр. 67.

⁴⁾ *В. В. Болотовъ*, Тамъ же, стрр. 67—69.

этого на слова Спасителя: οὐδεις ἔγνω τίς ἐστιν ὁ υἱός--εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ τὸν πατέρα οὐδεις ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός. Лук. 10, 22, ср. Мс. 11, 27 ¹⁾).

Однако сходство между св. Александромъ и св. Иринеемъ не настолько значительно, чтобы необходимо было предполагать прямое заимствование. Да при томъ же есть и пунктъ различия: τάχα при τῶν ἀγγέλων показываетъ, что св. Александръ считалъ только вѣроятнымъ то, что для св. Иринея было, повидимому, фактомъ: что ипостась Сына непостижима и для ангеловъ.

А съ другой стороны актъ рожденія Сына признавалъ непостижимымъ и Оригенъ ²⁾).

Слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ, какъ и въ ученіи о вѣчномъ рожденіи Сына, самъ Оригенъ сходилъ со св. Иринеемъ, и св. Александръ могъ заимствовать эту мысль не у св. Иринея, а у того же Оригена. И если за зависимость Александра отъ Иринея говорить, повидимому, то обстоятельство, что у Оригена ничего не говорится объ „ангелахъ“, то не нужно забывать, что изъ всѣхъ сочиненій Оригена до насъ сохранилось только около 20-й части ³⁾: то, что высказано Оригеномъ въ приведенномъ мѣстѣ изъ сочиненія περὶ

¹⁾ Ἡ φιλαρχος р. 12 A. D.—р. 178: καὶ εἰς ἓνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς, οὐ κατὰ τῶν σωμάτων ὁμοιότητος, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀπορροαῖς, ὡς περ Σαβελλίω καὶ Влечентίνω δοκεῖ. ἀλλ' ἀρρητῶς καὶ ἀνεκδιηγήτῶς, κατὰ τὸν εἰπόντα, ὡς ἀνωτέρω (р. 120) παραθήκαμεν, τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (Исх. 23, 8) τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ πάση τῇ γεννητῇ φύσει ἀπεριεργάστου τυγχανούσης καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ Πατήρ ἀπεριεργάστῃς ἐστι, διὰ τὸ χωρεῖν τὴν τῶν λογικῶν φύσιν τῆς πατρικῆς θεογονίης τὴν εἶδῃαν.

²⁾ Orig. de princip. 1, 2, 4 р. 55; 133 у В. В. Болотова, 206: Infandum autem est et illicitum Deum Patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia ejus exaequare alicui vel hominum vel aliorum generanti, sed necesse est aliquid exceptum esse Deoque dignum cui nulla prorsus comparatio non in rebus solum, sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit apprehendere quomodo unigenitus Deus Pater efficitur unigeniti Filii.

³⁾ В. В. Болотовъ, стр. 144, прим.

ἀρχῶν только кратко, могло быть раскрыто въ другомъ мѣстѣ—очень подробно.

Неизлишне отмѣтить также, что мысль о непостижимости рожденія Сына и у Иринея и у Оригена направлена собственно противъ матеріалистическаго представленія объ этомъ рожденіи, и въ основѣ ея лежитъ ученіе о Богѣ, какъ Существо духовномъ. Оба они хотятъ сказать собственно, что такъ какъ Богъ есть Существо духовное, то и рожденіе Сына Божія не имѣетъ никакого сходства съ человѣческимъ рожденіемъ и безусловно, *непредставимо* для насъ. Слѣдовательно, это возрѣніе не исключаетъ для человѣческой мысли возможности и всякой спекуляціи о Сынѣ Божіемъ и Его рожденіи отъ Отца. У св. Александра, эта мысль, хотя и вставлена въ полемику противъ аріанскихъ положеній, но несомнѣнно имѣетъ ту же цѣль, какъ и у Иринея и Оригена: св. Александръ хочетъ очистить себя отъ всякихъ подозрѣній въ томъ, что онъ представляетъ рожденіе Сына Божія похожимъ на тѣлесное рожденіе, какъ представляли его Савеллій и Валентинъ. Упомянутое о Савелліи, хотя и не вполне удачное (Савеллій не признавалъ не только аналогичнаго съ тѣлеснымъ, но и рѣшительно никакого рожденія Сына Божія), говоритъ скорѣе за зависимость Александра отъ Оригена, чѣмъ отъ Иринея, который умеръ раньше, чѣмъ Савеллій выступилъ съ своимъ ученіемъ.

