

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

***Архим. Арсений (Иващенко)***

**Николай, Мефонский епископ XII века,  
и его сочинения**

*Опубликовано:  
Христианское чтение. 1882. № 7-8. С. 161-175.*

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

*Издательство СПбДА  
Санкт-Петербург  
2010*

## Николай, меоонскій епископъ XII в., и его сочиненія.

Николай меоонскій извѣстенъ больше по своимъ сочиненіямъ, чѣмъ по обстоятельствамъ жизни. Епископскую кафедру занималъ онъ въ Меоонѣ, нын. Мооонѣ или Модонѣ, митрополиі патрасской; но какъ о началѣ его пастырскаго служенія, такъ и о концѣ свѣденій не сохранилось. Изъ сочиненія его „О разногласіи при поставленіи патріарха и объ іерархіи“ слѣдуетъ заключать, что онъ уже епископствовалъ къ 1147 году, времени помянутаго разногласія. Послѣ константинопольскаго собора 1156 года, на коемъ впрочемъ не присутствовалъ, онъ по порученію имп. Мануила посѣщалъ разныя мѣстности для утвержденія вѣрующихъ въ благочестіи. И такъ какъ въ одномъ изъ сочиненій, писанныхъ вслѣдъ затѣмъ, указываетъ на сѣдые свои волосы и старческій возрастъ (*ἄδρει τὸν πολὺν μὲν τὴν τρίχα καὶ γηραιὸν τὸν χρόνον ἐμὲ*), то можетъ быть и не долго еще прожилъ послѣ сего.

Сочиненія Николая меоонскаго даютъ ему мѣсто въ ряду образованнѣйшихъ и ученѣйшихъ мужей XII вѣка; заслуживаютъ же вниманія не только по глубинѣ изслѣдованія, остроумію и отчетливости мысли, но и по отношенію къ современнымъ ему обстоятельствамъ жизни общественной и церковной; онѣ знакомятъ съ недоумѣнными богословскими вопросами, которые занимали пытливость мыслящихъ людей того времени и отчасти волновали общество. Между греческими христіанами не угасали преданія языческой древности, поддерживаемыя отчасти самими источниками общаго образованія, литературными памятниками, и философія неоплатониковъ, силившаяся сгладить дебелость многобожія и всѣ религіи свести къ цѣлостному единству посредствомъ фантасти-

ческаго развитія идеи истеченія, положенной въ основаніе, еще увлекала многихъ. Возбуждались иногда новые вопросы касательно христіанскихъ догматовъ, а непрестанныя сношенія съ латинянами и все еще не потерянная надежда на примиреніе съ ними вызывали на защиту православія и уясненіе представлявшихся недоумѣній и разногласій. Въ произведеніяхъ Николая находимъ умные отзывы на важные вопросы, занимавшіе современниковъ; посему и послѣдующіе богословы греческой церкви высоко цѣнили его. Авдроникъ Каматиръ, составившій „Оплоеику“ около 1170 года, по порученію императора Мануила, внесъ въ нее не мало мѣстъ изъ писаній Николая на ряду съ выдержками изъ Фотія, Теофилакта и другихъ, а учоный Никифоръ Влеммидъ († 1272) такъ выразился о трудахъ пастыря меонскаго: „кто хочетъ видѣть неповрежденныя православныя постановленія богоносныхъ отцовъ, апостольскія боговдохновенныя преданія, истиннѣйшія опредѣленія простой вѣры, идите къ мудрому учителю, новому Николаю, просіявшему въ Меонѣ! Это — мужъ, великій по добродѣтели, жившій въ обществѣ, какое одобряютъ Писанія (1 Тим. IV, 7. 15; VI, 20), отецъ истинно хорошихъ мыслей, которыми преслѣдовалъ злые ростки злого сѣмени, обличилъ и опровергъ болтуновъ, прельщающихъ словами, поразивши ихъ въ конецъ, и худо связанныя сѣти ихъ силлогизмовъ уничтожилъ какъ паутину“ (Allatii, De ecclesiae occid. et orientalis perpetua consensione, pag. 682).

Изъ извѣстныхъ нынѣ сочиненій Николая меонскаго самое обширное, замѣчательнѣйшее по оригинальности и глубокомыслію, какъ и по обилію содержанія, есть его полемико-апологетическое „Опроверженіе богословскаго наставленія Прокла Платоника“ (*Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*). Издано Voemel'емъ 1825 года Francofurti ad Moenum. Предметомъ и цѣлю обличенія служатъ не самъ Прокль († 487), ни его сама по себѣ философія, но его философскія положенія <sup>1)</sup> въ

<sup>1)</sup> Въ основаніи ученія Проклова лежатъ начала Плотина, въ свою очередь сдѣлавшагося грубость политеизма языческаго сглаждать и одухотворять принатиемъ изъ іудейства (черезъ Филона) единого начала всего. Но тогда какъ по

примѣненіи въ истинамъ христіанской вѣры. Философія не только принадлежала къ существеннымъ и необходимымъ предметамъ школьнаго воспитанія, но и была такъ сказать въ модѣ у образованнаго общества не менѣе, какъ и за шестьдесятъ лѣтъ до того, когда на константинопольскомъ соборѣ (1084) осуждены „замышляющіе ввести какое-либо новое представленіе и ученіе о неизреченномъ домостроительствѣ воплощенія, предпочитающіе тщетную мудрость вѣдѣвшихъ философовъ, говорящіе, что еллинскіе мудрецы и первые ересіархи во многомъ лучше соборовъ и въ православіи просіявшихъ отцовъ“ (см. *Успенскаго* *Образованіе* второго болгар-

еврейскому и христіанскому вѣроученію Единный или Богъ есть Творецъ всего существующаго (въ Его), у Плотина и Прокла Онъ даже не называется вседѣйствующею Причиною, или единственною Причиною, потому что совѣчнымъ Ему представляется безвидное вещество (ὄλη), которое уже обдѣлываютъ, такъ сказать, многія творческія причины, происшедшія въ силу проявляемости (ἐνεργεία) Единого и саморазвитія Его въ трехъ порядкахъ существъ — Духа, Ума и Души, изъ коихъ всякое стоитъ какъ владычественное единство на верху извѣстнаго ряда происшедшихъ изъ него видовъ и отдѣльныхъ существъ, различныхъ между собою по свойствамъ, но объединяемыхъ общностию названія и взаимностию бытія (κόσμος ἐνάδων, κόσμος νόων и пр.). И низшія существа, по Проклу, могутъ достигать высшихъ только чрезъ посредство стоящаго надъ ними единства, подобно какъ только чрезъ сходное высшему въ низшемъ высшее нисходитъ къ низшему: потому что единство всюду есть нѣчто несообщаемое (ἀμετέκτον), уже множественность можетъ быть посредствомъ единства съ низшими. Такъ напр. душа имѣетъ участіе (общеніе) съ духомъ не чрезъ Духъ главный, но чрезъ многихъ отъ послѣдняго зависящихъ духовъ, которые сообщаются съ главною Душею и чрезъ нее съ отдѣльными душами. И всѣ живыя существа имѣютъ не непосредственное участіе (отношеніе) въ Единомъ и Высшемъ, но чрезъ посредствующія чистыя бытія... Лѣстница бытій удлиняется такъ, что постепенно ослабляется совершенство ихъ, первое совершеннѣе второго и т. д. Міръ явленій есть произведеніе творческаго (δημιουργοί) порядка существъ Души міра, чрезъ возвращеніе въ которую онъ и достигаетъ цѣли своего бытія! Эти вѣдѣніи существа и суть боги, неравныя ни по силѣ, ни по дѣйствію или объему власти; есть боги цѣлостные (ἄλλοι ὁλοκότεροι) и боги частные (μερικοί), ограниченнѣйшіе, дробнѣйшіе, есть правящіе судьбами народовъ (ἐθνάρχα) и под. Скажемъ словами Николая: «Прокль, чтобы ввести многія начала и такимъ образомъ обосновать многобожіе, предполагаетъ многія ступени и нѣкоторыя цѣпи существъ, то тѣлесныя и физическія, то душевныя, то умственныя, съ ними сопоставляетъ и разрядъ енадъ, и просто сказать—всякому виду существъ предпоставляетъ особную иѣзую монаду, съ кою соединяетъ цѣлую цѣпь, такъ что каждая монада имѣетъ значеніе начала и производитъ собственное ей множество, и поэтому даетъ бытіе собственному своему разряду и цѣпи существъ» ('Αν ἀπτοῦς, 22, b).

сваго царства, приложение 1-е, Одесса, 1879). И послѣ того идеализированнымъ язычествомъ оболыцались, какъ видно, многіе <sup>1)</sup>, и современники Николая, принимая фантастическія начала Проклова вѣроученія за мѣрило истины, увлекались въ неправыя сужденія о предметахъ христіанской вѣры, христіанство примѣняли къ философіи, а не философію повѣряли христіанствомъ. Николай посему не свою какую-нибудь философію и не свои созерцанія противопоставляетъ теоріи Прокла, а показываетъ превосходство ученія христіанскаго о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, раскрывая при этомъ, какъ положенія философа и сами по себѣ неосновательны, и сами себѣ противорѣчатъ во многомъ, и противны догматамъ христіанскимъ, и какъ потому нелѣпо руководствоваться ими въ познаніи истины. Неизмѣннымъ правиломъ истины поставляется у него истина, то есть разумъ <sup>2)</sup> церкви (ἐκκλησιαστικὸς λόγος), или истинное слово (137, 6), а руководителями ему служатъ отцы церкви, преимущественно Діонисій Ареопагитъ, Григорій Назіанзинъ и Василій Великій, на коихъ есть и прямыя ссылки, мысль же, заимствованная изъ Златоустовыхъ бесѣдъ, оставлена безъ указанія на источникъ можетъ быть потому, что приведена по памяти, равно какъ не поименованъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ — вѣроятно потому, что мѣста изъ него въ основѣ принадлежатъ Григорію Назіанзину. Что касается полемики собственно, то она хотя можетъ быть и не всегда исполнена достоинства и превосходства, такъ какъ часто ограничивается тѣмъ, что Николай умозрѣніямъ противника только противопоставляетъ положительное ученіе церкви, не входя въ разсмотрѣніе тѣхъ умозрѣній и не показывая внутренней несостоятельности ихъ, но это частію зависѣло отъ метода сочиненія—всякому

---

<sup>1)</sup> Даже и послѣ Николая Никита Хоніатъ въ числѣ еретиковъ упоминаетъ о язычески мыслящихъ (ἑθνοφρόνες), которые, считаясь христіанами, придерживались однако языческихъ мнѣній и обычаевъ (Thesaurus Orthodoxiae, lib. IV, cap. 42. См. также въ исторіи Мануила Комнина и Исаака Ангела о суевѣрїяхъ въ высшемъ греч. обществѣ).

<sup>2)</sup> Это выраженіе взято изъ «Вопросо-отвѣтовъ» Николая, по содержанію составляющихъ часть «Опроверженія». Налечатавы эти Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις подъ заглавіемъ Anecdota, въ 1825—26 годахъ Francofurti тѣмъ же Voemel'емъ, что въздаль и Опроверженіе.

положенію Прокла противопоставить истинное ученіе, между тѣмъ какъ иныя положенія—просто наборъ логическихъ тонкостей и выводовъ произвольныхъ, обличаютъ богатство воображенія, а не знанія дѣйствительнаго. Отъ этого же въ самыхъ опроверженіяхъ замѣтна частая повторяемость одного и того же и нѣкоторая такъ сказать разбросанность. Но вообще у Николая и логическая сторона предмета не оставлена безъ вниманія; иногда очень тонко и доказательно открываетъ онъ внутреннее противорѣчіе и мечтательность (*διανοίας ματαιολογούσης ἀναπλάσματα*—86. а.) въ положеніяхъ противника, христіанскіе догматы подтверждаетъ священнымъ Писаніемъ и входитъ въ учоное изъясненіе текстовъ послѣдняго, хоть иногда, впрочемъ очень рѣдко, примѣняетъ ихъ не кстати и даетъ имъ невѣрное освѣщеніе (напр. особенно Римл. VIII, 35), или даже неосновательное толкованіе (какъ напр. Іак. I. 17). Полное заглавіе сочиненія таково: *Опроверженіе богословскаго наставленія Прокла, платоническаго философа, чтобы читанціе не увлекались кажущеюся убѣдительностію его и не соблазнялись относительно истинной вѣры.*

Въ предисловіи говоритъ: „Неудивительно, если язычники, ища человѣческой мудрости, упраздненной Христомъ, истинную нашу мудрость считаютъ, какъ говоритъ божественный апостоль, буйствомъ (1 Кор. I, 23) и раздражаются громкимъ смѣхомъ надъ нами, когда предлагаемъ вѣру въ Распятаго и учителями называемъ людей не книжныхъ и рыбаей: потому что, будучи людьми душевными, они, какъ говоритъ тотъ же апостоль, не принимаютъ того, что отъ Духа Божія (1 Кор. II, 14), и, омрачивши умъ ложными мнѣніями, не въ силахъ обратить взоры къ блистающему свѣту истины. Но вполне чудно, какъ даже тѣ, кои находятся внутри двора нашего, обогатились чрезъ призваніе ко Христу, получили благодать, сподобились божественныхъ таинъ, вкусивши виѣшней мудрости или можетъ быть только кончикомъ пальца коснувшись ее, отдають чужому предпочтеніе предъ нашимъ. Они насмѣхаются надъ ясностію, простотою и безыскусственностію нашего ученія, какъ надъ чѣмъ-то свуднымъ, и боготворятъ разнообразіе, двусмысленность и блескъ (*χορψόν*) язычества, какъ нѣчто дѣйстви-

тельно достойное уваженія и мудрое, и не желаютъ слушать хорошо сказавшаго: „ясное—мудрость, а не мракъ“. Отъ того они во многомъ погрѣшаютъ, отступаютъ отъ правой вѣры и, увлекаясь софистическими доводами, впадаютъ въ богопротивныя заблужденія. Чтобы этого не случилось со многими изъ моихъ современниковъ, я по вниманію къ тому, сколь многіе считаютъ заслуживающими изученія главы Прокла ливійца, написанная имъ „Богословское наставленіе“, призналъ нужнымъ съ точностію показать въ каждой изъ нихъ противорѣчія божественной вѣрѣ, приложивши и опроверженіе, коимъ обнаруживается хитрая, искусно прикрытая и потому для многихъ непримѣтная лживость.

„И вотъ начинаю изслѣдованіе, не на мудрость свою положившись, не изъ тщеславія—обнаружить свою образованность, приобретенную посредствомъ человѣческихъ наукъ (такъ какъ не несознаю собственнаго невѣжества, происходящаго и отъ естественной немощи и отъ скудости знаній), а призвавши на помощь Слово, въ началѣ сущее у Бога и сущаго Бога (Іоан. I, 1), Самомудрость, истинный Свѣтъ, просвѣщающій и умудряющій слѣдцовъ, и отъ Него испрашивая слова во отверженіи устъ (Кол. IV, 3), и вѣруа принять, по Его истиннѣйшему обѣщанію (Марк. XIII, 11), не слово только, но и уста, и мудрость неодолимую. Сею-то вѣрою оградившись, я съ дерзновеніемъ приступаю теперь къ сужденіямъ объ истинѣ, хорошо зная, что ничего не скажу своего, а лучше—и не скажу, но, выражаясь съ пророкомъ, послушаю, что скажетъ (Пс. 84, 9) во мнѣ Онъ вѣрный во всѣхъ словахъ Своихъ и святыи во всѣхъ дѣлахъ Своихъ (Пс. 144, 13), уловляющій мудрыхъ въ лукавствѣ ихъ (Іов. V, 13), Котораго немудрое мудрѣе человѣковъ (1 Кор. I, 25), Который избралъ немудрыхъ міра, и чрезъ нихъ посрамилъ мудрыхъ (ст. 27), и мудрость ихъ, по предсказанному (Ис. XXIX, 14), погубилъ, и разумъ казавшихся разумными отвергъ (1 Кор. I, 19), Котораго тайны сокрыты отъ мудрыхъ и разумныхъ, а младенцамъ открыты (Мѣ. XI, 25; XIII, 11).

„Ухитрялись жившіе послѣ Ноя и потопа при Ноѣ создать себѣ башню, которая возвышалась бы до небесъ, и обжигали для того глиною, цементомъ служила имъ нефть, и строили они башню.

А Ной, послѣ перваго бытія спасшій въ деревянномъ ковчегѣ вторыя сѣмена жизни и за добродѣтель свою ставшій послѣ Адама началовождемъ міра, прообразовалъ Христа, Началовождя и Творца новаго творенія, древомъ крестнымъ утвердившаго новый для насъ ковчегъ, церковь, и такимъ образомъ потопившаго грѣхъ и умертвившаго смерть, а намъ источившаго жизнь и спасеніе вѣчное чрезъ возрожденіе въ крещеніи и Свое изъ мертвыхъ возстаніе. Ухитрялись и жившіе послѣ Христа и евангельской проповѣди многіе инымъ образомъ строить башню, шире вратъ ада разверзая уста свои противъ церкви и благочестія, уста поднимая къ небесамъ, а языкомъ намѣреваясь побѣдно захватить землю (сн. Псал. 72, 9). Не меньше другихъ, если не больше, и этотъ знаменитый во вѣдѣннѣйшей философіи и никому не желающій уступить первенства Прокль: потому что не съ Аристотелемъ только, Платономъ, Пифагоромъ и другими мудрецами сумасбродствуетъ въ догматахъ лжеименной мудрости ихъ, но сдѣлавшись самовидцемъ <sup>1)</sup>, таинникомъ и довѣреннѣйшимъ слугою самихъ демоновъ, коихъ чтилъ какъ боговъ, онъ и самъ развелъ огонь, и сколько могъ сильно разжигалъ свою ревность противъ благочестія. Въ томъ огнѣ онъ обжигалъ и готовилъ плинны, то есть изъ всей еллинской учености собранныя и въ кучу сложенныя мнѣнія, которыя связавши одно съ другимъ и изложивши въ 211 главахъ, построилъ башню, вмѣсто смолы приспособивши умственные доказательства. Посредствомъ такого сооруженія онъ думалъ не только взойти быстро на небо, но знаніемъ превзойти и пренебесныя умы, достигнуть къ самому Богу, Началу всего, и постигнуть Непостижимаго. Но Тотъ, Который древнихъ наглецовъ и строителей башни смѣшеніемъ языковъ остановилъ въ предпріятіи, и сего новаго столпостроителя, безмѣрно хвалившагося превыспреннею высотой своею, возставивши его противъ него самого, смѣшаетъ, потрясетъ и сокрушитъ въ его искусственномъ зданіи; а какъ, увидимъ.

„Этотъ мудрецъ, начиная предположенное себѣ дѣло, тотчасъ въ первой теоремѣ говоритъ: „всякая множественность (πλῆθος)

<sup>1)</sup> Прокль хвалился общеніемъ съ богами.

имѣть нѣкое участіе въ единомъ“—конечно осмѣивая насъ, читателей Троицы, какъ почитающихъ множественность прежде единого или вмѣстѣ съ единымъ. Въ пятой показываетъ, что „во всякомъ случаѣ множественность имѣть участіе въ единомъ“, поелику то есть множественность во всякомъ случаѣ есть часть единого. А въ двадцать четвертой главѣ доказываетъ, что „первая единица совершенно непричастна“ и что „она только одна“ (ὁ μόνος ἐν ἑστίῳ), такъ какъ непричастна ничему, ни множественности то есть, ни единству. Такъ опровергая самъ себя, онъ уловляется не только въ томъ, что одно и тоже называетъ причастнымъ и непричастнымъ, но что и многія существа дѣлаетъ единымъ, чрезъ то, что одно называетъ первымъ, другое вторымъ, а иное третьимъ, и такъ далѣе: потому что всячески необходимо быть первымъ первому нѣкихъ слѣдующихъ за нимъ существъ. Но это яснѣе будетъ представлено нами, когда станемъ разбирать прочія главы и излагать мысль каждой изъ нихъ, противорѣчащую вѣрѣ нашей.

„Наконецъ нужно знать, что доказываемое имъ о единицѣ и множественности совершенно ни въ чемъ не ослабляетъ нашего догмата о превысочайшей Троицѣ, такъ какъ, выразимся съ великимъ Діонисіемъ (въ книгѣ „о Божеств. именахъ“, 13), Чтимый нами есть и Единица, и Три, и ни Единица, ни Три, какъ превосходящій всякую множественность, не подлежащій счисленію, высшій всякаго выраженія и представленія: потому что Онъ не имѣлъ бы ничего высшаго насъ и досточестнѣйшаго, еслибъ былъ постигаемъ нашимъ умомъ и словомъ. Но Онъ превыше не только нашего ума, а и всѣхъ пренебесныхъ и дѣйствительно (αὐτὸ τοῦτο) сущихъ умовъ, какъ и называются они умными сущностями (νοεραὶ οὐσίαι). Итакъ Божество признается у насъ Троицею, и оно же—монадою и единицею, и не перестаетъ быть единымъ, будучи троичнымъ, ни будучи единымъ перестаетъ быть троичнымъ, но пребываетъ неизмѣнно тѣмъ и другимъ. Ибо оно есть Троица, но не числомъ измѣряемая, а зиждительная (ὄκωσάτις) всякой троичности и мѣра всякаго числа (сн. Рим. IV, 17. Пс. 146, 4); по сему и не есть троица, подлежащая счисленію, такъ чтобы называть ее множествомъ, но Троица единая и единственная. И это—

не по общенію съ единымъ, — *οὐ κατὰ μετοχὴν τοῦ ἑνός* (потому что такія существа подчисляются и соединяются во множествѣ), а какъ самое единое (*αὐτὸ τὸ ἓν*). — Опять: Божество есть Единица, но не безродная (*οὐκ ἄγονον*), ни совершенно неподвижная (*οὐδὲ κίνητον ἀκίνητον*), но сама есть причина всякаго ражданія и движенія, потому и само по себѣ. Оно есть существо раждающее и единое только и первое (*πρώτιστον*) самодвижное, такъ что не лишено прекрасныхъ слѣдствій этого. Ибо если безродно: то откуда раждаіе у другихъ? если неподвижно, то откуда движеніе? Или слѣдуетъ въ противномъ случаѣ допустить иную какую причину сего, и такимъ образомъ уже не одна бы была причина всего. А если причина всего одна, то необходимо ей быть и самораждающею, и самодвижною. *Посему единица*, говоритъ богословъ Григорій (въ 35 словѣ), *изъ начала подвижшисъ въ двойственностъ, установилась на троичности*. Вотъ почему Единое, оно же и раждающее и самодвижное, и троично; и вотъ почему троичность не подлежитъ законамъ чиселъ, а есть причина всякаго числа. Посему оная Троица, единственная и пресущественная, есть и Единица, а лучше сказать Самоединое“, — то есть кромѣ Его нѣтъ другаго.

Такъ говоритъ нашъ авторъ въ предисловіи, кратко указывая на превосходство христіанскаго догмата о Богѣ и невозможность подчинять его гадательнымъ изысканіямъ разума человѣческаго; тутъ же высказываетъ и мысль объ отличіи личнаго, живаго Бога, Источника всякой жизни, отъ безличнаго философскаго Единого. Въ настоящемъ случаѣ поставляя себѣ задачею представить примѣры положительнаго ученія нашего богослова, мы оставляемъ въ сторонѣ доводы его и опроверженія, иногда очень глубокомысленныя и остроумныя, направленные противъ богословскихъ положеній Прокла. Въ порядкѣ мыслей руководствуемся статьею Ульмана Nic. von Methone, Euthymius Zigab. und Nic. Choniates (пом. въ Theologische Studien und Kritiken 1833).

Откуда почерпается знаніе о Богѣ? Тогда какъ Проклъ источникомъ знанія поставляетъ идеи, свойственныя каждому разряду и каждой особѣ существъ, такъ что по закону происхожденія

низшихъ отъ высшихъ—всякая низшая ступень свойственнымъ ей образомъ имѣеть участіе во всѣхъ высшихъ, низшіе возвышаются къ творцамъ своимъ и чрезъ нихъ уже, а лучше сказать — въ нихъ только, могутъ имѣть общеніе (*ἐπισροφήν*) съ первымъ Единымъ, Николай говоритъ, что какъ все существующее приведено въ бытіе единымъ, превышающимъ всякое разумѣніе, умомъ, такъ и о предметахъ божественныхъ мы не можемъ ни мыслить истину, ни говорить, какъ только снискивая и заключая (*ἀναλεγομένοι*) отъ божественныхъ и священнѣхъ изреченій (23. b); небесныя же разумныя силы, какъ ничего отъ себя не творятъ, не могутъ и называться цѣлями стремленій или источниками вѣденія для другихъ, а суть только проводники божественныхъ дарованій и сообщеній (*διαπορδιμεύειν καὶ διαβιβάζειν πρὸς τοὺς μετ' αὐτοὺς τὰς θείας μεθέξεις καὶ διαδόσεις*), вѣстники и исполнители воли Божіей (126. b. 127. b). „Божество не объемлетъ доказательствами, потому что превыше всякаго раздѣленія и показанія. И самыя лики ангельскіе не дерзаютъ приступать къ тому, что выше ихъ, но отказываясь отъ себя и смежая свои умныя взоры, такъ принимаютъ въ священнѣйшее для нихъ“ (4. a.).