Но особенно интересно то, что, высказывая мысль о непостижимости рожденія Сына, св. Александръ сближается съ однимъ изъ главныхъ своихъ противниковъ—несомнѣннымъ оригенистомъ—лѣваго крыла—Евсевіемъ кесарійскимъ, Εὶ δὲ δὴ περιεργάζετο τις, —нишетъ Евсевій¹⁾, καὶ πῶς ἔτι γεννηθῆσιν ὁ Θεός, πῶς δ' ἔσται Πατήρ (ὁ) ἑπέκεινα τῶν ἄλων (=какъ можетъ сдѣлаться Отцомъ Тотъ, Кто выше всего), τὸ τοῦτο τῶν τῶν πῶς κατὰ τὴν ἀλήθειαν ὁ φήσας, „καθ' ὅσον σου μὴ ζητεῖ—“ (Сирахъ, 3,

¹⁾ Eusebii, De ecclesiastica theologia I, 12, ed. Gaisford, pp. 138—143.

21). На это мѣсто книги Иисуса сына Сирахова, но въ болѣе краткомъ видѣ и въ нѣсколько иномъ переводѣ, ссылается и св. Александръ ¹⁾).

Равнымъ образомъ и Евсевій ссылается далѣе (I, 12, 7) и на слова Ме. 11, 27.—Но далѣе аргументація Евсевія отичается отъ аргументаціи св. Александра и самымъ подборомъ библейскихъ текстовъ, но особенно тѣмъ, что мысль о непостижимости рожденія Сына высказывается у Евсевія болѣе рѣшительно и подтверждается—помимо текстовъ—цѣлымъ рядомъ соображеній отъ разума.

Св. Александръ ссылается на 1 Корине. 2, 9; Быт. 15, 5; 22, 7; Сирах. 1, 2 (ср. Быт. 22, 7); Ис. 23, 8; Луки 10; 22=Ме. 11, 27 и Ис. 21, 17. Сущность аргументаціи въ пользу положенія, которое составляло—по мнѣнію Гарнака—его дѣйствительный Standpunkt—и у св. Александра сводится къ тому, что для насъ непонятно многое и въ предметахъ видимаго міра; тѣмъ болѣе безумною представляется попытка постичь рожденіе неизреченной ипостаси Единороднаго. Но эту мысль св. Александръ выражаетъ только словами св. Писанія и подробно не развиваетъ.

Въ существѣ дѣла тотъ же аргументъ приводитъ и Евсевій, но онъ разлагаетъ его на составныя части и излагаетъ такъ обстоятельно, какъ только это возможно. Въмѣсто 1 Кор. 2, 9 Евсевій ссылается на Рим. 11, 33.

Рожденіе Сына непостижимо для насъ, по Евсевію, уже потому, что 1) для насъ непонятно и твореніе изъ ничего ²⁾).

¹⁾ р. 72 χαλεπώτερα σου μή ζητεί, καὶ ὑψηλότερα σου μή ἐξετάζει.—Относительно этого мѣста въ книгѣ Иисуса сына Сирахова ср. въ книгѣ прот. А. П. *Рождественскаго*, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. С.-Петербургъ, 1911, стрр. 41—42.

²⁾ Ὡστερ δὴ τοῦτο τῇ φύσει ἀμήχανον, ὅσον ἐπ' ἀνθρώποις, λέγω δὴ τὸ μηδὲν ὄντος ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν, αὐτὸ δυνατόν κατέστη, καὶ γέγονε τῶν ὄλων ποιητής, οὐ κατὰ ἄνθρωπον, ἀρρήτοις δὲ καὶ ἀφράστοις ἡμῶν λόγοις, οὕτω καὶ πολὺ πλέον ἢ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ γέννησις ἀνεξερευνήτος καὶ ἀνεξιχνίαστος ἂν εἴη, οὐχ ἡμῶν, ὡς ἂν φησὶ τις, μόνοις ὄν. ἃ καὶ πάσις κρείττουςιν ἢ καθ' ἡμᾶς δυνάμεσι,

Если и это для насъ, съ нашей, человѣческой точки зрѣнія, представляется невозможнымъ, то насколько болѣе неизслѣдимо для насъ и даже для высшихъ, чѣмъ мы, силъ (т. е. ангеловъ) рожденіе Единороднаго?

Далѣе 2) мы—существа на много низшей природы, чѣмъ неизреченная и божественная Сущность, и уже по этому не въ состояніи Ее постигнуть.

3) Мы не существовали прежде (Сына) и чрезъ Самого Сына приведены въ бытіе. Откуда же мы можемъ имѣть знаніе о рожденіи Самого Виновника нашего бытія? 1).

4) Мы вчерашніе, одѣтые въ кожу и мясо, связанные костями и нервами, и даже *себя* путемъ *незнающіе*, какъ мы можемъ изслѣдовать, какъ Отецъ родилъ Сына, когда даже

5) многое подъ нашими ногами убѣгаетъ отъ нашего знанія 2). Такъ, напр., мы не знаемъ, какъ соединяется душа съ тѣломъ, какъ она изъ него выходитъ, какой ея видъ, какая сущность, не говоря уже о демонахъ и существѣ ангеловъ.

Если мы и всего этого не знаемъ, то зачѣмъ же намъ изслѣдовать безначальное и нерожденное Божество, зачѣмъ спрашивать о недостижимомъ, какъ Богъ едѣлся Отцомъ Единороднаго Сына, какъ будто недостаточно намъ отеческаго голоса: „*Сей есть Сынъ Мой Возлюбленный, о Немъже благоволихъ, Того послушайте*“ (Мѡ. 17, 5) 3).

1) Πῶς δ' ἂν τὰ μὴ ὄντα πρότερον, δι' αὐτοῦ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προχθέντα [выше, 1, 9, Евсевій доказывалъ, что Сынъ произошелъ не ἐξ οὐκ ὄντων], τοῦ παρχήγντος αἰτίου τε αὐτοῖς τῆς ὑπάρξεως γενομένου σχοίη ἂν τις πρὸ τῆς [Rettberg, conj. τῆς πρώτης] γενέσεως τὴν γνῶσιν.

2) ἢ που γε ἡμεῖς οἱ χθίζοι— — καὶ μηδὲ τὰ καθ' ἡμῶν εἰδότες, τὴν περὶ τῶν ἀρρήτων ἀκίνδονον ποιησόμεθα ζήτησιν, πῶς ἐγέννα τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ πολυπραγμονοῦντες· ὅτι δὲ καὶ τῶν παρὰ πόδας μυρία τὴν ἡμετέραν διαδιδράσκει γνῶσιν δῆλον ἂν εἶη ἐνθένδε.

3) Св. Александръ, Ἡ φιλαρχος, р. 14D ссылается въ доказательство того, что Сынъ Божій есть собственный Сынъ Отца, на Мѡ. 3, 17. Для Евсевія, какъ видно изъ дальнѣйшаго, этотъ гласъ Бога Отца нуженъ въ видѣ Мѡ. 17, 5.

Если же повелѣвается Его слушать, то, повинуваясь царскому закону, послушаемъ Возлюбленнаго Сына. Что хочетъ Онъ, чтобы мы знали о Немъ? Онъ научаетъ (*παροτρύνει*) говоря: *рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ духа духъ есть* (Иоан. 3, 6). Итакъ, нужно Ему вѣровать, чтобы получить жизнь вѣчную (*ὡς ἂν τῆς αἰωνίου τυχόμεν ζωῆς*). Ибо „вѣруй“ въ Него, говоритъ Онъ, „имать животъ вѣчный“, а не: „знающій, какъ Онъ родился отъ Отца“.

Итакъ, намъ достаточно для спасенія вѣры, которая даетъ намъ (возможность) знать Бога Отца Вседержителя и Единороднаго Его Сына—Спасителя, Который помимо всего другого и это предать, говоря: Иоан. 3, 6. Но Богъ есть духъ (*πνεῦμα δὲ ὁ Θεός*). Поэтому нужно думать, что и рожденное отъ Бога есть Богъ. Но насколько Богъ всѣхъ отличенъ по природѣ отъ земной плоти, настолько, нужно думать, отличается отъ плотскаго рожденія и тотъ способъ, какимъ Отецъ родилъ Сына¹⁾.

Онъ произвелъ Его, ничего не отдѣляя отъ Себя и не измѣняясь, безъ всякаго страстнаго движенія, не претерпѣвъ ничего подобнаго намъ. Ибо Онъ не есть тѣло, чтобы можно было мыслить въ Немъ какое-либо истечение, или уменьшеніе, или протяженіе, или превращеніе, или теченіе, или часть, или страсть. Но Онъ родилъ Его помимо всего этого, подвергъ Себя способу неизреченному и непонятному для насъ, и даже болѣе того, неиспытанному и неизслѣдимому для всей рожденной природы²⁾.