Опровергая существованіе многихъ творческихъ причинъ, замѣчаетъ, что употребляемое Прокломъ выраженіе „единая первая причина“ не имѣеть смысла, а нужно говорить „единая“ или „первая и одна только“ (11. b. 12, a.), и что эта „Причина всего дѣйствуетъ (*ἐνεργεῖ*) и прежде всего, и во всемъ, и чрезъ все, и вмѣстѣ со всѣмъ; она есть основная (*ὀπισστικόν αἴτιον*) всѣхъ, не совершеннѣе или сильнѣе другихъ, но всесовершенная и превыше всякаго совершенства, всеильная и превыше всякой силы, не какъ какая нибудь сила, отъ ней происходящая или творческая послѣ нея. Потому ясно, что ни душа есть причина тѣлъ, ни умъ—души, или вмѣстѣ съ душою—тѣлъ, а эта причина есть всепричинное и преблагое благо, пресущественное Существо, Умъ превыше ума, жизнь превыше жизни (*ὀπέρζωος ζωή*), трипостасный и единый только Богъ, Творецъ всякаго ума и всякой души и всѣхъ тѣлъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ, и Зиждатель

(ὁποσάτης) всякаго вида (формы) и лишенія (στέρησις — относительно понимаемаго небытія) въ твари“ (9. а.).

Отъ принятія многихъ первопричинъ, замѣчаетъ Николай, и возникло многобожіе. „Потому что, если есть много причинъ, то есть и боговъ много. Но мы, которые чтимъ единого Бога, признаемъ одну только Причину всѣхъ вещей, простыхъ и сложныхъ, которая все производитъ по своей совершенной и превосходящей все силѣ, которую необходимо допустить тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе причинъ (вторичныхъ) предполагаемъ. Ибо хотя сила многихъ причинъ больше силы меньшаго количества причинъ, и еще больше силы одной причины: но есть одна Причина, отъ которой происходятъ всѣ, и всякое даяніе отъ Ней исходитъ (Іак. I, 17). А если подаются дарованія и чрезъ посредствующія существа, многія или немногія, то посредствующія не даютъ, но сообщаютъ (μεταδίδωσιν, передаютъ) принимаемое свыше. Одна есть Причина, подающая всѣмъ всякое дарованіе, подающая и чрезъ большее число посредствующихъ причинъ и чрезъ меньшее; Она только и есть Богъ“ (49. в.). Болѣе діалектическое опроверженіе многобожія представляетъ Николай словами святаго мученика Евстратія. „Если есть многія начальныя причины (ἀρχικά αἰτία), то равны ли всѣ онѣ по сущности и силѣ, и по всему тождественны, или однѣ—большія, другія—меньшія? Этотъ вопросъ о многихъ богахъ предлагалъ и мудрѣйшій Евстратій мученикъ. Но если неравны, то низшія могутъ быть обратно доведены до высшихъ и такимъ образомъ, чрезъ взаимную связь, какъ чрезъ звенья цѣпи, всѣ до одной, отъ которой и произошли. А если безразличны и всѣ тождественны по сущности и силѣ, то къ чему говорить о многихъ? Не лучше ли назвать одну Причину, какъ мы и исповѣдуемъ пресущественную и единосущную Себѣ Троицу, называя эту Причину единою по естеству, то есть по сущности, троичною по ипостасямъ“ (77. в. Нѣсколько обширнѣе это доказательство см. въ Четь-Минеи 13 декабря, въ житіи св. Евстратія † около 320 года).

Иногда нашъ авторъ преслѣдуетъ многобожіе насмѣшкою; такъ напр. приводя 136-е положеніе Прокла, что „всякій богъ цѣлост-

нѣйшій (ὀλιχώτερος) и стоящій ближе къ первому“ и т. д., выражается: „о, многіе боги! о, цѣлостнѣйшіе! о, напротивъ, дробнѣйшіе! о, ближайшіе! о, дальнѣйшіе! И смотри, какъ вездѣ философъ погружается въ плотскія представленія, Божіихъ ангеловъ называетъ богами и чины ангельскіе божественными разрядами, хотя впрочемъ къ ангеламъ и приложимы понятія близости и отдаленности. Но хотя они и невещественны и безтѣлесны, все-таки не суть неописуемы и безначальны и пресущественны: а Богъ только таковъ! Да и боги эти не творятъ ничего ни цѣлостнѣйшаго, ни частнѣйшаго“ (104 а.). Въ словахъ Николая „Богъ только таковъ“ заключается восполненіе умолчаннаго прежде изъ Евстратіева умозаключенія, что ничто несовершенное не можетъ быть называемо Богомъ. Въ двухъ мѣстахъ повторяетъ вслѣдъ за Евстратіемъ слова пророка Іереміи: *да погибнутъ боги, которые не сотворили неба и земли* (Іер. X, 11).

Извѣстно съ весьма ранняго времени (Поликарпъ, Мелитонъ, Иринеи, Тертуллианъ и Лактанцій) господствовавшее въ нѣкоторой части христіанскаго общества убѣжденіе, вызванное пламенными спорами и неуступчивою полемикою противъ язычества, что всѣ языческія религіи, во всемъ своемъ объемѣ, суть мрачное изобрѣтеніе демоновъ, какъ и философія (см. *Климентъ ал. Stomat. VI, S. 17*), и что боги языческіе не что иное, какъ сами злые духи. Любопытно, какъ нашъ авторъ старается и философскимъ образомъ подкрѣпить такое воззрѣніе. Исходя изъ положенія, что безусловное единое и безусловное благо—одно и то же (*καθ' ἡμᾶς μὲν ὁθως εἰς ταύτων καὶ τὰ καθ' ὅν καὶ τὸ εἶν*), онъ говоритъ (15 а.): „многіе боги, какъ многіе, различаются и отъ Единого и другъ отъ друга; а поколику различаются, не имѣютъ никакого участія въ Единомъ и отпадаютъ отъ блага. Слѣдовательно они не совершенно добры. А коль скоро они не совершенно добры, то и злы, каковыми знаемъ демоновъ, которые свободнымъ произволеніемъ своимъ сдѣлались изъ добрыхъ природъ злыми, о коихъ и пророкъ говоритъ: боги язычниковъ суть *δαίμονια*“ (Пс. 95, 5). Николай совершенно правъ въ томъ, что Божеству, какъ оно понимается въ язычествѣ, недостаетъ существеннаго свойства божественнаго, идеи святости, и

что безнравственные боги язычества часто служили оболъстительными примѣрами и образцами пороковъ; но его доводъ и представленіе языческихъ боговъ дѣйствительными демонами приписываетъ имъ (богамъ) сверхъчувственное бытіе (реальность), тогда какъ св. Писаніе Ветхаго и Новаго Завѣта отрицаетъ это и прямо говоритъ, что все боги язычниковъ—ничто (Пс. 95, 5 по евр.), дѣла художниковъ (Іер. X, 9), что идолъ въ мірѣ—ничто (1 Кор. VIII, 4).

Нѣкоторыя прекрасныя разъясненія относительно ученія о Богѣ, но больше въ полемическомъ духѣ противъ языческой философіи, есть въ „Вопросо-отвѣтахъ“, которые составляютъ часть „Опроверженія“ и не вполне дошли до насъ. Тутъ съ самаго начала предлагается вопросъ: „не возможно ли допустить, что Богъ есть, не творя ничего? Какъ существуетъ Богъ, если міръ несотворенъ, какъ нѣкоторые думаютъ?“ Слѣдуетъ отвѣтъ съ точки зрѣнія языческой философіи, гдѣ особенно поставляется на видъ отрѣшенность отъ времени и вѣчность божеской дѣятельности и между прочимъ говорится: „Богъ ни творилъ, ни будетъ творить во времени, такъ какъ Онъ не имѣетъ ничего измѣнчиваго (οὐδὲν ῥευστὸν ἔχοντος αὐτοῦ), но всегда творить тоже (ἀεὶ δὲ τὰ αὐτὰ ποιοῦντος) по своей совершенной и неизмѣнной силѣ и дѣйствию. Итакъ творить (потому что ничего не сотворилъ и не будетъ творить, такъ какъ дѣйствіе Божіе вѣчно и выражается настоящимъ временемъ) міръ во времени, какъ онъ есть, непрестаннымъ движеніемъ просіявая вѣчно. А еслибы дѣйствія Божіи имѣли начало и конецъ, то они были бы измѣнчивы и тлѣнны (φθαρταί), что нелѣпо. Творить же міръ, всегда устроая его (ποιεῖ τοῦτον τὸν κόσμον, τὰττων αὐτὸν ἀεὶ), и міръ бываетъ (отъ Бога) вслѣдствіе вѣчнаго охраненія Имъ, а по вѣчному бытію самъ онъ (міръ) несотворенъ“ (ἀγένητος). Поелику же въ этомъ философскомъ отвѣтѣ (имѣющемъ отношеніе къ 76 положенію Прокла) обращено вниманіе исключительно на *необходимость* вѣчнаго Божескаго дѣйствія безъ признанія столь же существенной Божеской *свободы*, такъ что Божественная дѣятельность является необходимостію природы, то Николай дѣлаетъ поправку съ христіанской точки зрѣнія и говоритъ между прочимъ: „Сила

Божія всегда неизмѣнна, но дѣйствія ея зависятъ отъ воли Божіей. Не по причинѣ измѣнчивости силы дѣйствіе Его имѣетъ начало и конецъ, какъ выставляется въ отвѣтѣ, а по причинѣ проявленія и удержанія (*κατὰ πρόβωλην καὶ σὺστολήν*). Потому что: еслибы, воздержавшись отъ дѣятельности, Богъ уже не могъ дѣйствовать покоящеюся силою, то это было бы ослабленіемъ и уничтоженіемъ ея. А если всегда, когда захочетъ, можетъ проявлять ту же дѣйствующую силу, то дѣйствующая сила Божія, удерживаясь, не уничтожается. Ибо иное дѣло—поврежденіе (*φθορά*), иное—удержаніе. И если бы дѣйствіе (*ἐνέργεια*) Божіе, сотворившее міръ, не удерживалось, то вслѣдствіе непрестаннаго дѣйствія бывали бы безчисленные міры“. Ту же мысль развиваетъ и въ опроверженіи 76 положенія Проклова, гдѣ читаемъ: „бываемое неизмѣнно. Потому что бываетъ всегда то, чего прежде не было, но изъ несуществующаго производится въ бытіе и по своей природѣ изъ существующаго можетъ перейти въ несуществующее, если благость Творца не содержитъ и не соблюдаетъ его въ бытіи. Итакъ основательнѣе и образъ творенія и пребываніе или измѣненіе бывающаго или сотвореннаго приписать волѣ Творца, опредѣляющаго по своей волѣ и образъ творенія и мѣры пребыванія и порядокъ въ ряду другихъ тварей, по сказанному: *все что восхотѣлъ, сотворилъ Господь на небѣ и на землѣ* (Пс. 134, 6), то есть—въ пребывающемъ всегда и измѣняемомъ. А этотъ (философъ), отрицая волю Божію и опредѣляя происхожденіе бываемаго однимъ только бытіемъ Творца, вводитъ твореніе противъ воли творящаго. Почему и называетъ его не твореніемъ, а произведеніемъ“ (64 а.). Въ послѣднихъ словахъ слышится краткій отвѣтъ и на другой вопросъ въ помянутыхъ Вопросо-отвѣтахъ: „не творитъ ли Богъ просто своимъ бытіемъ, подобно какъ напр. огонь согрѣваетъ просто бытіемъ своимъ?“

И тутъ сначала слѣдуетъ отвѣтъ съ точки зрѣнія языческой и затѣмъ поправка. Въ первомъ говорится, что въ Богѣ бытіе и воля не отличны, какъ у насъ, а совершенно тождественны, „потому что Богъ есть, того и захочетъ, и чего Богъ захочетъ, то Онъ и есть, и нѣтъ никакого раздѣленія въ Богѣ, такъ какъ Онъ

имѣть основаніе своего бытія въ самомъ себѣ (διὰ τὸ αὐτοπάρακτον εἶναι τὸν θεόν). Но нельзя думать, будто Богъ творитъ просто бытіемъ Своимъ, подобно какъ огонь согрѣваетъ; потому что хотя и огню существенно принадлежитъ свойство согрѣвать, все-таки теплота есть нѣчто въ нему привходящее (нѣчто ему сообщенное), а въ Богѣ нѣтъ ничего случайнаго“. Въ поправкѣ отвѣта читаемъ: „если твореніе есть дѣло силы Божіей, то опредѣленіе о количествѣ, качествѣ и времени творенія есть дѣло божественной воли. Ясно, что какъ твореніе просто отличается отъ творенія такого-то, въ такомъ-то количествѣ и въ опредѣленное время, такъ и бытіе отлично отъ воли“.

**Архим. Арсеній.**

(Продолженіе будетъ).



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

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

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

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

**На сайте академии**  
**[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

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

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

***Архим. Арсений (Иващенко)***

**Николай, Мефонский епископ XII века,  
и его сочинения**

*Опубликовано:  
Христианское чтение. 1882. № 9-10. С. 495-515.*

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

*Издательство СПбДА  
Санкт-Петербург  
2010*

## Николай, мессонскій епископъ XII в., и его сочиненія.

(Продолженіе: <sup>1)</sup>).

Въ положительномъ ученіи о существѣ и свойствахъ Божіихъ, отвергая совершенно возможность разсудочнымъ образомъ познать существо Божіе и опредѣлить Его (чѣмъ хвалились неоплатоники и за ними еретикъ Евномій), онъ особенно выясняетъ слѣдующія положенія:

1) Богъ для насъ непознаваемъ въ Своемъ существѣ. Никакой сотворенный духъ, какъ бы близко ни стоялъ онъ къ Богу, не можетъ существа Божія ни обнять мыслию, ни выразить словомъ. „Одна только есть причина всего, пребожественная Единица и Троица, которую хотя и называемъ такъ, но признаемъ, что не знаемъ, какова она по существу; потому что ни слово, ни имя, ни мысль (ἐννοήματα) не открываютъ тайны Божескаго существа, сокровенной въ его недоступности“ (14, b.). „Нелѣпѣ всего говорить, что что нибудь изъ существующаго сродно Богу. Ибо подъ что или подъ какой родъ подведемъ Бога, о которомъ нельзя ни сказать, ни помыслить, что Онъ есть или каковъ Онъ? Или, выразимся съ пророкомъ, *родъ Его кто изъяснитъ* (Ис. LIII), чтобы указать и на сродное Ему какимъ либо образомъ?“ (52, a.). Опять же: святость Божія не имѣла бы никакого преимущества предъ нами, если бы существо Божіе совершенно было постижимо нами, но оно превосходитъ всего существующаго (51, б.), и недоступно не только намъ, а и небеснымъ умамъ (3, a.).

2) Мы знаемъ Бога потоплику, поколику Онъ открываетъ Себя въ мірѣ; но при заключеніи отъ твари къ сущности Творца мы никогда не должны забывать о безконечномъ разстояніи между Богомъ и всякою сотворенною сущностію. Твореніе есть только

<sup>1)</sup> См. Христіанское Чтеніе, № 7—8, 1882 г., стр. 161—175.

отображеніе Божества; посему и даетъ оно только образное (εἰκονικῶς) познаніе о Богѣ, а не то, каковъ Онъ самъ въ себѣ. Слѣдовательно: наше знаніе о Богѣ — символическое; оно объемлетъ Божество только въ проявленіяхъ Его (φαινόμενον), а не по бытію въ Себѣ (νοούμενον), и потому не равняется предмету. „Называемъ какъ Единымъ, отрицая многобожіе, Благимъ, опровергая вводящихъ Его и какъ начало зла, Сущимъ — въ противность безбожникамъ и допускающимъ самослучайность (τὸ αὐτόματον), такъ и Свѣтомъ, Духомъ, Жизнію, Мудростію, Силою, Красотою и другими богоприличными именами называемъ Бога не на основаніи непосредственнаго отношенія къ самому существу Божію, а на основаніи проявленій славы Его, и связывая одно представленіе съ другимъ въ одно подобіе истины посредствомъ чувственныхъ символовъ, возвышаемся къ мысленному созерпанію; въ дѣйствительности же мы, по написанному (Исх. XXXIII), видимъ задняя Его, подоль славы Его, и твердо убѣждены, что не знаемъ Его по существу (12, в. 13, в.). И открываетъ намъ Себя Богъ только по мѣрѣ пріемлемости нашей, возможности знанія, ибо Моисею сказалъ: *не бо узритъ человекъ лице Мое и живъ будетъ* (Исх. XXXIII, 20), и Богъ Слово на Таборѣ явилъ ученикамъ свѣтлость Божества, якоже вмѣщалу они (ὡς ἐφίχτον ἦν αὐτοῖς ἰδεῖν).

3) Но какъ все-таки свои обозначенія существа Божія и свойствъ Его мы можемъ заимствовать только изъ круга человѣческой мысли и видимой природы, то чтобы не дать повода къ гаданію, будто Богъ есть то, что мы говоримъ о Немъ, такимъ же образомъ, какъ подобныя выраженія приспособляются къ вещамъ тварнымъ, всѣ обозначенія божественныхъ свойствъ и сущности нужно разумѣть въ безпредѣльной, всякую человѣческую мысль и дѣйствительное бытіе превосходящей степени (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξάρητον), и ко всѣмъ прилагательнымъ, коими обозначаемъ божественныя свойства, прибавляемъ предлогъ ὑπέρ — сверхъ, выше, надъ, пре- „Созерцая Бога изъ Его проявленій, мы сознаемъ, что не знаемъ существа Его; потому къ каждому имени прибавляемъ (или въ каждомъ имени подразумеваемъ) предлогъ, означающій превосходство. Такой образъ выраженія истиненъ въ отношеніи къ Богу, гово-

рить великій богословъ Діонисій (О бож. именахъ IV, 7), которому, какъ и боговдохновенному апостолу Павлу, восхищенному до третьяго неба и посвященному въ слышанные тамъ неизреченныя глаголы, и прежде сихъ (т. е. Павла и Діонисія) самому Богу Слову, тайноводственно открывшему ученикамъ посредствомъ неприступнаго свѣта сокровенность и несказанность (ἀπόρρητον) Божества и опять предъ вознесеніемъ на небо уяснившему ее безыменнымъ такъ сказать именемъ (Мѡ. XXVIII, 19), нужно больше вѣрить, чѣмъ сему мудрецу (Проклу то-есть), возмечтавшему обнять Божию сущность человѣческими измышленіями, говоря, что Единство и Благо есть то же, что сущность Божія, и умозаключая о томъ, что превыше умозаключеній“ (12, а. 14, b). „И когда о Богѣ говоримъ „одно Начало“, то говоримъ это не въ томъ смыслѣ, будто поставляемъ Его на ряду съ сущимъ послѣ Начала“ (у Прокла же сущее отъ начала и само становится началомъ своей цѣпи существъ). „Посему не просто говоримъ Начало, а Начало, превышее всякаго начала (ὕπερἀρχιον ἀρχήν), не просто одно, а превышее всякой единичности, ни первое или первѣйшее, а превышее первичности, равно ни великое или величайшее, но превышее всякаго величія, какъ и Григорій Богословъ (въ 33 словѣ) учитъ (12, а). Оттого встрѣчаемъ у Николая множество словъ съ предлогомъ ὑπέρ для означенія безусловнаго превосходства Божескаго существа надъ всѣми свойствами и надъ всякою мыслию существъ тварныхъ; онъ называетъ Бога ὑπερέν, даже употребляетъ (14, b.) выраженіе ὑπερθεός μονάς καί τριάς, чѣмъ конечно хочетъ показать, что Богъ самъ въ себѣ—не то, что обыкновенно мыслится при словѣ Θεός (отъ корня ли θεσσασθαι существо, которому молятся, или отъ θεῖν бѣжать, или отъ θαομαι и под.), а нѣчто, безконечно высшее. „О божественномъ нужно мыслить не по нашимъ законамъ, а всецѣло отрѣшившись отъ всего своего, дѣлаясь Божиими (ὁλος Θεοῦ γυνομένους—Діонисій Ар. о бож. именахъ VII, 1. IV, 11. 13); лучше быть Божиими, чѣмъ своими... И невещественные, первые умы не сами по себѣ, то-есть разсудочно (νοερώς), проникаютъ въ предметы, высшіе ихъ и божественные, а отрѣшаясь отъ себя и смежая свои умныя очи, они принимаютъ

(προσβάλλειν) въ предметахъ, превосходящимъ зрительную силу ихъ, какъ въ примѣрѣ умнѣйшихъ серафимовъ (Ис. VI, 2) показывается летаніе ихъ посредствомъ среднихъ крыль и закрытіе лицъ верхними“ (4, а).

4) Поелику далѣ никакой приѣмъ мышленія сотворенныхъ существъ и никакое, заимствованное изъ тварнаго круга, образное выраженіе не въ силахъ объять безконечную и превосходящую всякое разумнѣе высоту Божескаго существа, то отрицательныя опредѣленія имѣютъ болѣе достовѣрности, нежели положительныя (13, б), какъ говоритъ Діонисій (О Бож. им. IV, 7), поелику первыя не позволяютъ намъ ни въ какомъ отношеніи равнять Бога съ тварями. „Богъ имѣетъ бытіе пресущественное (ὕπερρουστος), не есть ни что изъ сущихъ по причинѣ Своего превосходства надъ всѣмъ существующимъ. Посему Онъ и есть умъ, и не есть умъ, но существо превыше ума“ (ὕπερνοος).

5) Въ положительномъ смыслѣ Николай даетъ такое общее опредѣленіе или понятіе о Богѣ: Онъ есть безусловное бытіе, одно только самостоятельное, отъ Котораго имѣетъ бытіе все, что ни существуетъ. Всѣ другія существа имѣютъ бытіе условное и заимствованное, а Богъ безусловное и основное. Потому бытіе Божіе существенно отлично отъ бытія всего тварнаго, и Богъ есть исключительно Сущій (ὁ ὢν), то есть безусловно существующій, отъ Себя все имѣющій и самодовольный (ὕπεραὐταρχης), самосовершенство и начало всякаго совершенства (11, а. 114, а.). „Онъ есть единый и единственный (αὐτὸς καὶ εἰς καὶ μόνος) Богъ, Который, какъ существующій прежде бытія (προῶν) и существо высшее и бытія (т. е. образа существованія вещей тварныхъ), творитъ все сущее, и какъ жизнь превыше жизни (т. е. въ обыкновенномъ смыслѣ), все живущее животворитъ (τὰ ζῶντα ζωογονεῖ), неизсякаемо всѣмъ сообщая отъ своей преизобильной благодати бытіе — существующимъ, жизнь — живущимъ, и мыслительность мыслящимъ“ (115, а.). „Мы не говоримъ, что Богъ есть благо, тождественное съ какимъ нибудь изъ сущихъ въ мірѣ; благо это тождественно только съ самимъ собою, чистымъ и безусловнымъ бытіемъ, въ которому все стремится, о которомъ и Григорій Богословъ гово-

рить: все въ Себѣ заключая. Онъ имѣеть бытіе, какъ бы нѣкое безпредѣльное и неизслѣдимое море сущности (въ 38 сл.). Называя же Бога существомъ и благимъ, мы не выражаемъ (воображеніемъ) этимъ Его сущности, потому что она совершенно невыразима и непознаваема“ (9, в.).