¹⁾ Ὡς δὲ τῆς γεώδους σαρκὸς ὁ ἐπέχειν τῶν ὄλων Θεός ἀπληροτριώται καὶ ἀπεχοίμεται τῇ φύσει, τοσοῦτῳ χρῆ νοεῖν καὶ τῆς τῶν σαρκῶν γενέσεως ἀπληροτριώσθαι τὸν τρόπον, καθ' ὃν ὁ Πατήρ γεννᾷ τὸν Υἱόν.

²⁾ Τοῦτων δ' ἔκτος ἀπάντων, ἀρρητον ἡμῖν καὶ ἀνεπίλογιστον, μᾶλλον δὲ πάσῃ γεννητῇ φύσει ἀνεξηρεύνητον καὶ ἀνεξιχνίαστον τὴν γενεσιουργίαν ὑφίστη.—Интересенъ вопросъ: такъ какъ и Сынъ несомнѣнно есть γεννητός, а для Евсевія и γεννητῇ φύσει, то считалъ ли Евсевій понятнымъ и для Самого Сына способъ Его рожденія? Ясно онъ не высказывается; но по аналогіи съ Оригеномъ и Аріемъ естественно думать, что отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть отрицательный. Нѣтъ основаній предполагать, что выраженіе πάσῃ γεννητῇ φύσει не имѣетъ здѣсь строго буквального

Вѣдь и солнце рождаетъ сіяніе; и Сынъ называется „сіяніемъ Свѣта вѣчнаго“ и „сіяніемъ славы“; но, конечно, Онъ (Богъ Отецъ) произвелъ Его не по образу чувственнаго свѣта (ибо [Онъ] выше всякаго сравненія), а неизреченнымъ и непонятнымъ способомъ, и притомъ Единого и Единороднаго¹⁾).

Такимъ образомъ, конечною цѣлію всей этой аргументаціи и у Евсевія, какъ у св. Иринея, Оригена и св. Александра, является то положеніе, что рожденіе Сына Божія не имѣетъ ничего общаго съ тѣлеснымъ рожденіемъ. Но тогда какъ у Иринея и Оригена эта мысль направлена противъ гностиковъ, и св. Александръ тоже имѣетъ въ виду Савеллія

значенія, не обнимаетъ и Самого [Сына]. Евсевій [могъ] думать, что и Сынъ, хотя Онъ произошелъ не ἐξ οὐκ ὄντων, но какъ рожденный, γεννητός, все же не знаетъ, какъ родилъ Его Отецъ. Противъ этого предположенія можно сослаться на то, что Евсевій, немного выше, приводитъ мѣсто Мк. 11, 27. Но 1) если Сынъ знаетъ Отца, то это не значитъ, что Онъ знаетъ и способъ Своего рожденія; 2) ученіе о вѣдѣніи Сына и у самого Оригена не свободно отъ противорѣчій. Ср. прекрасное изложеніе этого отдѣла системы Оригена у В. В. Болотова, Ученіе Оригена, стрр. 327—346. Подобно Оригену и Евсевій могъ думать, что Сынъ хотя и знаетъ Отца, однако не такъ ясно, какъ Самъ Отецъ, и Сына Отецъ знаетъ лучше, чѣмъ Самъ Сынъ знаетъ Себя, а слѣдовательно и способъ рожденія Сына, хотя, быть можетъ, и понятенъ Ему, но не такъ, какъ Самому Отцу. Ясно по этому вопросу Евсевій, кажется, не высказывался. Ср. В. Н. Сажуиловъ, Исторія аріанства на латинскомъ западѣ. Спб. 1890, стрр. 42—48 и приложение К, стр. *50—*65],—Ср. Euseb. h. e. I, 2, s. s. Ниже стр. 52, прим. 3.

¹⁾ Γεννᾶ μὲν οὖν καὶ ἦμος τὴν αὐγὴν, λέγεται δὲ καὶ ὁ Υἱὸς „ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου“ καὶ „ἀπαύγασμα δόξης“, οὐ μὴν κατὰ τὴν αἰσθητὴν τοῦ φωτὸς εἰκόνα (ἐπέκεινα γὰρ παντὸς παραδείγματος), ἀρρήτοις αὐτὸν καὶ ἀκατάληκτοις λόγοις ὑφίστη, καὶ τοῦτον ἕνα καὶ μονογενῆ.—Интересно это отношеніе Евсевія къ аналогіи между свѣтомъ и сіяніемъ для уясненія рожденія Сына. Оригенъ особенно любилъ пользоваться этой аналогіей и выводилъ отсюда вѣчное рожденіе и вѣчное бытіе Сына. Евсевій наоборотъ указываетъ на недостаточность этой аналогіи, не устранявшей мысли о эманатическомъ происхожденіи Сына отъ Отца, говорить, что Сынъ произошелъ отъ Отца не такъ, какъ свѣтъ происходитъ изъ сіянія, а неизреченнымъ образомъ. Здѣсь, значитъ, Евсевій сознательно расходился съ Оригеномъ и не признавалъ вѣчнаго рожденія и бытія Сына.