Стремленіе разоблачать идею Бога отъ всякихъ человѣкообразныхъ представленій и исключать изъ ней всякое сходство (аналогію) съ конечнымъ міромъ хотя безъ сомнѣнія очищаетъ и возвышаетъ эту идею, но въ постепенномъ ходѣ своемъ можетъ доводить до предѣла, гдѣ отъ мысли какъ бы улечивается жизнь и остается одно отвлеченное понятіе, понятіе существа безъ свойствъ, Божество будетъ представляться отвлеченною субстанціею, безсодержательною и неразличимою пустотою (см. *Филарета*, Догм. богосл. § 22). Но безъ живого Бога не можетъ быть религіи, и всего менѣе—христіанской; да притомъ имена и свойства Божіи, показанныя въ Откровеніи, не суть слова, ничего незначащія. Николай, хотя (какъ изъ вышеуказаннаго видимъ) старается отрѣшнить понятіе о Богѣ отъ представленій, заимствованныхъ изъ нашего міра, не затерялся въ безжизненной отрѣшенности, подобно Проклу, у котораго единое—безъ свойствъ, безъ знавія, чистое бытіе, безотчетная мысль, а весьма ясно во многихъ мѣстахъ представляетъ Бога, какъ существо личное, самосознающее и живое. Онъ говоритъ, что Божество, хотя неограниченное въ отношеніи къ сотвореннымъ существамъ, но въ самомъ себѣ не есть нѣчто неопредѣленное и безграничное, потому что Оно имѣеть *самосознаніе*, а самосознаніе всегда предполагаетъ ограниченіе. „Богъ неограниченъ не въ отношеніи къ Себѣ самому (*ἀπειρος οὐ πρὸς ἑαυτὸν*), а по отношенію къ другимъ существамъ; потому что Онъ знаетъ Себя, и Сынъ есть ограниченіе Отца (см. Іоан. V, 22), Духъ (Іоан. XVI, 11) ограниченіе Сына (*τοῦ Πατρὸς ὅρος ὁ υἱὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα*). И тогда какъ просто (*ἀπλῶς*) Себя знаетъ и опредѣляетъ, или объемлетъ значеніемъ Богъ, Онъ все знаетъ“ (73, а). Такимъ образомъ мы предохраняемся отъ посползованія считать за Бога все и ничего, а съ другой стороны и сливать лица Пресвятой Троицы. И опять: Богъ, объемля Себя самосознаніемъ,

имѣть знаніе всѣхъ вещей, получившихъ отъ Него бытіе, безграничное и безпредѣльное; Ему принадлежитъ всевѣденіе и предвѣденіе. „И не Себя только знаетъ Богъ, а и всѣ существа, которыхъ Онъ виновникъ; ибо еслибъ сего не зналъ, то и Себя самого не зналъ бы, какъ виновника, что нелѣпо. Знаетъ слѣдовательно и ихъ, но только лучше, чѣмъ они себя самихъ. Посему истиннѣе бы сказать — провидитъ (*προνοεῖν*) и предопредѣляетъ (122, а.) ихъ, какъ и говорится: *συνδυῖν* *вся прежде бытія ихъ* (Дан. XIII, 42, см. Дѣян. XV, 18). А этотъ мудрецъ (т. е. Прокль) возстаетъ и противъ того, что Богъ все вѣдаетъ и предвѣдаетъ. Его и единомысленныхъ съ нимъ имѣлъ въ виду пророкъ, когда представилъ (Пс. LXXII, 11) говорящими: *како уведѣтъ Богъ, и аще есть разумъ въ Вышнемъ*“ (121, b)? Въ связи съ самосознаніемъ Божиимъ стоитъ истина, что только Богу принадлежитъ возможность и власть приближать къ Себѣ тварныя существа: „Онъ одинъ только знаетъ Себя и посему одинъ только обращаетъ къ Себѣ всѣ существа“ (70, b).

Отношеніе Бога къ міру Николай понимаетъ какъ *непосредственное*, потому что Богъ есть всегда дѣйствующее начало всякаго бытія и жизни; Его связь съ міромъ основывается отнюдь не на посредствующихъ причинахъ (енадахъ, умахъ и душахъ разныхъ наименованій), какъ представлялъ Прокль, такъ чтобы Богъ непосредственно не принималъ участія въ міровой жизни. У философовъ неоплатониковъ выходило множество творческихъ началъ, невѣдомыхъ и самому Единому (неопредѣленному понятію): „мы же“, говоритъ Николай, „знаемъ единую и единственную связь, по которой все произошло отъ Одного и отъ Него зависить, Который все объединяетъ въ Себѣ, какъ Бытіе, Жизнь и Умъ, и просто сказалъ—Все для тварей (86, а). „Единое присуще всѣмъ вещамъ, не слѣшиваясь съ ними (*παρέστι γὰρ πᾶσιν ἀμιγῶς*), чисто (*ἀχράντως* — не теряя своего совершенства), неограниченно, все напередъ имѣетъ (*προέχει*) и преимуществуетъ по причинѣ и превосходствѣ несравнимому, все источаетъ изъ себя по своей неизсякаемой благодати и не имѣетъ нужды ни въ какомъ посредствѣ, чтобы имѣть общеніе съ участвующими въ Егѣ

благости, какъ учить немудрая мудрость, потому что Оно—и начало всего, какъ сущее прежде всего, и причина всего и посредство (*μεσότης*), какъ все въ Себѣ утверждающее и содержащее, и предѣль (*πέρας*), какъ все опредѣляющее и ограничивающее и совершающее обиліемъ силы чрезъ Свои совершительныя озаренія, чрезъ кои и присуще всѣмъ и отъ всѣхъ достигается общеніемъ (*ὁπὸ πάντων μετέχεται*), Само пребывая отдѣльнымъ отъ тварей и несообщимымъ“ (68, а. в).

Ученіе о тайнѣ Пресв. Троицы Николай излагаетъ во всемъ согласно съ церковнымъ преданіемъ и мыслями знаменитыхъ отцовъ. Сіе ученіе признаетъ основнымъ, отличающимъ христіанъ не только отъ іудеевъ и язычниковъ, но и еретиковъ. „Мы признаемъ единую только дѣйствительную Причину всего, то-есть единого и одного только и трипостаснаго Бога—Отца, Сына и Святаго Духа. Божество не переходитъ далѣе сихъ Лицъ, чтобы не вводилась толпа (*δῆμος*) боговъ по еллинскому суетумдрію, ни ограничивается меньшимъ числомъ (οὔτε ἐντὸς τούτων ὀρίζομένης), чтобы Божеству не вмѣнялась скудость, какъ у евреевъ, будто Оно безродно и неподвижно. И хотя мы исповѣдуемъ Ихъ тремя, тѣмъ не менѣе вѣруемъ, что Они—и Одно, не сливая, какъ Савеллій, и не смѣшивая ихъ, такъ чтобы уничтожалась троичность. И когда мы опять исповѣдуемъ Единого, то не менѣе чтимъ и Трехъ, не раздѣляя Единого на неравныя и по сущности различныя лица, какъ дѣлаетъ богоборный Аріій“ (13, в). Кажущееся противорѣчіе, что единство есть вмѣстѣ и троичность, Николай разрѣшаетъ тѣмъ, что отклоняетъ тутъ всякое сходство съ вещами тварными. Единство и троичность должно понимать не въ томъ смыслѣ, какой даетъ имъ математическій расуодокъ, какъ численное опредѣленіе: потому что Богъ, какъ вина всего, что измѣримо числомъ, Самъ не можетъ подлежать численному опредѣленію (51, в). Итакъ численное единство Божіе, по разумѣнію еврейскому, отвергается, и единство Божіе есть единство существа, а троичность—троичность Лицъ (3, а. в). А для уясненія мысли о единствѣ Божіемъ при истинной въ Немъ троичности лицъ Николай дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія: 1) хотя Отецъ, Сынъ и Духъ различны между Собою,

но имѣютъ не существенно различное бытіе, а только каждое Лице имѣетъ иной образъ бытія. „Мы признаемъ не трехъ боговъ. и вообще не трехъ престо первосущихъ, какъ сущихъ (τὰ πρῶτως ὄντα ἢ ὄντα, т. е. не три начала): потому что не бытіемъ различаются Отець, Сынъ и Духъ, а образомъ бытія (τῷ πῶς εἶναι), то есть Одинъ не рожденъ, Другой рожденъ, и Тотъ исходитъ (ὁ μὲν ἀγεννήτως, ὁ δὲ γεννήτως, τὸ δὲ ἐκτορευτῶς). Но три суть одинъ Богъ“ (24, в. Сн. *Дамаск.* Точное излож. вѣры I, 8). 2) Хотя есть въ Божествѣ три лица, но начало одно—Отець, отъ Котораго Сынъ рождается, и Духъ исходитъ, находясь съ Нимъ въ безусловномъ единствѣ. „Мы творческою причиною всего признаемъ Бога, единаго по пресущественной сущности, но троичнаго по ипостасямъ, Отца, Сына и Святаго Духа. Изъ сихъ Трехъ мы прославляемъ Отца, какъ Виновника, а о Сынѣ и Духѣ исповѣдуемъ, что Они отъ Отца произошли (ὡς αἰτιατὰ προῦχθαι) не посредствомъ сотворенія или образованія, но преестествонно и пресущественно, какъ единосущные, одинъ—черезъ рожденіе, другой—черезъ исхождение, соединенные съ Отцомъ и между собою неслиянно, и различаемые нераздѣльно. Первое—по единству сущности, второе по тремъ ипостасямъ или лицамъ. Такимъ образомъ мы безопасно и чтимъ Одного и Трехъ, и избѣгаемъ многобожія“ (40, а. Сн. 81, в. Πατὴρ αἴτιος τοῦ θεοῦ... но ни Отець безъ Нихъ есть Отець, ни Они безъ Отца или несовѣчно Другъ Другу существуютъ). 3) Представляя Отца Виновникомъ Сына и Духа, Николай часто упоминаетъ о единосущіи и несотворенности Ихъ, имѣя въ виду не допустить въ христіанское богословіе философскаго положенія, что ипостасное начало, дающее бытіе другимъ, совершеннѣе сихъ послѣднихъ. „Не просто ипостасное“, говорить, а „производящее или творящее, потому что Отческая Причина (πατριχὸν αἴτιον) не лучше (выше) происшедшихъ отъ Нея по естеству. Потому и не должно примѣнять этого къ превысочайшей Троицѣ, потому что въ Ней нѣтъ начала производящаго или творящаго, ни произведеній или временныхъ бываній. И хотя Отець есть ипостасная вина Сына и Духа, но не образующая (παρατριχὸν—въ смыслѣ неоплатониковъ) или творящая, а Одного—

раждающая, Другого — изводящая, какъ Отець и Изводитель“ (19, а). Хотя Николай писалъ цѣлыя отдѣльныя сочиненія противъ латинянъ, гдѣ обличалъ неправоту ученія ихъ объ исхожденіи Св. Духа, но въ опроверженіи Прокла касается этого предмета только однажды и мимоходомъ; именно замѣчаетъ, что положеніе Прокла „всякое существо первое есть и порожденіе, и начало существъ изъ него“ пригодилося бы развѣ для латинянъ, говорящихъ, что есть двѣ начальныя вины Духа—Отець и Сынъ (24, а).

Изъ ученія о лицѣ Христовомъ приводимъ одно мѣсто о нераздѣльности въ Немъ естество божескаго и человѣческаго: „бо всѣмъ существамъ, что сотворены Имъ, Богъ промыслительно обращается чрезъ посредствующія существа, святыхъ ангеловъ, во многомъ служебныхъ имъ (Евр. 1, 14), но особенно (ἐξαιρέτως) обращается Онъ къ намъ непосредственно чрезъ одну изъ своихъ богочначальныхъ ипостасей, то есть единороднаго Сына и Господа нашего Иисуса Христа, Который по благоволенію Отца и при содѣйствіи Св. Духа, пребывая чѣмъ былъ, Богомъ совершеннымъ, нераздѣльнымъ отъ Отца и Духа, содѣлался и человѣкомъ совершеннымъ, когда воспринялъ всю нашу природу и съ Собою лично соединилъ (ἐν ἑαυτοῦ ὀμοιότησας), такъ что затѣмъ Онъ есть одво Лице (ипостась) изъ двухъ совершенныхъ природъ или въ двухъ природахъ, несліянныхъ, неизмѣнныхъ, непреложныхъ и, послѣ соединенія въ ипостаси, уже неразлучаемыхъ. Потому что божество всегда пребыло неотдѣльно съ человѣчествомъ, хотя и ничего не потеряло отъ уничтоженія (ἐκ τῶν ἐλαττωμάτων) человѣчества. И хотя душа отдѣлялась отъ тѣла влѣдствіе добровольной смерти Господа, но божество было и съ душою во адѣ, и съ тѣломъ во гробѣ. и по воскресеніи Слово съ воспринятымъ (человѣческимъ естествомъ) вознеслось на небеса и сѣло одесную Отца и съ нимъ же (то есть — человѣческимъ естествомъ) опять, какъ вѣруемъ, прійдетъ судить живыхъ и мертвыхъ“ (69, в. 70, а).

Нераздѣльность союза человѣческой природы съ божественною, въ силу котораго божественная ипостась на всю вѣчность соединилась съ опредѣленнымъ человѣческимъ тѣломъ, Николай старается уяснить особенно тѣмъ, что отъ сего соединенія произошло *обоже-*

нiе (θειωσις) человѣческой природы, то есть достиженiе высочайшей, возможной для человѣчества, степени въ своихъ совершенствахъ и прославленiя. Посему онъ называетъ и тѣло Христово „тѣломъ божественнымъ“ (σώμα θεῖον), такъ какъ оно посредствомъ разумной или духовной души соединено въ одну ипостась (лице) съ Богомъ Словомъ и обожено (θεοοργηθῆν) чрезъ самое первое воспрiятiе или единенiе (99, в.). Но „человѣческое естество Спасителя чрезъ соединенiе съ божескимъ не потеряло ничего изъ свойствъ своихъ (οὐδὲ τῆς οἰκειας ἐξέστη φύσεως), а, хотя обожненное чрезъ сiе единенiе, пребыло тѣмъ, чѣмъ было, почему истинно и пострадало и умерло“ (107, в.). И въ другомъ мѣстѣ выражается, что Христось обожилъ естество человѣческое, пребывшее однако въ своихъ границахъ — ἐν ταῖς οἰκείοις μέναισιν ὄροις (18, в.).

О естественномъ состоянiи человѣка и способности усовершенiя Николай говорить: „среди духовнаго и чувственнаго мiра стоитъ (γέγονε) человѣкъ, смѣшанный изъ обоихъ, тѣло и духъ, чувственный и сверхъчувственный, вещественный и невещественный, смертный и бессмертный, что самъ свободно (αὐτεξουσίως) избереть“ (84, в.), то есть свободнымъ направлениемъ воли къ добру или злу онъ можетъ быть или участникомъ вѣчной жизни, или погрязнуть въ погибели. „Тѣлесная сущность у человѣка временна, а душа бессмертна и посему вѣчна; но онъ могъ свободнымъ самоопредѣленiемъ и тѣло сохранить бессмертнымъ, еслибы не преступилъ опредѣленiя Божiя и предоставилъ начальство душѣ, водимой Богомъ. Поелику же не соблюлъ этого, то осужденъ на смерть. Впрочемъ уповаешь снова возвратиться въ лучшую жизнь чрезъ вѣру во Христа“ (84, а.). Нравственной свободѣ воли, какъ коренной способности выбора между добромъ и зломъ, онъ придаетъ такое значенiе, что безъ ней и разумность немыслима, или лучше—разумность необходимо предполагаетъ свободу. „Человѣкъ—существо разумное, а потому свободно и самъ можетъ дѣлать, что хочетъ, а не природою только располагается, подобно неразумнымъ, которыя посему и дѣлають всегда одно и тоже, свойственное своему виду“ (135, а); а въ другомъ мѣстѣ (64, а) рѣшительно выра-

жается, что „съ отрицаніемъ свободы хотѣнія отрицается и добро нравственное“.

Съ паденіемъ чловѣка не утрачена имъ возможность возстановленія или способность совершенствованія и улучшенія; и она составляетъ преимущество чловѣка предъ отпадшими отъ Бога злыми духами, для которыхъ возвращеніе къ лучшему невозможно. „Итакъ нужно знать, что намъ, чрезъ грѣхъ вышедшимъ изъ себя (т. е. не пребывшимъ вѣрными своей природѣ и своимъ обязательствамъ къ Богу), можно чрезъ покаяніе возвратиться къ себѣ самимъ (то есть — въ прежнее свое состояніе), особенно потому, что мы соединены съ тѣломъ; а безтѣлеснымъ демонамъ, разъ низпадшимъ съ лучшаго состоянія и вышедшимъ изъ границъ собственной природы, невозможно возвратиться къ себѣ самимъ потому особенно, что они безтѣлесны и не имѣютъ, какъ мы, тѣла, которое бы увлекало ихъ въ грѣхъ, но всецѣло сами себѣ бываютъ причинами зла. И намъ содѣйствуютъ въ восходѣ на лучшее, или въ возвращеніи, и божественные умы, чловѣколюбивые и служители Божіей воли, а совершенно дароваль намъ эту силу ради насъ содѣлавшійся чловѣкомъ Богъ Слово“ (18, b.). Замѣчаемая тутъ неточность, по которой содѣйствіе святыхъ ангеловъ спасенію нашему недостаточно разграничено отъ возстановленія нашего Господомъ Иисусомъ Христомъ, легко объясняется разбросанностію мыслей Николая при стараніи что нибудь сказать на каждое положеніе Прокла и частымъ повтореніемъ одного и того же, отъ чего происходитъ по мѣстамъ недоговоренность и только указаніе на сущность дѣла (сравни 104, а. καὶ ἡμῖν τὰς θείας διαπορευούσι μετοχὰς. Такъ же 140, а.). А что касается мнѣнія, что тѣло дѣлаетъ болѣе извинительнымъ отступленіе отъ закона нравственнаго и вообще грѣхъ, то конечно оно само по себѣ несостоятельно и противорѣчитъ ученію ап. Павла (Рим. I, 20: *во еже быти имъ безответнымъ*; сн. II, 5). И опять мысль о невозможности демонамъ возвратиться въ прежнее свѣтлое состояніе, потому что они безтѣлесны и всецѣло сами себѣ бываютъ причинами зла, несогласна съ общимъ вѣрованіемъ, что адъ существуетъ только для самовольно нераскаянныхъ. Потому заслуживаетъ уваженія мнѣніе

отечественнаго нашего богослова на вопросъ: есть ли возможность для падшихъ духовъ измѣнить свою участь раскаяніемъ? „По понятію о благодати Божіей безъ сомнѣнія есть; но такъ какъ они упорно злы, то едвали захотятъ каяться“ (*Филарета*, Прав. догм. бог. § 115).

Въ ученіи о безсмертіи души, полагая различіе между душою разумною и душами животныхъ и растеній (55, а.), говоритъ: „не всякая душа не гибнетъ и не умираетъ (*ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἀφθαρτός*), а только разумная, духовная и божественная, которая общеніемъ благодати усовершилась чрезъ добродѣтель; потому что души безсловесныхъ и еще болѣе — растеній, поелику неотдѣльны отъ тѣлъ (Лев. XVII, 11), сложныхъ и по своей природѣ могущихъ снова разрѣшаться въ то, изъ чего сложены, могутъ и сами погибать вмѣстѣ съ тѣлами. Но говоря о разумной душѣ, что она не подлежитъ смерти и уничтоженію, слѣдуетъ дѣлать нѣкоторое разграниченіе, если не хотимъ противорѣчить сказавшему: *убойтесь могущаго и душу и тѣло погубить въ землю* (Мѣ. X. 28), и еще: *обрѣтшии душу свою погубитъ ее* (ст. 39). Ибо этимъ ясно показывается, что есть нѣкоторая погибель чело-вѣческой души, которую одну только называемъ разумною. Эта погибель есть мука нескончаемая, смерть безсмертная. Итакъ, поелику душа разумная никогда не возвратится въ небытіе (не перестанетъ существовать), то всякая душа въ этомъ отношеніи безсмертна и неразрушима. Поелику же иная душа воссоединится съ тѣломъ для вѣчной казни, а иная для вѣчной жизни, то не всякую душу по сему можно бы назвать негибнущею и нетлѣнною, а только пожившую здѣсь праведно и благочестиво“ (136, а. в. 137, а. Сн. 134, в. 20, а). Съ этимъ нужно сравнить сказанное въ другомъ мѣстѣ: „Если что нибудь сотворенное вѣчно, то оно таково не само по себѣ, а по благодати Божіей. Потому что все созданное и содѣланное имѣетъ начало бытія и продолжаетъ бытіе по благодати Творца“ (75, в).

Объ искупленіи рода человѣческаго чрезъ Христа Николай дѣлаетъ нѣсколько стоящихъ вниманія примѣчаній въ разныхъ мѣстахъ „Опроверженія“ и „Вопросо-отвѣтовъ“. Такъ при раз-

боръ положенія Проклова „всякое тѣло божественное божественно чрезъ душу обожествляемую, а всякая душа божественна чрезъ умъ божественный, а всякій умъ по общенію съ единымъ“ и проч., онъ, сказавши, что самая мысль о небесныхъ одушевленныхъ тѣлахъ (звѣздахъ, планетахъ, небѣ) нелѣпа и что есть одно только божественное тѣло, преестественно и неизреченно воспринятое Богомъ Словомъ отъ дѣвственныхъ и непорочныхъ кровей Богородицы, говорить: „И тѣло перваго Адама было бы божественно по благодати или, по его (Прокла) выраженію, чрезъ общеніе (*κατὰ μέθεξιν*), еслибы онъ соблюлъ, божественную заповѣдь и такимъ образомъ пребылъ въ боговидномъ подобіи образа, полученномъ при сотвореніи чрезъ божественное вдуновеніе (Быт. II, 7), которое есть у него душа. Но поелику онъ преступленіемъ омрачилъ божественный оный образъ, то снова возстановить въ насъ и обновить его хочетъ вторымъ Адамомъ содѣлавшійся ради насъ Богъ Слово, Господь нашъ Иисусъ Христеъ, чрезъ Свое послушаніе даже до смерти разрушившій Собою осужденіе преслушанія или прародительскаго нашего преступленія, чрезъ благодать крещенія очистившій наше омраченное богоподобіе, древнюю красоту явившій свѣтлѣйшею и блистательнѣйшею, такъ что уже и духъ нашъ, и душа, и тѣло все богоподобны и божественны“ (99, в. 100, а). „Общеніемъ съ Нимъ и благодатию Его мы можемъ обожаться (*θεοῦσθαι*) по уму, душѣ и тѣлу, содѣлываться божественными и богами. Поэтому и крещаемся не во имя кого-либо изъ умовъ безплотныхъ, содѣйствующихъ намъ, по волѣ Божіей, въ достиженіи добра, а во имя Отца и Сына и Св. Духа, единаго Бога, и въ Немъ только вѣруемъ найти спасенія“ (131, в). Выраженіе „можемъ обожаться“ употреблено конечно не въ смыслѣ языческой апотеозы или восхожденія на степень бога, а въ смыслѣ прославленія и совершеннѣйшаго блаженства, какъ въ другомъ мѣстѣ (120, а) говорятъ, что называются богами и ангелы, не по природѣ или соединенію съ Божествомъ въ смыслѣ неоплатониковъ, а по приѣмлемости божественныхъ осіяваній, почему и сказано объ нихъ: *есть боговъ много и господь мною* (1 Кор. VIII, 5), называются и тѣ изъ людей, кои удостоились божественной благодати, чистотою

жизни соблюдаютъ ее непорочно, которыхъ тѣла и по разлученіи съ душами прилично бы называть божественными, какъ содѣлывающія явно божественныя силы“ [Ср. *Григорія Нисскаго* въ 12 словѣхъ противъ Евномія: „человѣкъ, пользующійся благодію Божіею, участвуетъ и въ имени“... и *Аванасій*: „и праведники называются богами по благодати и усновленію“ (*χαριτι και θεσει*). См. *Макарія*, Догмат. богословіе § 13, прим. 193].

Объ отношеніи страданія и смерти Христа Спасителя къ уничтоженію проклятія за грѣхъ и облаженствованію нашему говоритъ: „Весь родъ человѣческой подлежалъ смерти, потому что все согрѣшили (Рим. V, 12. VI, 23), а грѣхъ есть жало смерти (1 Кор. XV, 56); чрезъ грѣхъ смерть уязвила насъ и низложила, и не иначе намъ, плѣнникамъ, можно было освободиться отъ узъ рабства, какъ чрезъ смерть, потому что цѣна выкупа зависитъ отъ выбора того, который держитъ въ плѣну. Никто не могъ, значить, приступить къ этому дѣлу и освободить родъ человѣческой, потому что никто изъ людей не былъ свободенъ. А еслибы одинъ кто либо освобождался <sup>1)</sup> отъ собственной вины, все-таки своею смертію не могъ бы освободить ни одного съ собою. А если ни одного, то ктожь былъ въ состояніи весь міръ освободить отъ рабства? Потому что хотя бы кто былъ способенъ достигнуть свободы, но не прилично было (*οὐκ ἦν πρέπον*), чтобы все умирали или оставались подъ владычествомъ смерти. Итакъ, кто могъ возставить человѣчество? Явно, что кто-нибудь безгрѣшный. Но кто безгрѣшенъ, кромѣ только Бога? Если же это возможно было для Бога только, и однакожь безъ смерти и сопряженныхъ съ нею страданій нельзя было сему исполниться, а Богъ неподверженъ страданіямъ и смерти, то Онъ воспринялъ естество, доступное страданіямъ и смерти, во всѣхъ отношеніяхъ намъ односущное и не отличное отъ насъ, такъ что при этомъ далъ Онъ смерти, въ борьбѣ съ Нимъ, доступъ къ своему тѣлу и чрезъ воспринятую природу поразилъ ее, такъ чтобы ни она не могла сказать, что побѣждена не человекомъ, а Богомъ, ни мы ослабѣвали въ борьбѣ,

<sup>1)</sup> Предположеніе отъ прамѣра Еноха и Иліи.