и Валентина, у Евсевія она направлена, вѣроятно, противъ защитниковъ никейскаго символа, противъ ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος, хотя прямо онъ и не полемизируетъ противъ этихъ терминовъ (онъ вѣдь и самъ подписалъ никейскій символъ, и въ посланіи къ своей паствѣ пытался доказывать, что эти выраженія не стоятъ въ противорѣчій съ ученіемъ церкви). Выказавшись выше въ томъ смыслѣ, что Сынъ произошелъ не изъ ничего, но Отецъ изъ Себя родилъ Его, ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννη (I, 11, 3), Евсевій, однако, не хочетъ допустить и того, что Онъ родилъ Сына изъ Своего существа, а на возможное возраженіе, какъ же родился Сынъ, если Онъ и не изъ ничего и не изъ существа Отца, изъ чего же Онъ тогда произошелъ, отвѣчаетъ тѣмъ, что доказываетъ непостижимость рожденія Сына, какъ акта духовнаго, не имѣющаго ничего общаго съ тѣлеснымъ рожденіемъ.

Нужно замѣтить, что въ недавнее время англійскій ученый Conybeare¹⁾ пытался доказать, что авторомъ книгъ „противъ Маркелла“ и „о церковномъ богословіи“ былъ не Евсевій кесарійскій, а Евсевій емисскій. Но эта гипотеза не встрѣтила сочувствія и едва-ли даже имѣла сторонниковъ²⁾.

¹⁾ Conybeare, The authorship of the „Contra Marcellum“ въ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums hrsg. v. Dr. Erwin Preuschen, Vierter Jahrgang. 1903. SS. 330—334.

²⁾ Ср. противъ нея А. Harnack, Chronologie, II, 544—545 и у меня случайную замѣтку—въ Трудахъ Импер. Киев. Дух. Акад. 1914 г. ноябрь, стр. 357 [—Къ вопросу объ ант. соб. 324 г. I, стр. 81], прим. 1.—Прибавлю теперь, что предположеніе Conybeare'a объ авторѣ книгъ противъ Маркелла представляется невѣроятнымъ и въ виду тѣхъ высоко почетныхъ эпитетовъ, какія авторъ прилагаетъ къ „блаженному“ Павлину тирскому. Евсевій емисскій прибылъ, по словамъ его современника Георгія лаодивійскаго, въ Антию только около 330 года, когда изложенъ былъ св. Евстацій, и былъ слушателемъ Евсевія кесарійскаго и Патрофила скиеопольскаго, но не Павлина тирскаго-антиохійскаго (его въ это время уже не было въ живыхъ). Слѣдовательно, съ его стороны слишкомъ благоговѣйное отношеніе къ памяти—лично ему неизвѣстнаго—Павлина не совсѣмъ понятно. И наоборотъ вполне понятно и естествен-

Въ данномъ случаѣ, вопросъ о томъ, какому изъ Евсевіевъ принадлежать книги противъ Маркелла, для меня почти безразличенъ, такъ какъ и Евсевій емисскій стоялъ въ рядахъ евсевіанъ, хотя и не былъ виднымъ практическимъ дѣятелемъ этой партіи. Да и вообще принадлежность книгъ противъ Маркелла какому-нибудь евсевіанину—выше всякаго сомнѣнія. А слѣдовательно приведенный отдѣлъ книгъ противъ Маркелла во всякомъ случаѣ доказываетъ, что то воззрѣніе, въ которомъ Гарнакъ видитъ особенный Standpunkt Александра alexandрійскаго, слѣдъ вліянія на него св. Иринея, раздѣляли въ 30-хъ годахъ IV вѣка¹⁾ и антиникейцы—изъ числа лѣвыхъ оригенистовъ—и даже развивали это воззрѣніе съ большими подробностями, чѣмъ Александръ alexandрійскій.

Но Евсевій кесарійскій высказываетъ этотъ же взглядъ и въ такомъ сочиненіи, въ принадлежности котораго Евсевию не сомнѣвается никто—въ своей церковной исторіи²⁾.

но такое отношеніе къ Павлину со стороны его друга Евсевія кесарійскаго.—Ср. мою статью: „Павлинъ и Зинонъ, епископы вирекіе“ въ Виз. Врем., т. XX (1913). Отд. I, стрр. 22, 32, 76.

¹⁾ Книги „о церковномъ богословіи“ посвящены Флакиллу антиохійскому, умершему въ 341—342 г.

²⁾ Euseb. h. e. I, 2, 2, Schwartz, S. 10: Γένους μὲν οὖν καὶ ἀξίας αὐτῆς τε οὐσίας τοῦ Χριστοῦ καὶ φύσεως οὐτὶς ἄν τις εἰς ἔκφρασιν ἀπὸ τάρχης γένοιτο λόγος, ἢ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἁγίου ἐν προφητείαις „τὴν γενεάν αὐτοῦ“ φησὶν, „τίς δεηθήσεται“. Слѣдовательно, Евсевій осылается здѣсь на тѣ же слова Исаи, 23, 8, на какія осылается и св. Александръ; далѣе онъ приводитъ и слова Спасителя Мат. 11, 27 ср. Лук. 10, 22: „Ὅτι δὴ οὐτε τὸν πατέρα τις ἔγνω, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐτ' αὖ τὸν υἱόν τις ἔγνω, κότε κατ' ἀξίαν, κί μὴ μόνος ὁ γενήσας αὐτὸν πατήρ. Прибавка: κατ' ἀξίαν характеристична, какъ проявленіе оригеновскаго (или вообще древнехристіанскаго) субординаціонизма у Евсевія: полного равенства между Отцомъ и Сыномъ Евсевій не можетъ допустить и въ этомъ отношеніи къ познаваемости: Отецъ не познаваемъ для насъ безусловно (иначе, какъ только чрезъ Сына), Сынъ же не познаваемъ для насъ (безъ откровенія отъ Отца) только „по достоинству“. Эта мысль о неполной непознаваемости Сына высказывается у Евсевія далѣе, п. 3: τὸ τε φῶς τὸ προβάλλον καὶ τὴν πρὸ αἰῶνος

Далѣе, рожденіе [собственно: начало] Сына признавалъ неопостижимымъ не только для людей, но и для высшихъ, чѣмъ люди, существъ (т. е. ангеловъ) даже и лукіанистъ Евсевій никомидійскій¹⁾.

Вообще, какъ это отмѣтилъ уже В. Н. Самуиловъ²⁾, это воззрѣніе проходитъ и въ остальныхъ „омійскихъ“ догматическихъ формулахъ и системахъ, не исключая и 2-й сирмійской формулы³⁾ („сирмійскаго манифеста“—по выраже-

νοερὰν καὶ οὐσιώδη σοφίαν, τὸν τε ζῶντα καὶ ἐν ἀρχῇ παρὰ τῷ πατρὶ τοῦχάνοντα θεὸν Λόγον, τίς ἂν πλὴν τοῦ πατρὸς καθ' αῤῥῶς ἐννοήσκειν. Значитъ, и мы можемъ знать Сына, но не такъ чисто, ясно, какъ Отецъ. Но это не значитъ, что мы можемъ, по Евсевию, знать хотя бы и не „чисто“ и не „по достоинству“ и самое рожденіе Сына, такъ какъ актъ рожденія Сына: касается не одного Сына, но и Самого Отца.

¹⁾ Theodoret., h. e. I, 6: οὐ [τοῦ γεγονότος (θεοῦ, Λόγου или Υἱοῦ)] τὴν ἀρχὴν οὐ λόγῳ μόνον ἀδιήγητον, ἀλλὰ καὶ ἐννοία οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπων πάντων εἶναι ἀκατάληπτον πεπειτεύχαμεν.—Ср. Самуиловъ, стр. 48, прим. 105.

²⁾ Прилож. К, § 10, стр. 55.