когда вызываемся къ ней, имѣя предъ собою примѣръ (*παράδειγμα*) — совершенно намъ единоестественную и равносущную плоть, въ которой осужденъ грѣхъ, не имѣвшій въ ней мѣста“ (Апосд. 1, 30 — 32 pag.). И немного дальше продолжаетъ: „Тогда какъ не сдѣлалъ ничего повиннаго смерти или хотъ наказанію (*ἡ γοῦν ὕβρεως*), все-таки осужденъ на смерть. Изъ того, что случилось при честныхъ страданіяхъ Его, ничего не происходило всеу (*μάτην*), но по высшимъ и необходимымъ основаніямъ, которыя превосходятъ всякое разумѣніе. Потому что какъ мы продались и сдѣлались рабами возобладавшаго всѣми тлѣнія, то и самъ Онъ благоволилъ быть проданнымъ, какъ одинъ изъ насъ, но мы продались за чувственное удовольствіе, а Онъ за серебро, потому что Онъ выше поплзновеній похоти, и мы сами себя продали, а Онъ проданъ нами. Онъ не покупаетъ намъ свободу, а мститъ за нее“ (т. е. возвращаетъ какъ побѣдитель). Дѣло искупленія и избавленія простирается на всѣхъ людей „по высочайшему домостройству; для сего надлежало Ему посѣтити и души, отрѣшившіяся отъ тѣль, и тамъ (въ адѣ) проповѣдать плѣнникамъ отпущеніе“.

Изъ этого видно, что, по Николаю, необходимость искупленія обуславливается грѣхомъ, власть котораго, разматриваемая въ разныхъ отношеніяхъ, называется и владычествомъ діавола, и владычествомъ тлѣнія. Затѣмъ неприличіемъ, чтобы всѣ умирали или пребывали подъ владычествомъ смерти. Что разумѣть подъ этимъ неприличіемъ, не видно, такъ какъ Николай и это писалъ мимоходомъ, разсуждая собственно о двухъ естествахъ во Христѣ. Конечно онъ имѣлъ въ виду челоуѣколюбіе Божіе, Его всемогущество и премудрость (Сн. *Макарія* Догм. бог. § 124 и 153). Искупителемъ могъ быть только Богочеловѣкъ, который не только искупилъ насъ, а и примирилъ съ Богомъ, воссоединилъ съ Нимъ, такъ что слѣдствіе нашего возстановленія во Христѣ есть примиреніе, возвращеніе богоподобія и спасеніе вѣчное.

Почему Спаситель воплотился отъ Дѣвы Матери, Николай объясняетъ аналогически: „она только одна дала вещество тѣлу, содѣлавшемуся орудіемъ Божества, подобно какъ нѣкогда одинъ

только мужъ изъ собственныхъ плотей далъ бытіе женѣ, матери живущихъ“ (Апесd. I. 26). Но велѣдъ затѣмъ говорить: „Сынъ Божій принялъ образъ раба (Фил. II, 7), чтобы, оставаясь Богомъ, утаиться отъ князя вѣка сего, съ коимъ имѣли мы борьбу, чтобы онъ не уклонился отъ борьбы, какъ не желающій бороться съ Богомъ, а также, чтобы подобное спасти подобнымъ“. Такимъ образомъ допускаетъ нѣкій родъ хитрости со стороны Бога въ во-человѣченіи, такъ что діаволь думалъ имѣть борьбу съ обыкновеннымъ человѣкомъ, между тѣмъ подъ симъ покровомъ сврывался Всемогущій и Святый Богъ. Подобная мысль встрѣчается сперва у Григорія Нисскаго (въ его Катихизисѣ) въ видѣ больше историческаго разъясненія дѣла Христова, чѣмъ какъ мысль основная, и одолжена своимъ бытіемъ излишнему олицетворенію борьбы и побѣды Христа Спасителя, нѣкоторой отрѣшенности отъ нравственнаго, духовнаго устройства спасенія нашего. Затѣмъ въ самостоятельномъ видѣ повторяютъ ее папа Григорій (Moral. XXXIII, 7), Іоаннъ Дамаскинъ (не исключительно впрочемъ, а приводя разныя мнѣнія предшествовавшихъ отцовъ: Точн. изд. вѣры 3, 1) и др. Николай, большую частію по памяти и иногда совершенно отрывочно (примѣръ — слова: „цѣна выкупа зависитъ отъ того, кто держать въ плѣну“ — изъ слова Григорія Богослова на пасху) приводя мысли отеческія, не позаботился свести ихъ къ единству, отъ чего не въ самомъ понятіи, а только въ ходѣ мыслей у него замѣчаются пробѣлы и несвязность. И неосновательная мысль, будто каждый могъ бы достигать собственной свободы (*ἀξιοῦρεως ἦν πρὸς ἰδίαν ἐλευθερίαν ἕκαστός*), а только не могъ бы освобождать другихъ, прямо подрывающая понятіе всеобщности искупительной жертвы и значеніе безмѣрной заслуги Спасителя, ради которой Богъ все намъ даруетъ (Рим. VIII. 32), тогда какъ руководители Николая Григорій Богословъ и Дамаскинъ ясно раскрыли это, по самой постановкѣ своей обличаетъ какую-то спѣшность и недоговоренность со стороны автора.

Противъ римскаго новоизмышленнаго догмата объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына извѣстны намъ два сочиненія: одно, въ видѣ разговора съ противникомъ, издано 1858 года въ Лон-

донѣ грекомъ Симонидомъ въ сборникѣ Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων συγγραφαί; другое, подъ заглавіемъ κεφαλαίωδες ἐλεγχοὶ τοῦ παρὰ λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος, напечатано архимандритомъ Андроникомъ Димитракопуломъ въ первомъ томѣ его Церковной библиотеки (Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη—ἐν Λειψία, 1866). Всѣхъ отдѣловъ или главизнъ въ послѣднемъ сочиненіи—51.

Первое сочиненіе написано повидимому вслѣдствіе устнаго состязанія съ представителями и защитниками латинства. Начинается оно молитвою въ Духу Святому и затѣмъ положеніемъ, что истина въ богословіи о Духѣ можетъ быть заимствована только изъ ученія Иисуса Христа. Потомъ излагается православный догматъ о Пресвятой Троицѣ, Ея ипостасяхъ и ипостасныхъ свойствахъ, и говорится, что нужно за каждымъ Лицемъ сохранять Его личное свойство, то есть за Отцемъ — рожденіе Сына и извожденіе Духа, за Сыномъ—рожденіе, и за Духомъ Святымъ—исхожденіе; указывается, что говорить, будто Духъ исходитъ и отъ Сына, значить уничтожать и личныя свойства и равночестіе Божескаго естества: Сынъ, въ такомъ случаѣ, будетъ имѣть участіе въ личномъ свойствѣ Отца, а Духъ, какъ неизмѣющій подобнаго участія, представляется неравночестнымъ и неединосушнымъ Отцу и Сыну. Въ такомъ случаѣ опять тутъ допускается и сліяніе, по примѣру Савеллія, и раздѣленіе или подчиненность, по Арію, и Евноміево суетумдріе, и Македоніево богохуленіе: такъ что или уничтожается троичность, или Божеское Лице низводится на степень твари.—Но, говорить противникъ, не чтимъ ли Сына, усвоая Ему извожденіе Духа? Не самъ ли Онъ сказалъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. X, 30), и: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть* (Іоан. XVI, 15)?—Пояснивши въ словахъ Спасителя, что *едино* разумѣется по существу, а не по числу, и все Отчее, кромѣ личнаго свойства Отчаго, имѣють и Сынъ и Духъ, Николай говорить: „если честь Сына требуетъ быть Ему и изводителемъ Духа, то не безчестіе ли Отцу отрицаніе Его личнаго свойства? Не слѣдуетъ ли и Отцу приписать личное свойство Сына, чтобы Они были равносильны и равночестны? Почему же не почитать и Духа, приписавши Ему личныя свойства Отца и Сына?“—

Подробно выясняются выраженія свящ. Писанія, гдѣ Духъ Святый называется Духомъ Христовымъ и посланнымъ отъ Него, поставляется на видъ, что въ Писаніи нигдѣ не говорится, будто Духъ Св. исходитъ отъ Сына. — На возраженіе: „да чтожь нелѣпаго, когда говоримъ, что Духъ исходитъ и отъ Сына?“ отвѣчаетъ: „Что нелѣпаго? Нелѣпостей много и весьма тяжкихъ. Первое, что проповѣдь евангельская извращается и опредѣленія отцовъ прелагаются. Второе, что отметить дошедшее до насъ отъ отцовъ божественное наслѣдіе и извращать вѣру есть то же, что чуждаться общенія съ отцами и сверхъ того навлекать на себя изреченныя ими, по изволенію Божію, клятвы на дерзающихъ дѣлать нововведенія въ вѣрѣ. Третіе, что новая прибавка, высказывая исповѣданіе святыхъ несовершеннымъ, даетъ уразумѣвать, что все страдали мученики, подвизались подвижники, священнодѣйствовали священники, да и сами самовидцы и слуги Слова напрасно проповѣдывали. Четвертое, что мысль изобрѣсть нѣчто большее противъ богоносныхъ учителей отмѣняетъ изреченіе Господа: *довѣтъ ученику, да будетъ яко учитель его* (Мѡ. X, 25). Пятое, что тогда какъ едиnorodный Сынъ Божій, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, изрекъ богословскую истину, что Духъ исходитъ отъ Отца, дерзаетъ кому нибудь на прибавку чего бы то ни было отъ себя къ богословію, какъ будто вотъ теперь изъ западныхъ странъ появился другой болѣе ясный учитель и точнѣйшій испытатель Божества, чѣмъ единый, первый и единственный Наставникъ нашъ и учитель Христосъ, съ востока возсіявшій, по пророку (Зах. III, 8; или Ис. XLI, 2—4), есть признакъ незнаю какой наглости и безумства. Шестое, что новый сей догматъ покушается разорвать и раздѣлить и единое тѣло церкви Христовой, прекрасно составленное и соединенное Духомъ (Кол. II, 19), такъ какъ вводитъ странное и необычное реченіе, недостойное Духа, какого не слышали и никогда не услышатъ истинныя чада Христовы, наученныя слушать гласа Самого только Христа, хотя бы, казалось, шире вратъ ада зіяла бездна, грозящая похитить и поглотить апостольскіе престолы и возобладать надъ церковію. Седмое, что возобновляя отринутыя, опроверженныя и изобличенныя ереси Арія и Савеллія, Евномія и Ма-

кедонія, покушается то сливать троичность, то раздѣлять нераздѣлимое и неслиянное: ибо сливаетъ свойства Отца и Сына, и отсѣкаетъ Духа Святаго отъ всей полноты Божества. Вотъ причины, по которымъ я отвергаю новизну!“—Въ дальнѣйшемъ продолженіи отвѣтовъ на вопросы и возраженія противника заслуживаетъ вниманія слѣдующее мѣсто: „Перестань носиться за облака и вдаваться въ мечтанія о томъ, что выше человѣка, а стань наряду съ нами людьми, прими ученіе Духа, вопросы отца твоего и возвѣститъ тебѣ, старцевъ твоихъ, и скажутъ тебѣ. Что скажутъ? а лучше, что возвѣститъ тебѣ сей Отецъ, издревле называемый Отцемъ будущаго вѣка (Ис. IX, 6), первый нашъ и единственный наставникъ и учитель, самъ и Богъ, и истолкователь богословія? Онъ вѣщаетъ: *егда придетъ Утѣшитель, его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуемъ о Мнѣ* (Іоан. XV, 26); и въ другомъ мѣстѣ: *Той вы научитъ и воспомянетъ истину* (Іоан. XIV, 26). Разумно внимай богословію. Сказалъ „когда придетъ“, чтобы показать Его самоизволеніе и самодѣятельность. Наименовалъ „утѣшителемъ“, чтобы указать на средство: потому что и самъ Онъ есть утѣшитель (1 Іоан. II, 1), и Оба умоляютъ Отца за насъ (ст. 2; Рим. VIII, 14—16) и домостроительствуютъ спасеніе наше. „Послю“ — не соблазняйся, а выслушай все реченіе: „его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца“. Сказалъ „Я пошлю“, для показанія, что какъ Отецъ и Духъ принимали участіе (*εκοινωνήσαντι*) въ Его вочеловѣченіи, Отецъ—благоволеніемъ, Духъ—содѣйствіемъ, такъ и Онъ соблагоизволяетъ снисшествію Духа, а если угодно—и приеѣмлетъ Духа отъ Отца и чрезъ Себя посылаетъ. Но и сказавши сіе такъ, не остановился на этомъ, чтобы ты не вообразилъ себѣ въ ниспосланіи исхожденіе, а тотчасъ, добавивши „отъ Отца“, показалъ, откуда послется Духъ истины, то есть — и отъ Меня, потому что Оба, Онъ и Отецъ, Истина (Іоан. XIV, 6. XVII, 17). И сказалъ это, чтобъ яснѣе представить естественное (по естеству) равенство Духа съ Собою и Отцемъ. Но такъ какъ опять надлежало быть и тебѣ, хватающемуся за реченія, спорщику, придиричивому, держащемуся нелогично

ческаго умозаключенія, что какъ Духъ есть Духъ истины, а истина — Сынъ, то слѣд. и отъ Сына Духъ: то вотъ опять чрезъ продолженіе рѣчи показаль, отъ кого Духъ, сказавши, что отъ Отца исходитъ, и предварительно отмѣняетъ подозрѣваемую тобою мысль. „Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ“, и: „Онъ васъ научить, и напомнитъ вамъ всякую истину“. Этимъ ясно показываетъ равночестность Духа съ Собою и Отцемъ. Ибо какъ Отецъ свидѣтельствуеть о Сынѣ (Іоан. VIII, 18), такъ и Духъ; и какъ Сынъ прославилъ Отца, и теперь научаеть истинѣ о Св. Духѣ, такъ и Духъ научить истинѣ о всемъ Божествѣ. Таково богословіе Духа, которое предалъ Господь! Держись его, люби и храни сіе драгоцѣнное завѣщаніе (1 Тим. I, 18), заповѣдуетъ тебѣ Павелъ вмѣстѣ съ Словомъ; а на нехранящаго, но или прилагающаго или отметающаго что-нибудь апостоль съ самимъ Духомъ изрекаетъ приговоръ: *если кто благословяеть вамъ не то, что вы приняли, да будетъ анаѣма* (Гал. I, 9). — Но въ продолженіи собесѣдничества встрѣчаемъ у Николая не одно слабое, чтобъ не сказать — неидущее къ дѣлу, доказательство исхожденія Духа Святаго отъ Отца только. Такъ напр. онъ находитъ подтвержденіе тому въ словахъ Іоанна Крестителя: *видѣхъ Духа, сходяща яко голубя съ небесе, и пребысть на Немъ* (Іоан. I, 32). Откуда сходить? Отъ Отца; „разъ видѣнное крестителемъ было обнаруженіемъ вѣчнаго исхожденія“ — умозаключаетъ онъ и сводить мѣста о крещеніи изъ другихъ евангелистовъ. Такимъ образомъ нашъ авторъ, въ спорѣ съ противникомъ ступивъ на почву схоластики, заботившейся о множествѣ доказательствъ и тонкими умствованіями извлекавшей ихъ вовсе не изъ доказательныхъ по предмету мѣстъ, впалъ въ неправильное пониманіе нѣкоторыхъ выраженій Писанія, — отъ чего его при иныхъ случаяхъ спасало знакомство съ древними отцами церкви. Такъ же неправильно понялъ онъ и слова апостола Іакова: *всяко даяніе благо и всякъ даръ совершенъ свыше есть, сходяй отъ Отца свѣтовъ* (I, 17). „Какихъ свѣтовъ Отецъ“ — спрашиваетъ Николай; „не явно ли Сына и Духа?“ Къ концу разговора приводитъ свидѣтельства перваго вселенскаго собора, который одобрилъ выясненіе Леонті-

емь, епископомъ Кесаріи каппадокійской, для нѣкоего философа догмата о равночестіи и единосущіи Лиць пресв. Троицы, второго всел. собора, дополнившаго символъ никейскій между прочимъ и выраженіемъ „отъ Отца исходящаго“, столповъ православія, именно Аѳанасія, Василія, трехъ Григоріевъ и Златоуста, соборовъ ефесскаго и халкидонскаго, который, вслѣдъ за ефесскимъ, опредѣлилъ „ни произносить, ни писать, ни составлять другой вѣры“.

Арх. Арсеній.

*(Продолженіе будетъ).*



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

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

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

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

**На сайте академии**  
**[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

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

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

***Архим. Арсений (Иващенко)***

**Николай, Мефонский епископ XII века,  
и его сочинения**

*Опубликовано:*  
*Христианское чтение. 1883. № 1-2. С. 11-26.*

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

*Издательство СПбДА*  
Санкт-Петербург  
2010

## Николай, мессонскій епископъ XII в., и его сочиненія.

*Продолженіе 1)*

Второе сочиненіе, то есть „Обличенія латинянь по пунктамъ“, заключаетъ въ себѣ сборникъ мыслей и выводовъ, заимствованныхъ изъ разныхъ сочиненій патріарха Фотія, преимущественно изъ его „Тайноводства о Святомъ Духѣ“ (русскій переводъ этого Фотіева произведенія см. въ Духовной Бесѣдѣ 1866 года). Начало таково: „Исповѣдуемъ, что Божество есть и всецѣлое Единство и Троичность, Единство по общности существа, и Оно же Троица по ипостасямъ, и каждая изъ ипостасей есть отдѣльное существо и единое по принадлежащему ей свойству (*ἰδίωμα*), которымъ она различается отъ другихъ ипостасей; и что личное свойство Отца — не имѣть иного себѣ начала, а самому быть началомъ Сына и Духа, потому что это начало — Отецъ; Сына личное свойство — раждаемость, которое къ Отцу никоимъ образомъ не относится, а Духа — исхожденіе. Когда примемъ это напередъ (такъ по москов. рукописи, съ которой сдѣлано изданіе Дамитракоуло; а по мюнхенской: «а когда призвано, что исхожденіе есть отличительное свойство ипостаснаго, то есть личнаго бытія Духа» — см. Photii Liber de Mystagogia, Ed. Hergenröther, pag. 16. Ratisbonae, 1857), то:

1) Если Духъ исходитъ отъ Отца и Сына. Онъ будетъ одно изъ двухъ и будутъ два начала одного: потому что Духъ Святой — одинъ, какъ и Отецъ — одинъ, и Сынъ — одинъ. Отецъ же и Сынъ — не одно, а два, хотя по естеству — и одно; потому что — иной и иной, хотя не иное и иное. Но какъ основанія отношеній

<sup>1)</sup> См. «Храстр. Чтен.», № 9—10, 1882 г., стр. 495—515.

всего существующаго находятся въ Богѣ и отсюда уже распрости-  
раются на всѣ вещи, то посему и всякое усматриваемое въ вещахъ  
единство происходило бы отъ двойственности и двойственность была  
бы началомъ единства. А это нелѣпо и противорѣчитъ общему  
убѣжденію, по которому всѣ поставляютъ одно и отдѣльное прежде  
двухъ и всякаго числа, такъ какъ единица есть начало двойствен-  
ности и всякаго числа.

2) Если Духъ есть одно (лице) и совершенное, поелику и  
Богъ; а Богъ — одинъ, потому что и совершенъ, и святъ, ибо  
несовершенное, какъ таковое, не свято (ὁὐκ ἁγιάδον): то Онъ имѣеть  
бытіе отъ одной и совершенной начальной причины, которая есть  
Отецъ. А если не отъ одного Его, а и отъ Сына, то Онъ не  
есть одно (лице): ибо какимъ же образомъ одно не отъ одного?  
И начальная причина въ такомъ случаѣ не одна, а двѣ, Отецъ  
и Сынъ, и ни которая не совершенна, но та и другая несовер-  
шенна, поелику нуждаются другъ въ другѣ для изведенія Духа,  
слѣдов. несовершенъ и самъ Духъ. Ибо какъ совершенъ имѣющій  
бытіе отъ несовершенныхъ? Ничто отъ несовершенныхъ — совер-  
шенно. И имѣеть съ этимъ чрезъ двуначаліе исключается въ еди-  
номъ Божествѣ единоначаліе.

3) Если исхожденіе Св. Духа отъ Отца совершенно, а оно  
совершенно потому, что Духъ есть Богъ совершенный отъ Бога  
совершеннаго, Отца: то что еще въ немъ (исхожденіи) довершаетъ  
исхожденіе отъ Сына? Потому что если и это прибавляетъ что  
нибудь, то несовершенно то (первое): ибо какъ совершенно, когда  
ему недостаетъ столько, сколько приносить то? А если кромѣ  
Божескаго исхожденія Духа отъ Отца ничего болѣе нельзя ни  
найти, ни сказать въ показаніе совершенства Духа, то всячески  
излишне исхожденіе отъ Сына. Но воистину вышелъ изъ границъ  
и пустословить приносящій нѣчто лишнее въ божественному со-  
вершенству. Ибо не слѣдуетъ говорить, что исхожденіе отъ Отца  
относится къ личному бытію сущности Духа (εις ὑπαρξίν τῆς οὐσίας  
τῆς Πνεύματος τοῦ Θεοῦ), а исхожденіе отъ Сына къ чему-то дру-  
тому, созерцаемому въ сущности, такъ какъ всякая двойственность  
и сложность Божескаго естества недопустима.

4) Исхожденіе Духа и отъ Отца и отъ Сына одно ли и тоже, или иное и иное? Если одно, то двумъ, Отцу и Сыну, обще сіе извожденіе Духа отъ Себя (ἐξ ἑαυτοῦ), а не Отцу свойственно (ἰδίον): потому что личное свойство не есть общее, ни общее есть личное, а между тѣмъ личное свойство Отца—изводить отъ Себя Духа. Ибо должно исповѣдывать, что Отець, какъ Отець совершенно отъ Себя раждаетъ Сына и вмѣстѣ изводитъ Духа, и всецѣло Ему принадлежитъ свойство отечности, какъ Сыну—рожденія отъ Него, и Духу — исхожденія отъ Него. Какъ же личное свойство обобщится, если не свести Отца и Сына въ одно лице? — А отсюда оживетъ Савеллій, потому что необходимо быть одному личному свойству (ἰδιότητα) одного лица. Если же не одно и тоже, и иное исхожденіе Духа отъ Отца, и иное отъ Сына, то исхожденія или просто различны, или противоположны. Но называть ихъ противоположными могла бы только ересь Марціона поитійскаго и Малеа перса, принимавшихъ два противоположныя начала. А если исхожденія просто различны, то въ чомъ ихъ различіе? И какъ лице отъ двухъ сихъ различныхъ получившее бытіе (ὁφρζός) есть одно и просто, а не двойственно или не сложно?

Всѣхъ главъ 51; онѣ, какъ сказано, суть только приведенныя въ особую систему и больше распространенныя, даже по мыслямъ, умозаключенія патріарха Фотія; сравненіе ихъ можно найти въ упомянутомъ изданіи Гергенретера. Только Николай, кажется, вовсе не допускалъ выраженія „исходить чрезъ Сына“ и совершенно не упоминаетъ о немъ. Приведемъ еще одно умозаключеніе въ показаніе, что Николай писалъ и это свое произведеніе подъ живыми впечатлѣніями дѣйствительнаго житейскаго соприкосновенія съ латинянами.