³⁾ Ἐκθέσις μακρόστιχος [=5-я антиохійская формула 344 года) у Athan. de synod. n. 26. III.—τὸν—Πατέρα μόνον ἀναρχον ὄντα καὶ ἀγέννητον [NB: это отождествленіе—въ смыслѣ синонимовъ—понятій ἀναρχος и ἀγέννητος говоритъ рѣшительно за омійскій, геср. лѣво-оригенистическій характеръ формулы, не смотря на ясно выражающееся въ ней стремленіе устранить всѣ подозрѣнія западныхъ относительно богословія восточныхъ] γεγεννημένα ἀνεφίκτως, καὶ πᾶσιν ἀκατάληπτος, οἶδαμεν.—2-я сирмійская формула 357 года (Hilar. de synod. n. 11. Migne PG. t. 10, col. 488, p. 465)—nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare, de quo scriptum est, *Generationem ejus quis enarrabit* (*Esai*, LIII, 8)? Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et Filium quomodo genitus sit a Patre [греческій переводъ у Ath. de syn. 28: καὶ ὅτι οὐδεὶς δύναται τὴν γενεὰν τοῦ Υἱοῦ διήγησασθαι, καθὼς γέγραπται: Ис. 53, 8]. Такимъ образомъ неопостижимость рожденія Сына доказывается въ этой рѣшительно арианской формулѣ тѣмъ же мѣстомъ Св. Писанія, какъ и у св. Александра и у Евсевія кесарійскаго.—„Датированная вѣра“ (=4-я сирмійская формула) 22 мая 359 года: οὐ τὴν γενεὰν οὐδεὶς ἐπίσταται, εἰ μὴ μόνος ὁ γεννῆσας αὐτὸν Πατήρ.—Для Ульфила происхождение Сына есть magnum mysterium—Самуиловъ, стр. 122, прим. 22.—Максимианъ, подобно св. Александру, Евсевию кесарійскому и 2-й сирмійской формулѣ, ссылается на Ис. 53, 8: genuit autem [Отецъ Сына]: cautionem meam tene, utique habens testimonia sacrarum scripturarum: *Generationem ejus quis enarrabit*. Самуиловъ, стр. 140, прим. 34.

нію Гуоткина), издание которой вызвало въ видѣ реакціи образованіе оміусіанской партіи, бывшей первымъ шагомъ восточныхъ въ сторону никейскаго символа,—той формулы, антиникейскій характеръ которой стоитъ, значитъ, выше всякаго сомнѣнія.

Такимъ образомъ мысль о непостижимости рожденія Сына въ IV вѣкѣ была общеизвѣстной истиной и высказывалась главнымъ образомъ противниками никейскаго символа. Ея не могли раздѣлять только аноміи, учившіе о постижимости существа Самого Бога¹⁾. Но аноміи расходились въ этомъ случаѣ съ ученіемъ самого Арія²⁾. Оспаривать эту мысль было вообще довольно трудно, въ виду слишкомъ ясныхъ основаній за нее въ Библии.

Видѣть поэтому въ томъ фактѣ, что и св. Александръ-александрійскій признавалъ рожденіе Сына непостижимымъ, доказательство какого-то особеннаго вліянія на него со стороны св. Иринея, можно только по недоразумѣнію. На дѣлѣ со св. Иринеемъ ближе сходился Евсевій кесарійскій, чѣмъ св. Александръ, а самъ Александръ, по всей вѣроятности, заимствовалъ эту мысль не у Иринея, а у Оригена. Еще менѣе основаній предполагать вліяніе на Александра со стороны Мелитона сардскаго съ его ученіемъ о тѣлесности Бога *περὶ ἐνσωματέου Θεοῦ*³⁾. Совсѣмъ наоборотъ, мысль о непостижимости рожденія Сына и у св. Александра, какъ у Оригена, Евсевія и всѣхъ оміевъ, направлена именно противъ того возможнаго вывода, что если Богъ дѣйствительно родилъ, а не создалъ Сына, то Онъ есть Существо тѣлесное. Духовность существа Божія стояла для Александра, какъ истаго оригениста, выше всякаго сомнѣнія.

¹⁾ О смыслѣ этого ученія см. *Самуиловъ*, примѣчаніе В, стр. *3—*6.

²⁾ *Philostorg.*, h. e. II, 3.

³⁾ *Euseb. h. e. IV, 26, 2, Schwartz*, p. 382, ср. *Möller-Schubert*, KG. i, 200..

Такимъ образомъ, св. Александръ александрійскій, насколько позволяютъ судить о томъ его посланія, былъ въ ученіи о Св. Троицѣ только правымъ оригенистомъ, и зависимость его отъ кого-либо изъ другихъ древне-церковныхъ писателей, если и возможна, то недоказуема.

Д О П О Л Н Е Н І Е

къ стрр. 27—28.