29. „Прежде всего надлежитъ исправить нецѣльность, что тогда какъ Христосъ говоритъ объ исхожденіи Духа отъ Отца и такимъ образомъ научилъ насъ, отъ кого и какъ имѣетъ бытіе Духъ, эти новые богословы дерзко и самонадѣянно своею прибавкою извращаютъ богословіе единаго Бога нашего и единственнаго Учителя. Потому что, если бы и отъ Сына исходилъ Духъ, что мѣшало Ему сказать: Который отъ Отца и отъ Мена исходитъ? Теперь же, чего

не сказалъ благовѣстникъ нищихъ (Лук. IV, 18), они, отъ себя приложивши, явно показывають, что не слѣдуютъ за Нимъ, хотя и думаютъ брать (нести) крестъ, ограничиваясь одною буквою (ϥλῶ τῷ ὑπόματι: παρακλήμενοι)“. Последнее выраженіе можетъ служить указаніемъ на крестовые походы западныхъ христіанъ.

Недоумѣніе, встрѣченное при чтеніи слова св. Григорія Бого- слова на Пятидесятницу, вызвало запросъ Николаю, и онъ напи- саль „Отвѣтъ великому домашнему на вопросъ его о Святомъ Духѣ: въ какомъ смыслѣ говорится, что Духъ Св. существенно (οὐσιωδῶς) вселился и обиталъ въ апостолахъ? И если Онъ такимъ же точно образомъ пребывалъ и во Христѣ, то почему и они (апостолы) не называются христами? А если не такъ (т. е. какъ во Христѣ), то въ чемъ различіе?“ (Напечатано въ Церк. Библіотекѣ Димитра- копуло).

Николай сначала выясняетъ образъ пребыванія Духа Св. во Христѣ. „Духъ Святый, будучи Богомъ, отъ Бога Отца отъ вѣч- ности исходящій, отъ котораго и Сынъ имѣетъ совѣчное рожде- ніе, и отъ Отца не отдѣляется чрезъ исхожденіе отъ Него и въ Сынѣ нераздѣльно пребываетъ. Потому что Троица, истинное Бо- жество, какъ выразился нѣкто изъ богомудрыхъ <sup>1)</sup>, и есть и на- зывается нераздѣльною, соестественною и единосущною... Такимъ- то образомъ соединенный съ Сыномъ и Словомъ Духъ Божій и послѣ преестественнаго и непостижимаго воплощенія Слова не менѣе пребылъ въ соединеніи съ Нимъ, и нѣтъ времени, когда бы и гдѣ бы или какимъ нибудь образомъ Христосъ пребылъ безъ Духа. Потому что и Христосъ самымъ этимъ именемъ своимъ и значеніемъ его даетъ мыслить и о Духѣ. Ибо Сей (Духъ) есть

<sup>1)</sup> ἡ πρῶτη λέξις: у Дионисія Ареопагита «свѣтъ Отецъ, а Сынъ и Духъ суть, если можно такъ выразиться, богонасажденные отрасли богороднаго Божества» (О Божеств. именахъ гл. 2). Но Василій Великій (въ Шестодневѣ) называетъ такъ Бога въ отношеніи къ міру; ему слѣдуетъ и нашъ Николай, какъ видно еще изъ «Опр. отверженія», гдѣ (81. а.) называетъ Бога существомъ, источающимъ всему существующему бытіе: πᾶσι οὖν παρ' ἐαυτοῦ τὸ εἶναι πύ- ρος. Ср. еще Григорія Бог. Стихи о самомъ себѣ: «Троица—начало всего, что отдѣляется отъ превысшняго времени» (Тв св. отцевъ въ русскомъ переводѣ IV, 285).

помазаніе (χρίσμα), о которомъ въ книгѣ Исаи говоритъ (Христосъ): *Духъ Господа на Мнѣ, потому что Онъ помазалъ Меня, благоволѣвъ мнѣ послать Меня* (Ис. 61, 1), и прочее, касающееся евангельской или духовной благодати, данной намъ чрезъ Христа. А въ псалмѣ: *по сему помазалъ Тебя, Боже, Богъ твой елеемъ радости болѣе соучастниковъ твоихъ* (Пс. XLIV, 8), Давидъ называлъ Духа елеемъ, какъ помазаніе (масть), а — радостію, чтобы означить Его отъ плода Его: ибо плодъ Духа, по апостолу, есть радость (Гал. V, 22) или радостіе. И сей же Духъ Святой сошелъ на Дѣву по гласу ангела, изъясняющаго способъ дѣвственнаго зачатія (Лук. I, 35), и Сынъ, Сила Вышняго, осѣнилъ ее, вмѣстѣ съ Духомъ образуя изъ ней Себѣ человѣческое естество. Брещается Христосъ, содѣлывая Собою мое очищеніе и возсозданіе, и явно зрится крестителю Духъ съ неба, откуда и Отчий гласъ слышался, сходящій и пребывающій на Иисусѣ (Іоан. I, 32), чтобы въ одно время показать и Свое отъ Отца исхожденіе и въ Сынѣ пребываніе и упоеніе (ἀναπαύσειν). Оттуда выходитъ въ пустыню для искушенія, но исполненный Духа Святаго и ведомый, какъ говоритъ Лука, Духомъ (Лук. IV, 1; см. Мѣ. IV, 1). Чудодѣйствуетъ послѣ сего и изгоняетъ демоновъ, но Духомъ (Мѣ. XII, 28), Котораго и перстомъ Божиимъ называетъ (Лук. XI, 20). Распинается, но отъ Духа во отдѣляется Слово, хотя плотію и пріемлетъ свойственное ей страданіе, по коему, какъ человѣкъ, восклицаетъ: *Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставилъ* (Мѣ. XXVII, 46)? Умираетъ, но душу, которую, какъ безплотную, и духомъ называетъ (Лук. XXIII, 46), передаетъ въ руки Отца (а руки Отца — Сынъ и Духъ), чтобы показать и отдѣленіе души отъ тѣла, естественную человѣческую смерть, и естественность, содѣйственность и неразлучность рукъ. Тѣло и душа отдѣлились другъ отъ друга, но никоимъ образомъ не отстали отъ рукъ Божественныхъ, сопричастовавшихъ тѣлу во гробѣ и душѣ во адѣ. Всегда же и возсѣдитъ на божественномъ престолѣ съ Отцемъ Своимъ и Его, и являясь ученикамъ, показываетъ нераздѣльность Духа доуновеніемъ и сообщеніемъ чрезъ Него духовнаго дарованія — оставленія и удержанія

грѣховъ (Іоан. XX, 22, 23). На небеса восходитъ, откуда, какъ Богъ, никогда не отлучался, и съ воспріятымъ (челов. естествомъ) сѣднть на Отеческомъ престолѣ, и, какъ общцаль, посылаетъ ученикамъ Духа отъ Отца, какъ отъ Него исходящаго, но и Ему (Сыву) совѣчнаго и въ Немъ пребывающаго. Такъ-то со Христомъ Духъ всецѣло и послѣ вочеловѣченія преестественно соединенъ и сосуществуетъ преестественно и нераздѣльно, и во всякомъ спасительномъ домостроительствѣ содѣйствуетъ моему возсоданію и оживленію. Но не такъ въ апостолахъ, какъ равно не такъ пребываетъ и въ ангельскихъ небесныхъ силахъ! И никакое естество не можетъ вмѣщать (χωρηεῖν) преестественное естество, какъ оно себя<sup>1)</sup>: по Духъ исполняетъ (πληροῖ) все, вездѣ присутствуя и всемъ давая отъ Себя бытіе по сообщенію (κατὰ μετέδοσιν), насколько что (ἕκαστα) можетъ приобщаться (μετέχειν) Ему и вмѣщать Его, а всецѣло Онъ, Самъ по Себѣ, пребываетъ для всѣхъ такъ необъемлемъ (ἀχώρητος), что еслибъ и тьмы какихъ міровъ и еще на тьмы помноженны были, то и ихъ можетъ не менѣе наполнять и все-таки пребывать всецѣло необъятнымъ. Сіе-то, думаю, и великій богословъ Григорій желая пояснить, сказалъ<sup>2)</sup>, что Духъ „все исполняетъ сущностію, все содержитъ (Прем. I, 7),—исполняетъ міръ въ отношеніи къ сущности и невмѣстимъ для міра въ отношеніи къ силѣ“. Не присволяетъ онъ силѣ больше, чѣмъ сущности Духа, чтобы кому-нибудь не приходило въ голову выставить это, какъ нелѣпность. Потому что какъ же имѣла бы нѣчто больше сущности сила, которая и происходитъ отъ сущности и всегда за нею слѣдуетъ? И не сказалъ, что вмѣстимъ для міра по сущности, а невмѣстимъ по силѣ, изъ чего давалъ бы мѣсто нелѣпности, какъ будто сущность совмѣряетъ міровую вмѣстимостію, а силу признаетъ большею. Но выраженіемъ „все исполняетъ сущностію, все содержитъ“ онъ показалъ тебѣ и проникновеніе Его чрезъ все (ср. Прем. VII, 22, 23), и содержаніе въ Себѣ и сохраненіе всего<sup>3)</sup> и наполненіе міра по сущности не иное

<sup>1)</sup> См. Макарія Богословіе § 25, гдѣ ссылки на пятое слово Григорія Наз. о Богословіи и на Точное изложеніе вѣры Іоанна Дамаскина.

<sup>2)</sup> Именно въ 31 словѣ, гдѣ нѣтъ о Богословіи (Тя. св. слово III, 129).

<sup>3)</sup> Ср. Слово на Пятидесятницу (Томъ IV, стр. 19).

что больше означаетъ, какъ по дѣйствию (*ἐνέργειαν*): исполненіе силою (*τὸ πλῆρωτικὸν δυνάμεως*) есть творчество (*παρασάτικόν*) силы, на дѣйствиіе которой указывается выраженіемъ „исполненіе“. А приложивши въ сему и „невмѣстимъ міромъ по силѣ“, показавъ и его безусловное, безпредѣльное надъ всѣмъ превосходство чрезъ силу, которая есть посредство (*μεσότης*) сущности и дѣйствія, въ себѣ ихъ связующее и объемяющее самыя крайнія разстоянія... Такъ что, хотя бы можно говорить, что Духъ существенно пребывавъ и обитавъ въ апостолахъ, но не должно говорить, что всецѣло въ каждомъ изъ нихъ вмѣщался, или такъ соединялся и соуществовалъ, какъ во Христѣ, чтобы нераздѣльно былъ съ ними, и о каждомъ надлежало сказать выраженное о Христѣ: *ибо въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно* (Кол. II, 9), но, говорить возлюбленный по преимуществу и наперсникъ ученикъ, *отъ полноты Его все мы приняли* (Іоан. I, 16). И исторія Дѣяній говорить, что не одинъ языкъ видѣнъ былъ, какъ и голубь одинъ при спасительномъ крещеніи, но многіе раздѣленные, и что въ частности каждый *по одному почилъ на каждомъ* изъ апостоловъ (Дѣян. II, 3). Подобно и Павелъ говорить: *каждому данъ даръ; есть раздѣленія дарованій и служеній, и: все это производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно* (Кор. XII, 4—11). Итакъ въ апостолахъ Духъ былъ раздѣльными и частными (*διακριτῶς καὶ μεριστῶς*) Своими дарованіями, а не всецѣло въ каждомъ и нераздѣльно и совокунно, ни даже неотдѣлимо, а иногда и отступалъ отъ нихъ. Если бы Онъ пребывавъ съ ними неотступно, то они не оказывались бы иногда разногласящими между собою: потому что не надлежало одному и тому же Духу (1 Кор. XII, 4), Духу мира (Рим. XIV, 17), разногласить съ собою. А между тѣмъ апостолы разногласили: Павелъ, лично противопоставивъ Петру, лицемѣрившему съ отлученіемъ отъ необрѣзанныхъ (Гал. II, 13), и всѣмъ, какъ самъ говорить, не прямо поступающимъ (ст. 14); Маркъ, на время оставившій Петра и не сопровождавшій его въ проповѣди, опять возвратившійся и не принятый, за что и вышло между Павломъ и Варнавою огорченіе (Дѣян. XII, 25; XIII, 13; XV, 36—39). Значитъ, неравно и

не какъ во Христѣ Духъ обиталъ въ апостолахъ. Потому ни христами (помазанными) въ собственномъ смыслѣ могутъ быть называемы они, ни съ перваго такъ сказать начала, ни потомъ не со-  
существовавшіе нераздѣльно съ всецѣлымъ Помазаніемъ, но таковъ одинъ Сей, одинъ Господь Иисусъ Христосъ, сказали бы и мы съ Павломъ (1 Кор. VIII, 6). А тѣ, какъ удѣльные (*merito*) причастники и помазанія и Христа лучше именуются христианами,—именемъ, заимствованнымъ отъ Христа, именемъ новымъ и благодарованнымъ (Ис. 65, 15; Дѣян. XI, 26), которое и всѣмъ намъ безъ исключенія сообщилъ Господь. Ибо къ Нему одному только сказано: *помаза Тя, Боже, Богъ твой елемъ радованія*, а въ различеніе отъ прочихъ—*наче причастникъ Твоихъ*. Впрочемъ и богословъ (Григорій) не употребилъ тамъ <sup>1)</sup> безусловно выраженія „существенно“, но умѣрилъ прибавкою „какъ сказалъ бы иной“, чтобы означить, что говорить не въ собственномъ смыслѣ; а употребилъ это выраженіе, чтобы представить различіе явно нынѣ (въ день сошествія Св. Духа на апостоловъ) открывающагося дѣйствія или присутствія Духа отъ прежнихъ въ такой степени, какъ если бы кто сказалъ, что Онъ самолично присутствуетъ. Ибо этимъ хочетъ показать, что существенно хотя не пребывалъ (съ апостолами), но чрезъ Свое дѣйствіе примѣнительно открывался или прикровеннѣе, или явственнѣе, подобно какъ можно и непоявляющагося художника познавать изъ его произведенія. А что и мы согласно съ отцомъ идемъ въ той же цѣли слова, никто, думаю, не усомнится, если вникнетъ въ самыя рѣчи отца, гдѣ исчисляеть различныя дѣйствія Духа, и сказалъ, что дѣйствовалъ во первыхъ въ небесныхъ силахъ, потомъ въ отцахъ (патріархахъ) и въ пророкахъ, а послѣ сего и въ ученикахъ Христовыхъ,—дѣйствія въ самомъ Христѣ проходить, упомянувши только въ общихъ чертахъ <sup>2)</sup>,—дѣйство-

<sup>1)</sup> Именно, сказано у Григорія Богослова: «не дѣйствіемъ уже, какъ прежде, но существенно присутствуетъ, и, какъ сказалъ бы иной, сопробываетъ и сожителствуетъ Духъ» (Тв. св. отцовъ IV, 16).

<sup>2)</sup> Именно: «дѣйствовалъ въ ученикахъ Христовыхъ, не скажу во Христѣ, въ которомъ Онъ пребывалъ не какъ дѣйствующій, но какъ сопутствующій равночестному».

валъ въ ученикахъ троекратно <sup>1)</sup> и по тремъ временамъ дѣйствія располагаетъ: по времени предъ страданіемъ Христовымъ, по времени послѣ страданія и воскресенія и по времени послѣ вознесенія, въ первое время дававшія о себѣ знанъ очищеніемъ отъ болѣзней и духовъ, во второе послѣ воскресенія дуновеніемъ <sup>2)</sup>, и наконецъ раздѣленіемъ огненныхъ языковъ. И говорить о нихъ (Григорій Б.), что первое дѣйствіе было не ясно, второе явственнѣе, а третіе совершеннѣе, такъ какъ не дѣйствіемъ уже, какъ прежде, присутствуетъ Духъ, но существенно, какъ бы ипой сказать, сопребываетъ и сожителствуетъ. Итакъ, если Богословъ и существенное сопребываніе Духа въ апостолахъ ограничилъ, то гораздо болѣе надлежитъ ограничить выраженіе „такъ въ нихъ былъ, какъ и во Христѣ“, въ которомъ былъ, говоря словами Богослова, не какъ дѣйствующій, но какъ содѣйствующій равночестному, то есть содѣйствующій по единому нераздѣльному дѣйствію, какъ и соединенный (ὁπερῆνωμενον) и пресущественно сосущественный по равночестію естества. На предложенный вопросъ достаточно и этого“.

Но отвѣтомъ на предложенный вопросъ не ограничился Николай, а приложилъ еще рѣшеніе возникающаго по соприкосновенности съ тѣмъ затрудненія: „если Духъ все наполняетъ сущностію, какъ сказано, не теперь только послѣ домостроительства <sup>3)</sup>, а и прежде, то какъ богословъ вводитъ это существенное сопребываніе съ апостолами, какъ вновь бывающее, и не просто, а съ такимъ ограниченіемъ?“ Говорить: мысль у Богослова та, что какъ Сынъ, не отдѣляясь отъ Отцаго престола и не перемѣняя мѣста, приклонилъ небеса и сошолъ (Пс. XVII, 10) на землю, и осуществовавшись въ наше естество самъ существенно, то есть самолично, бесѣдовалъ и обращался съ людьми, такъ подобало и Духу и самому явиться нѣкоторымъ образомъ тѣлесно (Лук. III, 22) и по

<sup>1)</sup> У Григорія Богослова: «троекратно, по мѣрѣ ихъ удобопріемлемости».

<sup>2)</sup> У Григорія Богослова: «дуновеніе Христово, которое очевидно было Божественнымъ вдохновеніемъ».

<sup>3)</sup> Конечно, имѣется въ виду выраженіе Богослова въ словѣ на Пятидесятницу: «оканчиваются дѣла Христовы тѣлесныя, или лучше сказать относившія къ тѣлесному пребыванію Его на землѣ, а начинаются дѣла Духа».

вознесеніи Христа сойти въ намъ. „И самъ Онъ тогда особенно и съ того времени съ апостолами существенно, по такому значенію сущности (т. е. какъ особаго лица), и чрезъ апостоловъ съ нами соприбываетъ и сожителствуетъ (συνπολιτεύεται), когда и съ какого времени открылся въ видѣ огненныхъ языковъ раздѣляющимся по нимъ, потому что еще нигдѣ лично и свойственно (особо — ἰδίως) не присутствовалъ (съ ними), хотя, какъ Богъ, вездѣ присутствовалъ съ Отцемъ и Сыномъ, единосущными ему по всецѣлomu и общему значенію сущности. Или: являлся, присутствуя не тѣлесно или чувственно, но открывался дѣйствиємъ только. Посему и говорить Богословъ, что Онъ тогда (т. е. до дня Пятидесятницы) присутствовалъ дѣйствиємъ, ясно отличая явленіе Его, доступное чувству. Такъ понимать нужно и сказанное въ Евангеліи „ибо еще не было на нихъ Духа Святаго“. Былъ Онъ, какъ Богъ, всегда, но особо (ἰδίως) и лично пребывающимъ съ нами на землѣ и тѣлесно видимымъ еще не былъ, потому что, говорится, *Иисусъ еще не былъ прославленъ* (Іоан. VII, 39). Ибо надлежало сперва Сыну исполнить относящееся къ Его домостроительству, прославиться страданіемъ и войти въ славу Свою, какъ уже <sup>1)</sup> научилъ насъ Богословъ, а тогда и самому Духу явить намъ Себя, начавши съ тѣлеснаго видѣнія“...

Рѣшивши и этотъ вопросъ, Николай считаетъ нужнымъ упомянуть еще и о современныхъ софистахъ, унижающихъ владычность Духа Св. тѣмъ, что одни считаютъ Его дуновеніемъ Христовымъ, другіе—простымъ (безличнымъ) дѣйствиємъ, третьи на основаніи именования Его перстомъ считаютъ Его меньшимъ Сына. На первое говорить: „И мы исповѣдуемъ, что Спаситель, по воскресеніи явившись ученикамъ, дунулъ и сказалъ: примите Духа Святаго (Іоан. XX, 22), какъ говорить св. Евангеліе; но что сіе дуновение есть исхожденіе Св. Духа, единого отъ пресущественной Троицы, какъ бы чрезъ сіе дуновение означается и, отъ Сына исхожденіе, мы не говоримъ, а свойственно такъ думать латинскому перемудрованію“, — и выяснелетъ сличеніемъ разныхъ мѣстъ Писанія, что

<sup>1)</sup> Въ томъ же словѣ на Пятидесятницу.

здѣсь дуновеніемъ Спасителя означается дарованіе апостоламъ благодати и власти отпущенія грѣховъ, а Духомъ Св.—благодатный даръ, подобно Ис XI, 2, 3. Иначе придется назвать Духа дѣйствованіемъ Божиимъ, и въ этомъ случаѣ Богословъ выставляетъ такимъ толковникамъ слѣдующее (въ словѣ о Св. Духѣ): „если Онъ дѣйствованіе, то будетъ производимымъ, а не производящимъ, и вмѣстѣ съ производствомъ прекратится. Ибо таково всякое дѣйствованіе“. Если же Кириллъ александрійскій и называетъ (въ книгѣ о Св. Троицѣ) Духа дѣйствіемъ (Ἐνέργεια), то дѣйствіемъ Отца по природѣ и сущности, то есть нераздѣльнымъ отъ изводящаго его Отца, и ипостаснымъ (Ἐνὸς ὁσάτου), то есть существующимъ само по себѣ и дѣйствующимъ. И кратко сказать св. Кириллъ называетъ Духа дѣйствіемъ или дѣйствованіемъ такъ же, какъ и Григорій Богословъ называетъ Сына Силою (въ 4-мъ сл. о богословіи; 1 Кор. I, 25). И наименованіе Духа перстою, какъ Сына—рукою, не даетъ повода умалять Сына и Духа, но надлежитъ понимать эти выраженія богоприлично и въ смыслѣ единосущія и единосущности Ихъ съ Отцемъ (какъ у Кирилла алекс.), а также, по обычаю Писавія, частное возводитъ насъ въ общему и напр. рука указываетъ на дѣйствующаго и персть на раздавателя дарованій благодатныхъ. *Бысть на мнѣ рука Господня* (Иез. VIII, 1), т. е. данъ мнѣ даръ (ἐνέργεια) пророческій, говорить пророкъ.

Небольшой трактатъ „въ соблазняющимъ апостольскими словами: *егдаже покоритъ Ему всяческая, тогда и самъ Сынъ покорится покоршему Ему всяческая, да будетъ Богъ всяческая во вслахъ*“ (1 Кор. XV, 23),—написанъ въ опроверженіе приверженцевъ языческой философіи, искавшихъ подвести ученіе Писавія подъ философскія начала, и можетъ быть онъ есть первое письменное обличеніе тѣхъ неправомыслящихъ, по поводу коихъ состоялся въ послѣдствіи (1166 года) соборъ для опредѣленія и утвержденія истиннаго разумѣнія словъ Спасителя: *Отецъ Мой боліи Менѣ есть* (Іоан. XIV, 18). Николай имѣетъ цѣлю показать, что, когда говорится о подчиненіи Сына Отцу, этимъ вовсе не указывается на несовершенство природы Сына или умаленіе ея предъ

естеством Отца, какъ выводилось по началамъ модной тогда неоплатонической философіи и выходило по ученію Арія, и что выраженіемъ „будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“ отнюдь не оправдывается ученіе о возвращеніи или возстановленіи по началамъ тойже философіи и мыслямъ Оригена.

Въ началѣ говорить: „Слово Божіе повелѣваетъ изслѣдовать Писанія (Іоан. V, 39), а не искать въ нихъ удовлетворенія суетному любопытству, ни искажать ихъ, или мысль ихъ примѣнять въ собственному желанію. Читающимъ Писаніе просто и безъ предзанятыхъ побужденій, проникающимъ въ духъ его и внимательно изслѣдующимъ его возсіяваетъ оттуда свѣтъ и ведетъ къ самой истинѣ; а кто съ худымъ расположеніемъ выслѣживаетъ написанное и урывочно выбираетъ слова, чтобы подерѣплять собственное ученіе, тѣ отпадаютъ отъ истины, а заходятъ въ еретическія бездорожья, мрачныя дебри и мѣста, куда не проникаетъ свѣтъ истины. Подобное нѣчто, думаю, случается и надъ тѣми, которые слова апостола „когда же все покоритъ Ему“, Христу то есть, „тогда и Самъ Сынъ покорится покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ“ отрываютъ отъ связя съ цѣлымъ и думаютъ, будто чрезъ подчиненіе означается нѣкоторое по естеству умаленіе Сына предъ Отцемъ (а это вымыселъ неистовства Аріева), а изъ-за выраженія, что Богъ есть или будетъ все во всемъ, неудержимо стремятся къ Оригенову возвращенію. Но мы обратимъ вниманіе на цѣль апостола и, чтобы точнѣе усмотрѣть ее, потому что и желаемъ этого, взойдетъ повыше, къ началу главнаго апостольскаго предложенія, въ связи съ которымъ сказаны и эти слова“.—По сему объясняетъ рѣчь апостола съ перваго стиха XV-й главы и дальше говоритъ: „конецъ (ст. 24) есть общее всѣхъ воскресеніе, съ которымъ прекратится все настоящее и совершенно потребятся смерть и тлѣніе. Ради сего конца домостроительствована и тайна во Христвѣ (Еф. III, 9), чтобы смерть уже не господствовала и не воевала противъ жизни. Посему и не сказалъ апостоль неопредѣленно *τέλος*, а съ членомъ *τὸ τέλος*, то есть конецъ предопредѣленный, пророками предсказанный и апостолами проповѣданный... Посему тогда Христосъ предастъ Богу и Отцу царство, которое

самъ, какъ человѣкъ, получилъ отъ Бога, по сказанному: *дадеся ми всяка власть на небеси и на земли* (Мо. XXVIII, 18). Слѣдовательно: какъ получилъ, такъ, явно, и предасть... Ни Отецъ когда переставалъ царствовать, ни Сынъ; всегда былъ, есть и будетъ царемъ предвѣчнымъ и превѣчнымъ Отецъ, Сынъ и Духъ Святой, ибо одно и нераздѣлимо царство Трехъ, какъ и естество одно. Въ какомъ же смыслѣ говорится о Христѣ, что *принялъ и опять предасть*? Въ томъ, что *принялъ и предасть, какъ человѣкъ*. Далѣе развиваетъ мысль, что царское служеніе Христа, какъ Искупителя, спасенію рода человѣческаго, начатое на землѣ и продолжаемое на небѣ, *дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима* (ст. 25), *вполнѣ завершится и будетъ имѣть конецъ вмѣстѣ съ спасеніемъ полноты вѣрующихъ*. А выраженіемъ „и самъ Сынъ покорится Покоршему Ему всяческая“ означаетъ богоприлично отношеніе Сына къ Отцу, хотя имѣющаго царство какъ Сынъ и Богъ, но и принявшаго царство, какъ человѣкъ“. И смотри! Нигдѣ тутъ не говорится о Божеской сущности Сына, но все къ домостроительству относить апостолъ“.

Изъясняя смыслъ апостольскихъ словъ „да будетъ Богъ все во всемъ“, говоритъ: „тогда не только для святыхъ ангеловъ и праведныхъ людей, но и по отношенію къ грѣшникамъ и самымъ демонамъ Богъ будетъ все во всѣхъ: праведникамъ сообщаясь многообразно, или лучше—всячески, такъ сказать, образомъ, а неправеднымъ—только по бытію, что одно только и осталось у нихъ изъ дарованій отъ благаго Бога. Значить: что сущее они сохраняютъ, тѣмъ и есть въ нихъ Богъ. А если хочешь, послушай и еще. Богъ есть свѣтъ пресвѣтлый, свѣтъ истинный, непреступный ни для какой природы, и тьмы въ Немъ нѣтъ (Іоан. I, 5, 1 Тим. VI, 16). Свѣтомъ же по нѣкоему темному подобію называется и свѣтъ солнца. Но солнечный свѣтъ, освѣщающій и согрѣвающій поверхность земли, въ древности въ Египтѣ для евреевъ за ихъ благочестіе былъ днемъ и свѣтомъ чистымъ, являясь тѣмъ самымъ, чѣмъ былъ, а для нечестивыхъ египтянъ оказывался тьмою невыносимою (Прем. XVII, 13). Богъ есть и вода живая, вода, текущая въ жизнь вѣчную (Іер. XVII, 13; Іоан. IV, 14; VII, 37). Вода по-

добно называется и вода у египтянъ; но для евреевъ она была поистинѣ водою, а для египтянъ покрывалась краскою и казалась кровью. Перенесись мыслию отъ сихъ образовъ къ первообразу и представь Бога въ откровеніи Его праведникамъ, для которыхъ Онъ есть свѣтъ неизреченный и нестерпимый взору, по такой, что и ихъ содѣлываетъ сіяющими какъ солнце (Мф. XIII, 43), а такимъ образомъ Онъ есть и радость неизглаголанная, и 'веселіе неутомляющее и неизживаемое, и рѣка мира, и неизсыхаемое море, источающее блага; для грѣшниковъ же, напротивъ, является Онъ тьмою, плачемъ, горемъ, глубинами тартара. всякимъ мученіемъ. Ибо что для первыхъ служить источникомъ всякаго добра, то для нихъ, по причинѣ лишенія (διὰ τὴν ἀποτομίαν), становится причиною всякаго зла" (сн. Прем. XVII, 19, 20). Пояснивши свою мысль еще многими другими примѣрами (напр. какъ самая неодушевленная природа для однихъ служить во благо, другимъ въ наказаніе), заключаетъ рѣчь слѣдующимъ выводомъ: „такъ распадается возстановленіе (ἀποκατάστασις) Оригеново и Богъ будетъ все во всеѣ!“

Что это за возстановленіе? Это — принимавшееся философами возвращеніе (ἐπιστροφή) всего къ Богу, усвоенное Оригеномъ примѣнительно къ христіанскому ученію. Оригенъ думалъ, что а) нѣтъ такого удаленія отъ Бога, которое бы уступало силѣ призывающей благодати Иисуса Христа; б) всѣ твари соединены между собою неразрывною цѣпью бытія, и какъ въ началѣ блаженство было удѣломъ всѣхъ, такъ и по совершеніи всѣхъ вещей всѣ души снова будутъ блаженствовать—возвратятся къ Богу; если бы хоть одна осталась во мракѣ, прочія не наслаждались бы блаженствомъ; в) Спаситель и самъ, по Оригену (contra Celsum 8, 72. Homil. in Levitic. 7, 2), не изъять отъ этого закона, и пока есть тварь погруженная въ неправду и грѣхъ. Онъ не можетъ быть воплѣтъ блаженнымъ.—Николай, занявшись изложеніемъ православнаго ученія о концѣ всѣхъ вещей, не счолъ нужнымъ ни здѣсь, ни въ „Опроверженіи Прокла“ отнестись критически къ самой теоріи Оригена, страдающей одностороннимъ пониманіемъ и благодати Божіей, и свободы разумныхъ существъ,—теоріи, обязанной своимъ происхожденіемъ началамъ матеріально-идеальной платонической фи-

лософіи, измыслившей нѣкоторую вещественную цѣль существовъ. Впрочемъ, на послѣднее, то есть на заимствованіе Оригеново. Никодай не разъ указываетъ въ помянутомъ „Опроверженіи“, говоря напр. „Оригенъ выдумалъ свое возвращеніе на основаніи философскаго положенія, что все, происшедшее отъ чего нибудь, возвращается къ тому, отъ чего произошло“ (32 б. также 33. в. 123. а.).

Объ евхаристіи извѣстно небольшое по объему сочиненіе Николая, озаглавленное „Къ сомнѣвающимся и говорящимъ, что освященный хлѣбъ и вино не есть тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа“ (напеч. по гречески въ Bibliotheca veterum patrum. t. II. Paris. 1642, въ одномъ лат. переводѣ—въ 23 томѣ Maximaе Bibliothecae patrum, Lugduni 1677). Начало: „Таинственное сіе и безкровное жертвоприношеніе, въ коемъ освященные хлѣбъ и вино прелагаются, какъ вѣруемъ, въ тѣло и кровь Господню, отъ кого, скажи, получило начало? Не отъ Самого ли Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, какъ учать насъ священныя Евангелія? Въ какихъ же словахъ передается это? *Сіе творите*, говоритъ, *въ Мое воспоминаніе*. И блаженный Павелъ: *ибо всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете*. Какимъ образомъ и чиномъ (обрядомъ)? Тому научены отъ Самого Спасителя. Ибо *взявши хлѣбъ и благодаривъ, преломила и далъ ученикамъ, и сказалъ: примите, ядите; сіе есть Тѣло Мое, которое за васъ ломится и передается*. Подобно и чашу послѣ вечера, и сказалъ: *сія чаша есть новый заветъ въ Моей Крови* (1 Кор. XI),—а это тоже, что говорится и у св. Матѳея *сіе есть Кровь Моя новаго завета, которая за васъ проливается* (Мѳ. XXVI. см. Марк. XIV. Лук. XXII). Какое жъ намѣреніе, какая цѣль сего преданія (преданнаго намъ жертвоприношенія)? Не что иное, какъ приобщеніе Христу и вѣчная жизнь приобщающихся во Христѣ. Ибо говорить: *кто ѣстъ хлѣбъ сей, будетъ жить во вѣкъ, и: хлѣбъ, который Я дамъ, есть плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра* (Іоан. VI, 51)“... Затѣмъ, приведши еще нѣсколько мѣстъ изъ Писанія и указавши причину совершенія нами евхаристіи, то есть заповѣдь Христову и воспоминаніе великаго благодѣянія Божія, и далѣе—слѣдствія приобще-

ніа, что мы содѣлываемся тѣломъ Христовымъ, старается выяснитъ, что въ таинствѣ евхаристіи подъ видами хлѣба и вина, раствореннаго водою, дѣйствительно предлагаются истинное тѣло и истинная кровь Христовы, и употребляетъ выраженія *предлагаться* (*μεταβάλλεσθαι*) и *преложение*. Онъ подтверждаетъ это словами Евангелій и перваго посланія къ Коринтеянамъ, также чиномъ литургіи, предан-нымъ апостолами, дѣлая при этомъ выписку изъ литургіи, записанной Климентомъ римскимъ, а равно и творческимъ чудодѣйственнымъ всемогуществомъ Божиимъ и цѣлымъ рядомъ таинственныхъ и чудесныхъ явленій въ земной жизни Богочеловѣка. — О причинѣ, почему и послѣ преложения остаются внѣшніе виды хлѣба и вина, говоритъ: „Богъ, который все знаетъ, по человѣколюбію домострои-тельно (*οἰκονομικῶς*) устроилъ это, снисходя къ человѣческой не-мощи, чтобы многіе, видя плоть и кровь, не стѣснялись и не воз-держивались отъ залога вѣчной жизни“. О томъ, что и нынѣ со-вершаемая евхаристія есть не одно воспоминаніе, а и умиловити-тельная Богу жертва, сказавши словами литургіи Климентовой, при-бавилъ: „а если думаешь, что совершаемое нами меньше онаго (т. е. голгофской жертвы), то не знаешь, что Христосъ дѣйствуетъ и въ нынѣшнее время, и теперь присутствуетъ, потому что обѣщаль быть съ нами во всѣ дни до скончанія вѣка“ (Мѡ. XXVIII, 20).

А. Арсеній.

(Окончаніе слѣдуетъ).



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

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

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

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

**На сайте академии**  
**[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

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

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

***Архим. Арсений (Иващенко)***

**Николай, Мефонский епископ XII века,  
и его сочинения**

*Опубликовано:  
Христианское чтение. 1883. № 3-4. С. 308-357.*

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

*Издательство СПбДА  
Санкт-Петербург  
2010*

## Николай, мееонскій епископъ XII в., и его сочиненія.

(Окончаніе <sup>1)</sup>).

Три сочиненія написаны пастыремъ мееонскимъ по поводу возникшаго въ столичномъ обществѣ разногласія въ пониманіи литургической молитвы, гдѣ говорится о Христѣ Спасителѣ: „Ты еси приносяй и приносимый, и приѣмляй и раздаваемый“. Начальнымъ поводомъ къ этому разногласію, по разсказу современнаго историка, Кивнама, было слѣдующее. Нѣкоторый діаконъ Василій, во время священнослуженія въ церкви св. Іоанна Богослова объяснявшій въ проповѣди дневное евангельское чтеніе, выразился, что „самъ единый Сынъ Божій и жертвою содѣлался и принялъ жертву вмѣстѣ съ Отцемъ“. Присутствовавшіе при этомъ два діакона великой (т. е. патриаршей, кафедральной Софійской) церкви поспѣшили найти въ словахъ Василія неправомысліе, будто такимъ образомъ допускаются въ Иисусѣ Христѣ двѣ ипостаси, изъ коихъ одна принесена въ жертву, а другая приняла жертву, и вмѣстѣ съ приставшими къ нимъ другими единомысленниками распространяли мысль, что спасительная за насъ жертва принесена только Богу Отцу. Для точнѣйшаго уясненія и опредѣленія православнаго ученія въ Константинополѣ, по волѣ императора Мануила Комнина, происходили соборныя засѣданія 26 января и 12 мая 1156 года. Первое соборное совѣщаніе происходило въ залѣ при великой церкви, вслѣдствіе запроса спѣшившаго выѣздомъ въ Россію только что назначеннаго и поставленнаго туда митрополита Константина: такъ ли дѣйствительно понимать слова молитвы, какъ

---

<sup>1)</sup> См. «Христ. Чтен.», № 1—2, 1883 г., стр. 11—26.

онъ понимаетъ, что жертва принесена и приносится всей Святой Троицѣ? Соборъ, подъ предсѣдательствомъ конст. патріарха Константина Хларена, подтвердилъ издревле выраженное отцами и учителями церкви (коихъ творенія и читались на соборѣ) ученіе, что „и въ началѣ, при Владычнемъ страданіи, животворящая кровь и плоть Христова принесена не Отцу только, а и всей Св. Троицѣ, и нынѣ въ ежедневно совершаемыхъ священнодѣйствіихъ евхаристіи приносится безкровная жертва Тринностасному Богу“,—и наложилъ анаѣму на защитниковъ (γεννήτορας) заблужденія, кто бы они ни были, если еще останутся при своей ереси и не раскаются (Maii spicilegium Romanum, tom. X, Romae, 1844, pag. 1—58). Но непосредственно въ слѣдъ за симъ соборнымъ засѣданіемъ діаконъ великой церкви, Сотирихъ Пантевгонъ, написалъ и распространилъ небольшое сочиненіе (въ видѣ своего разговора съ нѣкимъ Филономъ), гдѣ ясно и прямо выставляя рѣчь нѣкоего, имени котораго не называетъ, на соборѣ несвободною отъ ереси, заподозривалъ истинность православнаго ученія и соборнаго опредѣленія. Разговоръ помѣщенъ въ предисловіяхъ къ актамъ конст. собора 1156 года (spicilegium Romanum tom. X).

Противъ сего-то творенія Сотирихова Николай написалъ свое Возраженіе (Ἀντιρρήσις), въ которомъ разбираетъ его неправомысліе. Начало таково: „Никогда и нисколько я не желалъ бы ни уста отверзать для слова, ни руки поднимать къ писанію противъ кого нибудь, особенно противъ заявляющихъ о себѣ, что они соблюдаютъ одну со мною вѣру и пребываютъ въ предѣлахъ благочестія, то есть правыхъ догматовъ церкви, которые внесены въ опредѣленія нашей вѣры богомудрыми, боговдохновенными и святыми отцами, какъ бывшими отъ начала самовидцами и слугами Слова, такъ и преемниками ихъ. Но вмѣстѣ желалъ бы, чтобъ и никто другой не думалъ о себѣ болѣе, нежели должно думать (Рим. XII, 3), не держалъ внутри себя, какъ скрытаго яда, самоубійна, и отъ того не болѣзновалъ трудно излѣчимою язвою чещавія языка, и не издавалъ срада (Пс. V, 10) изъ открытыхъ устъ своихъ. Ибо такимъ образомъ и самъ я избавился бы отъ хлопотъ, ведя безмятежную жизнь, и избѣжалъ бы столь непріят-

наго шума отъ словеснаго противодѣйствія и сопряженныхъ съ тѣмъ послѣдствій. Но поелику и теперь всегдашній врагъ рода нашего, изобрѣтатель и ухищренный отстаиватель зла, возбудивши недоброе бумажное прѣвнiе (*κακόχαρτον ἔργον*), чрезъ него поднявъ другъ на друга мудрыхъ у себя и предъ собою разумныхъ, которыми пророкъ (Ис. V, 21) возвѣщаетъ горе, — такъ что они не только вступили въ словопрѣвнiе, къ пользѣ нисладо не ведущее (2 Тим. II, 14), но, что гораздо хуже и вредаѣе, словопрѣвнiе направляютъ къ извращенiю догмата и съ наглостiю ведутъ его не въ углу какомъ или сокровенномъ мѣстѣ, а всенародно, что воспрещается и гражданскими законами, и священными канонами, и даже нѣкоторые изъ нихъ свое нечестiе изложили письменно, а иные и на священномъ соборѣ дерзали отстаивать <sup>1)</sup> его: то, думаю, и нынѣ молчать не безопасно. Поэтому все другiя дерзкiя выходки ихъ пусть подвергнутся соборному осужденiю ихъ суетнаго превозношенiя, а надъ дошедшимъ и до моихъ рукъ словеснымъ произведенiемъ одного отиѣннаго между ними я самъ, съ помощiю Божiею, возлагаю съ судомъ обличительнымъ посредствомъ слова (Пер. I, 16), чтобы надмѣвающiеся своею мудростiю вразумились не очень уповать на нее и не слишкомъ превозноситься предъ нашимъ буйствомъ о Богѣ“.

Николай выписываетъ изъ „разговора“ слова Сотириха, передающаго своему собесѣднику о предметѣ несогласiя, разсматривавшемся на соборѣ. „Суть слова, коротко сказать, состояла въ томъ, что природу, воспринятую Словомъ, т. е. тѣло и кровь Свою, Онъ принесъ не Отцу только, а и Божеству Единороднаго. Это выраженiе смутило какъ многихъ другихъ, такъ и нѣкоторыхъ мужей, отличныхъ по добродѣтелямъ и уму, такъ какъ не только несогласно

---

<sup>1)</sup> Въ актахъ перваго собора не упоминается объ этомъ отстаиванiи, но уже начало «разговора», составленнаго Сотирихомъ, предполагаетъ его. Именно, говоритъ Филоны: Узнавъ я, что на соборѣ какiе-то два діавола спорили между собою о какомъ-то догматѣ, и что каждый изъ нихъ имѣлъ на своей сторонѣ кое-кого изъ весьма ученыхъ мужей, но я не могъ узнать о содержанiи спора. Не былъ ли и ты тамъ? Сотирихъ: Былъ, и внимательно вслушивался въ рѣчи обонхъ...

(ἀνακόλουθον) съ нашими началами, но и вводитъ раздѣленія по Несторію. Потому что: если изъ сихъ природъ одна приноситъ, а другая пріемлетъ, то необходимо и приносящую, какъ архіерея и жертвоприносителя, называть лицомъ (ипостасію), и ту, что пріемлетъ жертву, какъ Богъ, тоже лицомъ (ипостасію). Но это смертная погрѣшность Несторія“. Таково обвиненіе, говоритъ Николай; что же на это отвѣчаетъ судья? Филонъ: „Какъ опасно, не знаю какъ назвать, невѣжество или заблужденіе сказавшаго такъ! Потому что еслибъ такъ какъ нибудь сказалъ, что Богъ Слово, содѣлавшись человекомъ, Самъ какъ священникъ по воспріятому (естеству), принесъ жертву, Самъ опять, какъ жертва по плоти, принесенъ былъ, и Онъ же наконецъ, какъ Богъ, принялъ жертву, и во всемъ этомъ ипостась приспособлялъ по дѣйствіямъ естество (πανταυῆ τὴν ὑπόστασιν κατὰ τὰς ἐνεργείας τῶν φύσεων παρελάμβανεν), въ такомъ даже случаѣ я сказалъ бы, что эта рѣчь несовсѣмъ безопасна. А говорить, что раздѣльныя природы дѣйствуютъ сами по себѣ, не обращая вниманія на ипостась (лице), весьма опасно и сопряжено съ большими затрудненіями“. Такова рѣчь судьи, ничего ясно не рѣшающая, а ограничивающаяся только печалованіемъ, кромѣ того, что и обвинителя неподкрѣпилъ судья. Это потому, что можетъ быть и не было такового, но отъ себя выдумавши и сего (судью) и представивши какъ истинствующаго во всемъ, подобно нашимъ новымъ судіямъ неправды (Лук. XVІІІ, 6), завелъ дѣло противъ отсутствующаго или и вовсе не существующаго, самъ содѣлавшись и судьей, и обвинителемъ, и отвѣтчикомъ. Ибо кто же, не говоря отъ двора нашего, а и изъ находящихся вѣдѣ его, станетъ допускать природы чистыя (ψιλᾶς) и неипостасныя, могущія (δυναμένας) дѣйствовать что либо сами по себѣ, такъ что одна приноситъ, другая пріемлетъ приносимое, то есть кровь приносящей, совершенно неипостасной? Сказавши, что даже Платонъ, измыслившій нѣкія идеи (ιδέας), какъ роды и виды благъ, и назвавшій однѣ болѣе общими (καθολικωτέρας), другія частнѣйшими, не представлялъ ихъ неипостасными, а самоипостасными сущностями или природами, особенно общія, изъ коихъ получали бытіе (ипостась) частнѣйшія (такъ наз. первые и вторые

боги, отъ коихъ и еще иные), и что Аристотель справедливо называлъ и это все пустословіемъ и бреднями, ничего не приносящими къ познанію существующаго и ничѣмъ не отличающимися отъ пустыхъ звуковъ, Николай продолжаетъ: „На какомъ же основаніи ты, обвинитель, говоришь, что раздѣляющій природы Христовы, воспріяную, или человѣчество, и Божество Единороднаго, вводитъ Несторіево раздѣленіе? Несторій осужденъ, какъ еретикъ, не за то, что раздѣлялъ природы, а за то, что выдумалъ, будто Христосъ — иная кромѣ Слова ипостась, и полагалъ двѣ сіи ипостаси или лица, то есть — Слово, рожденное отъ Отца предвѣчно, и Христа, родившагося отъ дѣвы въ послѣднія времена. И если хочешь называть несторіанствующимъ просто раздѣляющаго естества Христовы, то отмечаешь и весь четвертый великій соборъ и пристаешь къ еретикамъ Діоскору, Евтихію и Севиру. А что изъ природъ одна приноситъ, другая пріемлетъ, того никто не сказалъ, а это всецѣло твой подлогъ, или иначе сказанное ты иначе выражаешь и выдѣлываешь клевету, чтобы судить неправду, въ противность пророческому предостереженію: *подлинно ли правду говорите вы, судьи, и справедливо судите, сыны человѣческіе* (Пс. 52, 2)? Ибо ктожь не знаетъ, что природа сама по себѣ безъ ипостаси не можетъ ни дѣлать, ни страдать, ни приносить, ни принимать? — потому что и нѣтъ природы всецѣло непостасной. Это самое, кажется, и тебѣ хочется уяснить, хоть и неясно у тебя сказано: „потому что если изъ природъ одна приноситъ, а другая пріемлетъ, то необходимо и приносящую, какъ архіерея и жертвоприносителя, называть ипостасію, и пріемлющую, какъ Бога, жертвоприношеніе, называть также ипостасію. Но это смертная погрѣшность Несторія“. Какъ вводишь предложеніе, такъ и судъ выносишь; а желающій произнести правый судъ сказалъ бы такъ: Если Богъ и человѣкъ — двѣ природы, а Христосъ — одна ипостась, а нельзя одной изъ природъ приносить, другой принимать, то необходимо одному Христу по каждой изъ Своихъ природъ, какъ человѣку и архіерею и жертвоприносителю — приносить жертву, то есть собственную кровь, а какъ Богу — принимать ее, чтобы Онъ былъ, по выраженію

святыхъ отцовъ, кромѣ другихъ, и Василія Великаго и Іоанна Злат., и всей католической церкви, которая принимаетъ и благоговѣнно чтитъ преданное ими священнодѣйствіе, и приносящимъ и приносимымъ, и пріемлющимъ, что, думаю, говоритъ и обвиняемый тобою. И если говоришь, что онъ вводитъ два лица, приносящее и пріемлющее, и потому несторіанствуетъ, почему не прибавляешь и третьяго, приносимаго, чтобы назвать его погрѣшность еще гибельнѣйшей, чѣмъ Несторіева?—потому что раздѣляющему приносящаго и пріемлющаго необходимо раздѣлять и приносимое, такъ какъ священникъ и жертва не одно и то же. Въ какомъ отношеніи раздѣляется приносящій и пріемлющій, въ такомъ же и приносимое. А если признаешь одного и того же жертвоприносителемъ и жертвою, то признавай его и Богомъ. Если же нѣтъ, то явно <sup>1)</sup> арианствуетъ. И признавая Богомъ, признай и пріемлющимъ. Потому что это не иной кромѣ Отца Богъ, но *Я*, говорить, и *Отецъ одно* (Іоан. X, 30). Но почему не обвиняешь его за то, что, какъ говоришь, онъ противопоставляетъ Отцу божество Единороднаго? Ибо, говоришь, выразился онъ, что не Отцу только принесена жертва, а и божеству Единороднаго, такъ что или поаріански различаетъ естество отъ естества, естество Сына отъ естества Отца, потому что естество есть божество (*θεότης*), или поавеллански сводитъ ипостась Отца въ естество. Не должно <sup>2)</sup> естество противопоставлять ипостаси, какъ ни ипостась естеству, но природу природѣ, какъ во Христѣ, и ипостась ипостаси, какъ въ тріипостасномъ Божествѣ. Между тѣмъ, хотя это такъ важно и такъ лежало у тебя предъ глазами, ты не замѣчалъ сего, а

<sup>1)</sup> Въ сочиненіи, отправленномъ имп. Мануилу уже послѣ собора въ *маѣ*, во второй части почти дословно повторяющемъ многое сказанное въ этомъ, говорится нѣсколько полнѣе: «въ какомъ отношеніи пріемлющій раздѣляется отъ приносящаго, въ такомъ же и оба могутъ раздѣляться отъ приносимаго. Ибо какъ не одно и то же священникъ и Богъ, такъ не одно и то же священникъ и жертва, или Богъ и жертва. А если принимаешь того же за жреца и жертву, то и Богомъ его исповѣдуй; если же нѣтъ, явно несторіанствуетъ и арианствуетъ». Nicolai Meth. *Orationes duae*, pag. 15 (Lipsiae, 1865).