Употребляя слово *διάστημα* въ смыслѣ временнаго промежутка, свв. Александръ и Афанасій в. не расходились съ терминологіей самого Оригена. Доказывая вѣчное существованіе міра—ссылкою на всемогущество Божіе—, Оригенъ ¹⁾ говоритъ: „если бы кто пожелалъ, чтобы прошли какіе-либо вѣка (*saecula*=*αἰῶνας*), или промежутки (*spatia*=*διαστήματα*), или какъ бы это ни назвать, когда еще не создано было то, что создано, безъ сомнѣнія это означало бы, что въ эти вѣка или промежутки (*spatiis*) Богъ не былъ всемогущимъ, а послѣ сдѣлался всемогущимъ“.

Не вполне ясенъ смыслъ слова *διάστημα* у св. Епифанія. *Eriph. haer. 60, n. 71, p. 796 B. Dindorf, III, I, p. 226: θεός γάρ ἀκατάληκτος ὢν θεὸν ἀκατάληκτον ἐγέννησε πρὸ πάντων τῶν αἰῶνων καὶ πρὸ χρόνων, καὶ οὐκ ἔστι διάστημα ἀνὰ μέσον υἱοῦ καὶ πατρὸς, ἀλλ' ἅμα νοεῖς πατέρα, ἅμα νοεῖς υἱόν, ἅμα ὀνομάζει υἱόν, ἅμα δεικνύεις πα-*

¹⁾ Orig. de principiis 1, 2, 10 p. 57; 138. 139. I. c. ap. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. стр. 204, прим. 1. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua, vel *spatia* transiisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt; sine dubio hoc ostendet quod in illis saeculis vel *spatiis* omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est.

τέρα. И такъ, слово *διότιμα* и у св. Епифанія стоитъ послѣ *πρὸ—αἰώνων* и *πρὸ χρόνων*; но смыслъ его далѣе разъясняется указаніемъ на то, что Отецъ и Сынъ мыслятся вмѣстѣ, что, называя Сына, вмѣстѣ съ тѣмъ показываемъ и Отца, т. е. какъ будто слова: „и нѣтъ разстоянія между Сыномъ и Отцомъ“ указываютъ на тѣсную внутреннюю связь между Отцомъ и Сыномъ. Но изъ дальнѣйшихъ словъ св. Епифанія ¹⁾ видно, что для него важно лишь, что самое имя „Отецъ“ предполагаетъ существованіе Сына, что если бы Богъ не былъ изначала Отцомъ, то, родивъ Сына, онъ получилъ бы усовершенствованіе (*προκοπή*); а это противорѣчитъ ученію о Немъ, какъ совершенномъ.

Такимъ образомъ, св. Епифаній въ сущности повторяетъ здѣсь оригеновскій аргументъ за предвѣчное рожденіе Сына ²⁾ и не уклоняется въ сторону отъ своей главной цѣли. А, слѣдовательно, и слово *διότιμα*, по всей вѣроятности, имѣетъ у него тотъ же смыслъ, какъ и у Александра александрійскаго, Афанасія в., Аполлинарія и Оригена.

¹⁾ p. 796 BC: ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς υἴος νοεῖται, καὶ ἀπὸ υἱοῦ πατὴρ γινώσκειται· πόθεν γὰρ υἴος, εἰ μὴ πατέρα ἔχει; καὶ πόθεν πατήρ, εἰ μὴ ἐγέννησε τὸν μονογενῆ; πότε γὰρ δύναται μὴ καλεῖσθαι πατήρ πατήρ, ἢ υἴος υἴος, ἵνα τινὲς νοήσωσι πατέρα ἄνευ υἱοῦ, καὶ ὕστερον ὡς εἰς προκοπὴν ἐληλυθότα, καὶ γεγεννηκότα τὸν υἱόν, ἵνα μετὰ τὸ γέννημα κληθῆ πατήρ υἱοῦ ὁ πατήρ, προκοπῶν ἐν τῇ θεότητι ὁ τέλειος, καὶ μηδέποτε ἐπιδεόμενος τελειώσεω.

²⁾ Ср. выше стр. 27. Самая мысль о предвѣчномъ рожденіи Сына въ приведенныхъ словахъ св. Епифанія выражена слабѣе, чѣмъ у Оригена: не *ἀεὶ*, а только *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* и *χρόνων*. Но выше, p. 769A, и св. Епифаній говоритъ: *θεὸς—πατήρ ἦν ἀεὶ· καὶ ὁποῖος ἦν τῇ φύσει, τοιοῦτον ἐγέννησε τὸν υἱόν· ἐγέννησε δὲ αὐτὸν ἀεὶ ὄντα*. Значитъ, *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* было для св. Епифанія (въ отличіе отъ Арія или Евсевія кесарійскаго) синонимомъ слова *ἀεὶ*.