<sup>2)</sup> Тамъ же: «знающему различіе между естествомъ и ипостасію не должно...»

чего по собственнымъ словамъ твоимъ не сказалъ обвиняемый, именно, что Христось имѣеть двѣ ипостаси, то отъ себя ты прибавилъ впоследствии, дѣлая выводъ изъ ложныхъ у тебя сказанныхъ предложеній (посылокъ).

Но посмотримъ, что говорить тотъ, поставленный вмѣсто судьи. „Какъ опасно“, — отвѣчаетъ обвинителю — „не знаю какъ назвать, невѣжество или заблужденіе сказавшаго такъ“! Затѣмъ строго отнесишься къ невѣжеству сказавшаго и рѣшаясь исправить погрѣшность, не сознаешь, какимъ гибельнымъ падеіемъ тотчасъ падаешь, низвергаешься въ самое превозношеніи, подобно и первому зачинщику зла. „Ибо“, говоришь, „если бы такъ какъ нибудь сказалъ, что Богъ Слово, содѣлавшись человѣкомъ, Самъ, какъ священникъ по воспріятію (*κατά τὴν πρόσληψιν*), принесъ жертву, Самъ опять, какъ жертва по плоти (т. е. по человѣчеству), принесенъ былъ, и во всемъ этомъ по дѣйствованіямъ природъ ипостась принимая, то и въ такомъ даже случаѣ я сказалъ бы, что эта рѣчь несовсѣмъ безопасна. А говорить, что раздѣльныя природы дѣйствуютъ сами по себѣ, не обращая вниманія на ипостась, весьма опасно и сопряжено съ большими затрудненіями“. Предварительно отринувши мысль (*λόγον*) обвиняемаго словами „опасно его невѣжество или заблужденіе“, предполагаетъ самъ сказать нѣчто къ исправленію невѣжества или заблужденія, потому что безъ сомнѣнія на это указываетъ словами „потому что если бы такъ какъ нибудь сказалъ, что Богъ Слово“ и проч., — только <sup>1)</sup> что не говоря: если бы такъ сказалъ, то избѣжалъ бы обвиненія въ невѣжествѣ и заблужденіи. А изложивши такъ нравящуюся ему мысль, и ее не считаетъ совсѣмъ безпорочною, но объявляетъ, что и она не безопасна, какъ бы подъ рядъ готовый сражаться со всякимъ словомъ, по примѣру такъ называемыхъ скеп-

<sup>1)</sup> Въ упомянутомъ соч. «Богъ Слово, содѣлавшись человѣкомъ и проч., что самъ приложивши къ ипостаси, представился, что усвоилъ ей и дѣйствіе, и страданіе, и принятіе жертвы. Но вмѣсто того, чтобъ подтвердить, подтвердить и сдѣлать такую поправку несомнѣнною, ты и эту свою мысль представляешь не несомнѣнною, какъ бы готовый спорить о всякомъ словѣ, по примѣру такъ наз. скептяковъ Секста и Пиррова.

тиковъ Секста и Пиррона. И какъ, эй ты (ὦ ὄλιος), не безопасна эта мысль, вездѣ принимающая ипостась въ дѣйствіяхъ по естествамъ? Если не эта, какая жъ безопасна? И по чему не излагаешь ее, пополнивши немного недостающее въ той? А я считаю ее и весьма безопасною <sup>1)</sup>, послѣдую святымъ соборамъ, исповѣдавшимъ, что Христосъ есть одна ипостась въ двухъ естествахъ, и что Онъ имѣетъ двѣ воли и дѣйствованія соотвѣтственно природамъ, и такимъ образомъ отражаю и Несторія двуличнаго (διπρόσωπον) и учащихъ, что во Христѣ по слиянію есть одно естество, одна воля и одно дѣйствіе; ты же сильно погрѣшаешь, говоря, что безопасная и ничѣмъ непоколебимая мысль нѣкоторымъ образомъ не надежна.

Потому, представляясь, что всюду принимаешь ипостась, какъ усвояешь дѣйствія, отъ ней самой производимыя, не ей, а естествамъ, говоря „по дѣйствіямъ естествъ“? Ибо если это дѣйствія естествъ, то излишне у тебя принятіе ипостаси къ дѣйствіямъ. Но не излишня ли она? И даже совершенно необходима, такъ какъ и самъ ты сказалъ, что она дѣйствуетъ: и приноситъ, и приносится, и пріемлетъ. Слѣдовательно, это дѣйствія не естествъ, даже и не существующихъ сами по себѣ, ни значить, дѣйствующихъ безъ ипостаси. Или, если онѣ дѣйствуютъ сами по себѣ (потому что это явно допускаетъ говорящій о дѣйствіяхъ естествъ), то для чего тотъ обвиняетъ раздѣляющаго естества, и ты не прииѣчаешь, что тѣмъ же судомъ, какимъ судишь другого, осуждаешь себя (Рим. II, 1)? Да развѣ и ты <sup>2)</sup> не различаешь естествъ? Да, говорю, различаю, какъ и дѣйствія имъ приписываю, но одною мыслию неразрывно объемя и ипостась, и представляя ихъ въ ней соединенными; слѣдовательно обвиняю не просто раздѣляющаго природы и усвоющаго имъ дѣйствованіе. Ибо и тому надлежало подразумѣвать единеніе природъ въ ипостаси. Потому что и Левъ, святѣйшій папа древняго Рима, говоритъ, что каждое естество

<sup>1)</sup> Какъ видно изъ дальнѣйшаго — безопасною въ главномъ, въ принятіи ипостаснаго дѣйствія Христа Спасителя.

<sup>2)</sup> Вопросъ отъ Сотиріа самому Николаю.

съ участіемъ и другаго <sup>1)</sup> производить то, что ему свойственно, и не только не былъ осужденъ великими соборами за раздѣленіе природъ и усвоеніе каждой изъ нихъ собственнаго дѣйствования. а еще и столпомъ православія наименовали они посланіе, заключающее тѣ выраженія.

Итакъ вотъ въ чемъ состоитъ первая улика въ погрѣшности и таково ея значеніе! А при второй заводчикъ и вмѣстѣ изслѣдователь оговора, намѣреваясь принять за дѣйствительно бывшее уже выставленное предложеніе (проблему) обвиняемаго, состоявшее, по этому разсказу, въ томъ, что одна изъ природъ приноситъ и приносится, а другая пріемлетъ приношеніе, отказывается обсуждать больше, такъ дословно говоря: „посему какъ само по себѣ вѣдѣное и не стоящее подробнаго обличенія, оставимъ его безъ вниманія. Но если говорить, что спасительная жертва принесена не воспринятою природою, а самимъ Богочеловѣкомъ, Христомъ Спасителемъ, то нужно обсудить, принесъ ли Онъ жертву и божеству Своему?“ Но ктожъ станетъ такъ безумствовать, вромѣ самого Несторія, чтобы отъ ипостаси Христовой отдѣлять Его божество и говорить, что ипостась приноситъ жертву, а божеству приносится, или, что тоже, божество пріемлетъ? А не ты ли, о велемудрый, дѣлалъ это! Итакъ не о томъ суди, принесена ли жертва божеству Спасителя, а принесена ли самому Спасителю. Ибо такимъ образомъ ты сохраняешь единство ипостаси, а иначе совершенно необходимо по твоему сужденію называть и пріемлющее жертву естество ипостасію. А если возражаешь на рѣчь (λόγος) противника, то опять смотри, всю ли ее отвергаешь, или часть ея. Если ты хотѣлъ обсудить часть, отъ чего, раздѣливши предварительно, ты не призналъ одной части предложенія заслужающею отверженія, другой обсуждения, но всю рѣчь отвергши, тотчасъ какъ бы одумавшись часть ведешь на разсмотрѣніе? Такъ свойственно поступать не здравомыслящему, а пьяному. Явно по всему, что ты отлучаешь божество отъ ипостаси Христовой, какъ еще

<sup>1)</sup> Поданная слова изъ догматич. посланія Лва Флавіана: Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est.

яснѣе откроется изъ дальнѣйшаго, и принимаешь его за другую ипостась.

И вотъ такъ раздѣливши предложеніе и поставивши вопросъ о божествѣ Спасителя, принесена ли и ему жертва, на пѣкоторое время отлагаетъ изслѣдованіе о семъ, а прежде хочетъ <sup>1)</sup> узнать отъ рассказчика о противникѣ, кто онъ былъ, если это не самъ взводящій обвиненіе, какія и откуда доказательства по этому предмету съ противной стороны. И отвѣчаетъ: „Многимъ кое чѣмъ изукрасилъ онъ рѣчь свою; но я передамъ, сколько помню. Поелику, говорилъ, Богъ Слово всякую жертву освящаетъ и совершаетъ, то не Самъ ли освятилъ и совершилъ и жертву собственной плоти? а не иначе, далѣе, освятилъ бы, какъ принесши собственному божеству. (Филонъ) Чтожъ намъ думать объ этомъ? Признать, что правильно сказано, или нѣтъ? (Сотир.) Нѣтъ, добрый человѣкъ; потому что рѣчь такая не представляется вѣрною. И мы сказали бы на это: поелику Слово, ипостасно соединившись съ плотію, освятило ее и совершило, то для чего еще нужно было ей освященіе чрезъ принесеніе въ жертву божеству Его? для чего и совершать <sup>2)</sup> ее, соблюденную отъ всякаго грѣха произвольнаго и наслѣдованнаго отъ естественнаго сѣмени (т. е. первороднаго)? Значить, недоставало одного только жертвеннаго принесенія Отцу, которое Спаситель наименовалъ освященіемъ. Ибо идя на страданіе сказалъ: *за ныя Я посвящаю Себя* (Іоан. XVII, 19). Ясно такимъ образомъ, что есть двоякое священіе: одно, которое Самъ Онъ. сообщилъ, соединившись съ плотію, а второе, которое содѣлалъ чрезъ жертвоприношеніе Отцу“. Вездѣ принимаетъ божество

<sup>1)</sup> Т. е. Филонъ отъ Сотириха, какъ въ «разговорѣ». Филонъ: Скажи мнѣ напередъ, что онъ и какъ долго говорилъ, кто былъ противникомъ ему и какія были доказательства по этому предмету».

<sup>2)</sup> Совершать, τελειῶν, дѣлать что нибудь совершеннымъ такъ, чтобъ въ немъ не было никакого нибудь недостатка. Принято это выраженіе въ такомъ смыслѣ изъ словоупотребленія апостольскаго; напр. *вожда спасенія ихъ совершилъ чрезъ страданія* (Евр. II, 10); или V, 9: *и совершившись содѣлался... виновникомъ спасенія вѣчнаго*. И въ VII-й гл. 28 ст. Смыъ на нѣки совершенный протавополагается *архіереямъ, имѣющимъ немощи*. Отсюда и въ чинѣ литургіи *жертва совершенна*.

Слова вмѣсто Слова, естество вмѣсто ипостаси, говорить ли отъ лица противника или отъ своего. Еслибы еще гдѣ нибудь обвинялъ за это противника, то по крайней мѣрѣ самъ свободенъ былъ отъ порицанія; но какъ, часто не только его приводя, но и отъ себя говоря, прочее осуждаетъ и старается опровергнуть, а это проходить молчаніемъ, то несомнѣнно выпаруживаетъ свое согласіе и убѣжденіе, что естество и ипостась—нѣчто тождественное. Такъ вотъ и теперь, предположивши показать невѣрность мысли, приведенной имъ какъ бы отъ лица противника, то есть что „не иначе Спаситель освятить бы плоть, какъ принесши ее божеству Своему“, промолчалъ о томъ, что надлежало бы выразиться „не божеству Своему, а Себѣ“, а вмѣсто Слова и самъ принявъ божество Его не сказалъ, что освятить принесеніемъ и Себѣ Самому, но—божеству Своему, хотя было бы послѣдовательнѣе, если, по мнѣнію говорящаго, Отцу только принесена жертва, противораздѣлить — Сыну, а не божеству Его, такъ какъ божество Отца и Сына одно, всѣ свойства природы <sup>1)</sup> общи Отцу, Сыну и Духу, и ни одно изъ нихъ не принадлежитъ одному только кому либо изъ трехъ лицъ, кромѣ свойствъ ипостасныхъ. Если, значить, жертва принесена только ипостаси Отца, то различіе должно относиться къ ипостаси Сына, а не къ естеству. Итакъ сіе нареканіе пусть ляжетъ на обоихъ противниковъ, если только бѣгущій не оклеветывается и все это не выдумка только преслѣдующаго, который усиливаясь добазать, что жертва приносится Отцу только, а не и божеству Единороднаго, впадаетъ отсюда въ двѣ погрѣшности: отождествляетъ естество и ипостась, какъ сказано, и думаетъ, что иное естество Отца, и иное—Сына. Ибо, если жертва принесена Отцу только, а не и Сыну или божеству Его (по нему все равно сказать и такъ, и такъ), а Сынъ не то, что Отецъ, то и божество Сына иное, чѣмъ—Отца, по безумному мудрованію Арія.

Но еще яснѣе изобличается въ аrianствѣ, когда утверждаетъ объ освященіи отъ самаго единенія, какъ самъ говоритъ, и совершонной (τελειωθε(σ)της) плоти Христовой, что она имѣла нужду

<sup>1)</sup> Или естества (божества).

только въ принесеніи, какъ жертвы, Отцу; а всячески имѣла нужду въ совершеннѣйшемъ освященіи и еще большемъ совершеніи, такъ какъ и первое освященіе чрезъ единеніе недостаточно, и совершенство <sup>1)</sup> по нему не совершенно. Ибо имѣющее нужду на достаточно (*οὐκ ἄρταρχος*), ни совершенно, почему приводитъ и второе освященіе чрезъ жертвоприношеніе, Отцу. И такимъ образомъ, затѣмъ, являются два сѣи освященія: одно, сообщенное плоти Словомъ чрезъ единеніе съ нею, и второе — чрезъ принесеніе Отцу. И какъ изъ самаго единенія съ Словомъ освятившаяся и совершившаяся плоть еще недостаточна и несовершенна, такъ что имѣетъ нужду во второмъ освященіи чрезъ принесеніе Отцу, если не признать, что и первое освященіе несовершеннѣе втораго, и Слово, Боторымъ произведено первое, — но на главу сказавшаго пусть обратится богохульство! — недостаточно къ освященію и несовершенно сравнительно съ однимъ только могущимъ давать совершенное освященіе, съ Отцемъ? — хотя единеніе кажется заключаетъ нѣчто большее принесенія, потому что приносимое не соединяется съ принимающимъ, а только усваивается нѣкоторымъ образомъ (*οἰκιστοῦται πῶς*); но усвоеніе многимъ меньше единенія. И дарованіе большаго не имѣло бы нужды пополняться дарованіемъ меньшаго, единеніе принесеніемъ, еслибы давшій большее не былъ умаляемъ предъ даровавшимъ меньшее. Но этого нѣтъ, нѣтъ! И, съ своей стороны, сказалъ бы не такъ, что даются два освященія, одно отъ Сына, другое отъ Отца: но какъ знаю одно естество Ихъ и признаю одно дѣйствованіе <sup>2)</sup>, такъ и освященіе не такое-то Отца, такое-то Сына и такое-то Духа. И хотя только Слово воплотилось, но Оно пребываетъ и единымъ Богомъ съ Отцемъ и Духомъ, не воплотившимся и Ими, но имѣвшими участіе (*κοινωνία*) въ домостроительствѣ воплощенія, одинъ — благоизволеніемъ, другой — содѣйствіемъ. И воплотившійся дѣйствовалъ то какъ Богъ, то какъ и человѣкъ, но все Свое божественное дѣйствованіе считаетъ (*λογίζεσθαι*)

<sup>1)</sup> Τελειώσις... Ср. Евр. VII, 11.

<sup>2)</sup> См. *Дамаск.* Точное изл. вѣры I, 13. *Григ. Бог.* Слово 30 — въ Тв. св. отцовъ III, 88.

не Своимъ собственнымъ, а общимъ и Отца, и Духа. И какъ объ одной сущности говорить: *Я и Отецъ одно* (Иоан. X, 30), такъ и о дѣйствованіи общимъ: *Я ничего не дѣлаю отъ Себя* (Иоан. VIII, 28), и: *Я не говорилъ ничего собственно Моего*, потому что такъ нужно разумѣть <sup>1)</sup>. И опять: *Я не творю* <sup>2)</sup> *Моей воли, но творю волю пославшаго Меня Отца*; и: *что видитъ Сынъ Отца творящаго, то и Самъ также творитъ* (Иоан. V, 19). И еще говорятъ: *Я Духомъ Божиимъ изгоняю бѣсовъ* (Мф. XII, 28), показывая, что и Духъ содѣйствуетъ. Значить, если и освященіе плоти по единенію произвелъ какъ Богъ, то его нужно считать дѣйствиємъ не Его только, а общимъ и Отца и Духа.

Итакъ уже по этому освященіе плоти вслѣдствіе божественнаго единенія совершенно, не какъ отъ одного только Слова совершившееся, по мнѣнію говорящаго вопреки, но какъ и отъ Отца, и отъ Духа, и уже не нуждается ни въ какомъ еще освященіи, особенно потому, что отъ единенія съ Словомъ она получила нѣчто большее. Однакоже говорится, что Спаситель и опять освящаетъ, то отчасти—обрѣзываемый по закону и, какъ прилично младенцу, принося дары за очищеніе и приносимый въ храмъ, то и весь очищаясь въ крещеніи, что и правдою (Мф. III, 15) называлъ, а такимъ образомъ и освящаясь, не потому, чтобы Самъ нуждался въ какомъ нибудь очищеніи или освященіи <sup>3)</sup>. будучи Самъ освященіемъ всѣхъ и въ собственномъ смыслѣ очищеніемъ, ни потому, чтобы соединенная съ нимъ всесвятая плоть еще имѣла въ этомъ нужду, какъ сумазбродствуетъ тотъ мудрецъ, но чрезъ все Собою Самимъ мое очищеніе устроая (ἐκκαθαίρων) съ Отцемъ и Духомъ: потому что Троица всегда неразлучна. Такъ и идя на спасительную для міра страсть, говорить, что *посвящаетъ Себя за насъ* (Иоан. XVII, 19). И говоря такъ, не ясно ли показывается, что Самъ, будучи освящающимъ, есть вмѣстѣ и посвящаемый? Какъ это, и какъ

<sup>1)</sup> То-есть слова Христовы: *Я говорилъ не отъ Себя* (Иоан. XII, 49), или, можетъ быть, Иоан. XIV, 24.

<sup>2)</sup> По памяти, съ замѣною слова *ишу* другимъ *творю*, взятымъ изъ начала стиха, приводитъ Иоан. V, 30.

<sup>3)</sup> Св. Григорія Бож. слово 39—на святые слѣты явленій Господнихъ.

то? Первое, явно, какъ Богъ, второе какъ человѣкъ. И первое, какъ съ Отцемъ и Духомъ приежающій припошеіе, а то, какъ и Самъ отчасти припошеіе, то есть божественная <sup>1)</sup> кровь Его, изливается за насъ во оставленіе грѣховъ (Мо. XXVI, 23); слова Спасителя и это: Я, говорить, *посвящаю Себя*. Сямъ выраженіемъ представляетъ и единство ипостаси Своей и двойственность природы: *посвящаю*, какъ Богъ, *Себя*, какъ человѣкъ. Ибо Я—то и другое, Самъ и освящающій и освящаемый, и предъ страданіемъ и въ страданіи. Слѣдовательно нужно признавать не два освященія или и больше, но одно, чрезъ единого посредника между Богомъ и человѣками, Христа (1 Тим. II, 5) многократно и многообразно дѣйствующее отъ Бога и на насъ переходящее. „Когда же именую Бога“, говорить истинный Богословъ <sup>2)</sup>, „то разумѣю Отца и Сына и Святаго Духа“. Посему какъ говорится, что Онъ общеніемъ плоти сообщаетъ намъ освященіе (*ἀγιασμοδα*), такъ и общеніемъ божества гораздо прежде указываетъ на общность „святить“ и Отцу, и Духу съ Собою. Слѣд. освященіе — одно, производимое (*ἐκπερφορμενος*) единымъ Богомъ, Отцемъ и Сыномъ и Святымъ Духомъ.

Но этотъ новый догматистъ уже подготовленное имъ чрезъ вопросъ о плоти, освятившейся самымъ единеніемъ, мѣніе, что она уже не имѣла нужды въ освященіи отъ Единороднаго, сказавши такъ: послѣку <sup>3)</sup> Слово, ипостасно соединившись съ плотію осватило и совершило се и проч.,—это самое хочеть рѣшить какъ бы на вопросъ <sup>4)</sup> другого: „но если осватилъ самымъ сямъ единеніемъ, скажетъ кто нибудь, для чего нужно было и другое освященіе? и какое еще совершеніе?“ и рѣшаетъ: „Тѣ, которые мирятся, имѣють обыкновеніе принимать что либо другъ отъ друга въ залогъ мира. А послѣку и намъ, оскорбившимъ Бога, надлежало

<sup>1)</sup> См. о общеніи свойствъ во Христѣ, а потому и имень—*Макарія*, Богословіе, § 139.

<sup>2)</sup> Григорій Бог. въ 38 словъ (на Богоявленіе, или Рождество Христово). Твор. св. отцовъ III, 240.

<sup>3)</sup> См. вышеприведенную рѣчь Сотиріа.

<sup>4)</sup> То-есть Фалона.

примириться съ Нимъ, то, нисколько не отступая отъ божественной благодати, самъ прежде и начало положивши, Богъ Слово, воспринявши нашу сущность, даровалъ намъ взаимно (*ἀντιδόσεν*) оставленіе грѣховъ, избавленіе отъ заблужденія; оказавши (*ἐνεργετικός*) многія и чудныя благодѣянія. Поелику же надлежало намъ возблагодарить и Отца за всыновленіе, а у насъ не было ничего чистаго, ничего достойнаго Его величія, потому что все омрачалъ грѣхъ, то самъ Богочеловѣкъ Слово, восполняя нашу нищету, какъ посредникъ со стороны человѣчества, принесъ Свою кровь, непорочную жертву, спасительное умиловленіе, дѣйствительнѣйшее (*αἰτιώτατον*) для примиренія нашего съ Отцемъ“. Вотъ и два примиренія дасть: первѣйшее, когда Слово, принявши нашу сущность, воздало намъ то-то и то-то, и второе — чрезъ принесеніе крови Сына Отцу, такъ что первое принадлежитъ собственно Сыну (*εἶνα: τοῦ Υἱοῦ ἰδίαν*), второе же и отличное отъ того — Отцу <sup>1)</sup>. Потому то есть, что надлежало и Сему, принявши нѣчто отъ насъ, не даръ намъ дать, а воздать (возблагодарить), какъ воздаяніе (*ἀμοιβήν*), всыновленіе, и кровь Сына есть это принятое отъ насъ приношеніе, причина нашего примиренія съ Отцемъ. Ибо, выдерживая послѣдовательность себѣ самому, какъ сказалъ, что есть два освященія, такъ говорить, что есть два примиренія, въ первомъ случаѣ раздѣляя естественныя дѣйствія (*τὰς φυσικάς ἐνεργείας*) Отца и Сына, а въ послѣднемъ и хотѣнія (*θελήματα*), какъ будто Отецъ не соглашавшася Сыну, примирявшемуся чрезъ воплощеніе, и не спримирился дотолѣ, пока и Самъ нѣчто, подобно Сыну, не получилъ и не сталъ участникомъ въ принятіи. . Вотъ какія нецѣлости сводить въ одно этотъ мудрецъ, и зорко слѣдя за обмолвками другихъ, себя только не видитъ!

Принимающій два существенныя дѣйствія и двѣ воли Отца и Сына вынуждается всячески признать и двѣ природы (два естества) Ихъ. Ибо какъ разумъ (*λόγος*) православія требуетъ въ од-

<sup>1)</sup> Въ изданіи сего трактата въ Церк. Библіотекѣ стоятъ Πνεύματος; но по сравненію съ соответствующимъ мѣстомъ въ помѣяутомъ сочиненіи, послѣднее имъ. Мануилу, выходить, что это опеска или опечатка вмѣсто Πατρὸς.

ножь естество исповѣдывать и одно дѣйствіе и одно хотѣніе Троицы, такъ съ другой стороны, раздѣляющему одно дѣйствование и одно хотѣніе и дѣлающему двумя освященіе и примиреніе, необходимо вѣсегѣ съ тѣмъ раздѣлять и естество. Дѣлающій освященіе плоти отъ единенія съ Словомъ, имѣющимъ нужду въ освященіи чрезъ принесеніе Отцу, прямо на самаго Сына переноситъ недостаточность, и такимъ образомъ дѣлаетъ Его меньшимъ Отца. Говорящій, что Отецъ долженъ былъ принять отъ насъ вѣчто и прежде, чѣмъ принялъ, не примирялся, думаетъ, что Онъ не только склоненъ къ принятію подарковъ, но и въ другихъ отношеніяхъ не свободенъ отъ страстей. Думаящій, что Онъ принялъ кровь Сына, какъ и Сынъ — плоть, и такимъ образомъ примирился съ нами, выдумываетъ новѣйшую ересь, именно: какъ Христосъ имѣетъ два естества, божество и человѣчество, такъ и Отецъ имѣетъ божество и принятую имъ кровь, чтобы и сказанное „примиряющіеся обыкновенно получаютъ что нибудь другъ отъ друга“ равно сохранить за обоими <sup>1)</sup>, а это — въ лицѣ человѣчества. Возможно ли еще сомнѣніе въ томъ; что онъ считаетъ за одно и тоже природу и ипостась? Ибо вотъ явно призналъ человѣчество лицомъ, а человѣчество есть, безъ сомнѣнія, природа, лицо же и ипостась — одно и то же. Нельзя проглядѣть (оставить безъ вниманія) и невѣжества сего мудреца въ томъ, что, предположивши сказать вѣчто о примиреніи, особенность (ἰδίον, свойство) обмѣна понялъ безразлично какъ примиреніе, сказавши: „обычно примиряющимися получаютъ что нибудь другъ отъ друга“. Потому что обычно это не мирящимся, а обмѣнивающимся. А онъ по великому невѣжеству своему отождествляетъ примиреніе и обмѣнъ. Обмѣнъ (ἀνταλλαγή), это — когда даютъ что нибудь и получаютъ взаимно; а примиряющійся съ оскорбителемъ тогда совершенно искренно (καθαρῶς) примиряется,

<sup>1)</sup> Мѣсто отъ словъ «а это — въ лицѣ человѣчества» и проч. опущено въ сочиненіи, посланномъ Маузилу, можетъ быть потому, что Николай при вторичномъ пересмотрѣ самъ призналъ его нѣсколько невразумительнымъ или несвязнымъ логически. Тамъ послѣ словъ «сохранить за обоими» говорится «Оставляю безъ вниманія другое, но нельзя проглядѣть невѣжества мудреца въ томъ, что» и проч. (стр. 28).

когда, ничего не получая отъ него, оставляетъ ему прегрѣшеніе. Посему и Посредникъ примиренія нашего съ Нимъ и Отцомъ примирился съ нами не принявши что нибудь отъ насъ прежде, такъ какъ и плоть не принялъ отъ насъ въ даръ, по безумному мудрованію этого, какъ бы мы приготовили поводъ къ примиренію: потому что, въ такомъ случаѣ, надлежало намъ первымъ взойти на небо съ поднесеніемъ своего подарка, и такимъ образомъ благодать была бы не отъ Него, а отъ насъ. Но не мы къ Нему, а Онъ самъ снизшелъ къ намъ и принялъ наше естество не въ даръ, поводъ къ примиренію, а чтобы посредствомъ плоти явно съ нами бесѣдовать (Іоан. XIV, 19), такъ какъ мы не могли видѣть Певидимаго. И спасъ насъ не за даръ этотъ, но Самъ отъ Себя по собственной благодати и человеколюбію, какъ по естеству благій, милосердый и многоимлостивый, по многой Своей милости спасъ насъ, освятивши и примиривши съ Собою, Отцемъ и Духомъ наше, грѣхъомъ плѣненное и отступившее отъ Него, естество чрезъ единеніе съ Нимъ или воспріятіе Его. А такимъ образомъ даровалъ намъ и всиновленіе, а чрезъ него даровалъ и Духа Своего, которымъ взываемъ: Авва, Отче (Рим. VIII, 15), и для сего-то Онъ сдѣлался причастнымъ плоти и крови (Евр. II, 14), не погнушавшись называть насъ братьями (Евр. II, 11). Но и ни прежде Самъ примирился съ нами, а уже въ послѣдствіи исходатайствовалъ намъ примиреніе посредствомъ принесенія собственной крови: потому что какъ же говорилъ прежде страданія и смерти: *никто не приходитъ ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ* (Іоан. VI, 44)? Еще не примирившись, какъ бы Онъ привлекалъ къ примирившемуся уже? не ясно ли, что нѣтъ промежутка (*χρόνος μέσος*) какъ между бытіемъ Отца и Сына и Св. Духа, такъ и дѣйствованіемъ и благоизволеніемъ? Посему и объ Отцѣ говорится, что Онъ влечетъ приходящихъ къ Сыну, и о Сынѣ, что Онъ путеводствуетъ къ Отцу, потому что и объ этомъ говорить: *никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня* (Іоан. XIV, 6). Путеводствуетъ же къ Обоиъ и Духъ Святой, потому что и Онъ — свѣтъ (Еф. V, 8. 9), а лучше сказать каждый изъ Трехъ — свѣтъ, а безъ свѣта нельзя ходить не заблуждаясь. *Ходящій во*

тѣмъ, говорить Спаситель, не знаетъ куда идетъ (Іоан. XII, 35); и пророкъ: *Духъ Твой благій наставитъ Меня* (Пс. 142, 10), и *во свѣтъ Твоемъ узримъ свѣтъ* (Пс. XXXV, 10). Слѣдовательно. Троица едина (ὁπερὴνὸμνένῃ) и неразлучна, вмѣстѣ и есть, и хочетъ, и дѣйствуетъ, вмѣстѣ и освящаетъ, и примиряется. И потому не должно допускать ни двухъ освященій, ни двухъ примиреній Единой Троицы; или удвояющій каждое изъ нихъ пускай допустить и третіе.

Да, скажетъ пожалуй <sup>1)</sup>, есть и третіе; это—сошествіе Духа послѣ домостроительства Христова. Но развѣ сошествіе Духа различало Духа отъ сущности Отца и Сына, или дѣйствованія, или хотѣнія? Никакъ!.. Но какъ воплотившійся Богъ Слово собственно (ἰδίως) не дѣйствовалъ одинъ только, а какъ Богъ (τὰ ἓ θεῶν)—обще съ Отцемъ и Духомъ, потому что не Свою творилъ волю, а всецѣло Божію, и по сущности неразлученъ пребывалъ отъ Отца и Духа: такъ и Духъ, сходя на святыхъ учениковъ, не меньше прежняго пребывалъ неразлучно съ Отцемъ и Сыномъ, единосущественными Ему по сущности, хотѣнію и дѣйствию. И хотя говорится, что Духъ особенно (ἰδίως) сошелъ, но и Отецъ и Сынъ вездѣ соприсутствуютъ Ему, и соблагоизволяютъ, и содѣйствуютъ. И это показываетъ апостоль, говоря: *дары различны, а Духъ одинъ и тотъ же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Божіе одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ* (1 Кор. XII, 4 и 6). И потомъ, перечисливши дарованія и служенія, имъ соответствующія, и дѣйствія тѣхъ и другихъ, наводитъ: *а все это производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ хочетъ* (ст. 11). Что прежде усвоилъ каждому изъ Трехъ, теперь возводитъ къ одному Духу <sup>2)</sup>, въ показаніе, что и само по себѣ дѣйствуетъ

<sup>1)</sup> Ναὶ τὰ αὐτὰ φησὶν.. Николай уже отъ себя развиваетъ мысль; въ «разговорѣ» же Сотирихъ не говоритъ этого. Поэтому, можетъ быть, и въ сочиненія посланномъ императору [Николай опустивъ все это, начиная съ «или удвояющій каждое» и пр. до ссылки на Іоан. III, 16, сказавши вѣсто того строкахъ въ десяти о неумѣстности объѣма и что единственно благодать Божія даровала намъ спасеніе.

<sup>2)</sup> Св. *Василія Вел.* въ книгѣ противъ Евномія. Тв. св. отцовъ VII, 137.

каждое (лице), и обще вмѣстѣ съ единоестественными, первое — по причинѣ раздѣльности лицъ, второе — по тождеству сущности, дѣйствованія и хотѣнія, ибо и на сіе указала словами „какъ хочетъ“. Такимъ образомъ у трехъ Лицъ по единой сущности одно и дѣйствование, и хотѣніе, а посему — одно освященіе и одно примиреніе единого и тріпостаснаго Бога. Еслибы не благоизволилъ Отецъ, если бы не содѣйствовалъ Духъ Святыи, то и Сынъ не воплотился бы. Или какъ бы одинъ благоизволилъ, а другой содѣйствовалъ прежде примиренія?

Значить, по самому высказавшему ее, ложна и дальнѣйшая рѣчь, наводящая, что послѣ примиренія Сына было второе — Отца, потому будто, что подлежало и сему получить что нибудь отъ насъ, — ложна, когда и прежде полученія Отецъ благоволилъ, а Духъ содѣйствовалъ примиренію Сыновнему, и полученіе не имѣетъ мѣста. Ибо ни кровію Сына единороднаго увеселяется Отецъ, и думать, что Отецъ принимаетъ кровь такъ, какъ Сынъ плоть, свойственно людямъ нечестивѣйшимъ, и такой способъ примиренія всеми всецѣло отвергается, хотя теперь и называется примиреніе обмѣномъ въ противность общему всехъ и пониманію и обыкновенію выражаться. Потому что, какъ мы сказали, не примиряющимся, а обмѣнивающимся обычно получаютъ что либо другъ отъ друга. Примиреніе же называется и есть миръ послѣ ссоры, какъ показываетъ и божественный апостоль. говоря: *Христосъ есть миръ нашъ* (Еф. II, 14), назвавши миромъ примиреніе двухъ народовъ, такъ наз. обрѣзаннаго и не обрѣзаннаго (Еф. II, 11), прежде расположенныхъ одинъ противъ другаго и какъ бы сражавшихся между собою въ томъ отношеніи, что одинъ близокъ былъ и усвоился Богу посредствомъ устройства общества по закону (2 Цар. VII, 23), а другой былъ безъ Христа, отчужденный отъ общества израильскаго, чуждый завѣтовъ обѣтованія, не имѣя надежды и безбожный въ мірѣ (Еф. II, 12). *А теперь, говорятъ, во Христѣ Исусѣ вы, бывшіе некогда далеко, стали близки кровію Христовою. Ибо Онъ есть миръ нашъ*, то есть примиреніе Израиля и сущихъ отъ язычниковъ, *сдѣлавшій одно изъ обоихъ*, то есть — обрѣзанія и необрѣзанія, и стоявшую посреди пре-

враду, отдѣлявшую другъ отъ друга, разрушившій вражду плотию Своею (ст. 14, 15). Это—о примиреніи двухъ народовъ между собою. А о примиреніи обоихъ ихъ съ Богомъ, послыку и его произвелъ Собою Христось, уясняя образъ сего дѣйствія, апостоль говоритъ: законъ заповѣдей—присоединяя и это къ сказавшему—*въ ученіяхъ упразднилъ*. Говорить объ ученіяхъ или постановленіяхъ законныхъ (τὰ νόμιμα), какъ то объ обрѣзаніи, субботахъ, жертвахъ, новомѣсячіяхъ и прочемъ подобномъ, чтобы показать, что не весь законъ заповѣдей упраздненъ, ни, напр., *возлюбиши Господа Бога твоего и ближняго твоего* (Втор. X, 12, Лев. XIX, 18. Мѡ. XXII, 37—39), *ни не убій, не прелюбодѣйствуй* (Мѡ. XIX, 18) и подобное, но законъ заповѣдей въ тѣхъ ученіяхъ, которыя полезны были на время. Или и иначе, тутъ разумѣется <sup>1)</sup> ученія (δόγματα) вѣры; ибо не отъ дѣлъ закона, но отъ вѣры во Христа Іисуса достигается право (δικαιώμα) спасенія нашего (Гал. II, 16), по упраздненіи закона заповѣдей, коихъ преступленіемъ навлекалось на насъ осужденіе, чрезъ Христа ученіями вѣры, даромъ (δωρεάν) оправдывающими насъ (Рим. III, 24, Тит. III, 7). Итакъ хотъ въ этомъ, хотъ въ томъ отношеніи Христось упразднялъ, по выраженію апостольскому, законъ заповѣдей, бывшій стоявшею посреди преградой, отдѣлявшею двухъ другъ отъ друга, чтобы *изъ этихъ двухъ создать въ Себѣ Самомъ одного новаго чловѣка, устроая миръ, и въ одномъ тѣлѣ примирить обоихъ съ Богомъ* (Еф. II, 15). Теперь каково же принятіе даровъ между примиряющимися? Что получили отъ насъ сущіе отъ Израиля, или мы отъ нихъ, когда примирились и сошлись въ одно тѣло (1 Кор. XII, 13)? Что отъ насъ обоихъ получилъ Богъ, чтобы воздать намъ вснновленіемъ,—Богъ, Который не по чему другому, а по многой благодти Своей, непостижимому милосердію и чловѣколюбію безмѣрному такъ возлюбилъ насъ еще прежде жертвы Снновней крови, что Самъ отдалъ за насъ Сына Своего единороднаго (Іоан. III, 16)?—Не потому, что

<sup>1)</sup> Такъ именно поняты слова апостола и въ переводѣ синодальскомъ, гдѣ ἐν δόγμασι передано ученіемъ.

прежде Самъ принялъ отъ насъ, отъ лица человѣчества, какъ суесловить сказавшій, кровь Сына, чтобы, принявши ее, воздать намъ всыновленіемъ; напротивъ, Самъ по благоизволенію далъ намъ Сына въ общеніе плоти и крови, чтобы такимъ образомъ бывъ послушнымъ Ему даже до смерти, и смерти крестной (Фил. II, 8), разрушилъ осужденіе преступленія нашего и затѣмъ насъ, какъ начатокъ <sup>1)</sup>, усвоилъ и всыновилъ чрезъ вѣру въ Него, *дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную* (Іоан. III, 16). Въ томъ состоитъ примиреніе наше между собою и примиреніе всѣхъ съ Богомъ, чтобы мы были однимъ тѣломъ и однимъ духомъ во Христѣ, спасаемые одною вѣрою въ Него и возводимые къ единому въ Троицѣ Богу, что являетъ и Христосъ, испрашивающій насъ отъ Отца *да будутъ едино, какъ Мы едино* (Іоан. XVII, 22). Это—причина двоякаго примиренія: творческая—посредничество Христово (Евр. XII, 24; Кол. I, 20; I Тим. II, 5), а конечная (τελειχόν)—единеніе наше между собою по вѣрѣ и дѣятельности (I Петр. III, 8), и чрезъ него обращеніе и возведеніе къ Богу (I Иоан. IV, 7. 8). Кровь же Спасителя дана въ очистительное искупленіе отъ плѣна и грѣха (Евр. IX, 12). Посему и мы <sup>2)</sup> называемся замѣною (ἀντάλλαγμα) Христа, какъ говоритъ святой Давидъ: *вспомни, Господи, поношеніе Твое, которымъ поносили враги измѣненія помазанника Твоего* (Пс. 88, 52). Итакъ лучше сказать, что причина обмѣна—божественная кровь, а примиренія—посредничество Христово. А всего лучше, Христосъ—все, и примиреніе, какъ миръ по апостолу (Еф. II, 14), и примиритель или причина примиренія, какъ миротворецъ, и примиряющійся, такъ какъ Онъ и Богъ и человѣкъ, потому что они

<sup>1)</sup> τὸ ἀπ' ἀρχῆς... Имѣетъ въ виду слова ап. Іакова: *чтобы намъ быть тѣмъ, которыми начаткомъ Ею созданий* (I, 18).

<sup>2)</sup> Если Николай повторяетъ мысль св. Леанасія алекс., который подъ *измѣненіемъ* (ἀντάλλαγμα) Христа разумѣлъ смерть и кровь Христовы, какъ искупительную цѣну; въ такомъ случаѣ «мы называемся замѣною» означаетъ: *человѣческое естество называется обмѣномъ въ смыслѣ искупительной цѣны за спасеніе міра*. Но въ упомянутомъ соч., посланномъ императору, мысль самого Николая выражена нѣсколько иначе: *«кровь дана въ искупительную цѣну, и мы замѣнены Христомъ, какъ говоритъ Давидъ»...*

примираются; Онъ и приносящій, какъ архіерей, и приносимый въ жертву по плоти и крови, и, какъ Богъ съ Отцемъ и Духомъ пріемлющій приносимое священнодѣйствіе. И отъ Него данное достойное замѣненіе нашего плѣннаго естества и мы называемся Его измѣненіемъ.

Таково непоколебимое и во всемъ несомнѣнное опредѣленіе и разумнѣе благочестія! Такова великая тайна Божія домостроительства о насъ: Богъ весь міръ нашъ примираетъ Себѣ! Къ этому относятся и слова апостола: *Богъ любовь свою къ намъ доказываетъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками* (Рим. V, 8). Кто же этотъ Богъ, доказывающій любовь Свою къ намъ? Отецъ ли только, или Сынъ только, или лучше сказать несомнѣнное—единый въ Троицѣ Богъ? Конечно такъ! И такъ сей Богъ къ намъ, отступившимъ отъ Него чрезъ преслушаніе и приложившимся къ врагу Его, показалъ Свою любовь, по которой, когда мы были еще грѣшниками, благоволилъ Отецъ, содѣйствовалъ Духъ Святый, а Богочеловѣкъ, потому что это Христосъ, Онъ же и едиnorodный Сынъ Отца, умеръ за насъ. *Посему тѣмъ болѣе, говорить, будучи нынѣ оправданы кровію Его, спасемъ Имъ отъ гнѣва* (ст. 9). Гнѣвъ есть страсть и страсть неразумная, а Божество совершенно безстрастно, и слѣдовательно не гнѣвается; а между тѣмъ говорится, что Богъ гнѣвается на творящихъ заслуживающее гнѣва. Ибо говоритъ Давидъ: *разнѣвался яростію Господь на народъ Свой, и возмущался насладіемъ Своимъ* (Псал. CV, 40). Не на то указываетъ рѣчь, что Онъ самъ нѣчто такое испыталъ, а наведеніе гнѣва, навлекаемаго на себя грѣшникомъ по Божію суду, называется раздраженіемъ и гнѣвомъ Господнимъ. Чтожь не преступленіе ли Божіей заповѣди навлекло на насъ гнѣвъ? не чрезъ преступленіе ли мы стали врагами Богу? — Опять спрашиваю, и опять отвѣчай: какого Бога сдѣлались врагами? Кого гнѣвъ навлекли? Одного ли изъ трехъ Лицъ, или говоря о Богѣ говоримъ это о Трехъ, по Григорію Богослову? Конечно, о Трехъ. Сію-то вражду и гнѣвъ разрушилъ намъ Одинъ отъ Троицы, по благоволенію Отца и содѣйствію Духа содѣлавшійся однимъ изъ насъ и

такимъ образомъ смертію Своею оправдавшій насъ и примирившій съ Собою, Отцемъ и Духомъ, и обще съ Ними возлюбившій насъ, еще бывшихъ врагами, и человѣколюбно предпринявшій и исполнившій все домогательство о насъ. И апостоль, желая показать преизобильную (Еф. II, 7) любовь къ вамъ Божию, сказанное — *тѣмъ болѣе спасемъ отъ гнѣва, подтверждаетъ послѣдующимъ: ибо, говоритъ, если будучи врагами мы примирились съ Богомъ смертію Сына Его, то тѣмъ болѣе, примирившись, спасемъ жизнью Его* (Рим. V, 9. 10).

Не разъ было у насъ сказано и показано, что у апостола Богомъ вообще называется Троица. А если „Его“, приложенное здѣсь къ имени Сына даетъ указаніе (*ἑμφασίμ*), что объ Отцѣ сказано „примирились съ Богомъ“ (пот. что Сынъ—Его сынъ): то не раздѣляющему одной сущности Отца и Сына и Святаго Духа это нисколько не дастъ повода принимать общее имя Трехъ не въ общемъ значеніи. Но сказанное вообще объ одномъ изъ Ихъ такъ будетъ онъ разумѣть и о прочихъ Двухъ, особенно (*καὶ μάλιστα ὁ πατήρ*) когда апостоль употребилъ имя не личное и собственное (*ἰδίον*), а общее и означающее существо (*κοινωνικόν*). Потому что не сказали „примирились съ Отцемъ“, но—„съ Богомъ“. Слѣд. о примирившихся съ Отцемъ, не какъ съ Отцемъ, а какъ съ Богомъ, и это посредствомъ крови Сына, нельзя не сказать, что они примирились тогда же и съ Сынномъ и съ Духомъ. А можетъ быть и не для указанія отношенія Сына къ Отцу стоитъ „Его“, а для подтвержденія, что не другой кто, но самъ единый отъ Троицы, Сынъ, смертію Своею содѣлалъ примиреніе наше съ Богомъ. Какъ бы такъ сказалъ апостоль: самъ Сынъ примирилъ насъ съ Богомъ, то есть съ Собою и Отцемъ и Духомъ; подобно сему: не ангелъ, ни человѣкъ, но Самъ Господь спасъ насъ (Ис. LXIII, 9).

Таково значеніе и сихъ апостольскихъ словъ, и такъ во всемъ апостоль оказывается согласнымъ съ собою! А этотъ наглець и мечтающій быть сильнымъ въ обманчивой мудрости, кое что тутъ опустивши, а иное и поддѣлавши, остальное старается свести къ своей цѣли и показать, будто святой апостоль не учить, что

примиреніе наше совершено кровію Сына, говоря: „И святыи Павель во многихъ мѣстахъ выражаетъ это <sup>1)</sup>). Потому что говоритъ: *будущи оправданы кровію Сына спасемъ Имъ; и еще будущи врагами, примиримъ съ Богомъ кровію Сына Его*“. Эти одни выраженія съ худымъ умысломъ взявши изъ цѣльной связи рѣчи, онъ усиливается отвергнуть нелѣпность православнаго ученія нашего, хотя самъ виновенъ во многихъ погрѣшностяхъ и дошолъ до сильныхъ и явныхъ нелѣпостей. „Развѣ не весьма нелѣпо говорить“, продолжаетъ, „что сія жертва принесена была Богу Слово? Какого намъ еще нужно было примиренія съ Тѣмъ, Который чрезъ самое единеніе примирился съ нами? Не бессмысленно ли говорить, что Онъ сею жертвою Самъ съ Собою примирился?“

Спрашиваешь, или затрудняешься предъ невозможностію не считать нелѣпностію, что жертва принесена Богу Слово? Скажу тебѣ въ разрѣшеніе недоумѣнія: такъ не нелѣпо, какъ и говорить, что сія самая жертва принесена Богу и Отцу. Ибо если какъ Богъ, и не какъ Отецъ, Отецъ принялъ ее (потому что Отецъ не радуется крови Сына), то нѣтъ нелѣпности и въ словахъ, что Сынъ принялъ ее, если не желаешь признавать двухъ Боговъ или даже присчитать и третьяго къ нимъ, Отца и Сына и Духа, по еретическому измышленію такъ называемыхъ тробожниковъ. Еслибы мы не пуждались тогда въ примиреніи съ Сыномъ, то и—ни съ Отцемъ, ни съ Духомъ; а если съ Сими, то и съ Тѣмъ: потому что Богъ нераздѣлимъ, и единымъ Богомъ пребываетъ Троица, и нельзя никакъ сказать, что какое нибудь Лицо единого Бога примирилось, а какое нибудь не примирилось. Посему и не говоримъ, что Сынъ только особно, ни какъ Сынъ, но какъ Богъ, и обще съ Отцемъ и Духомъ принимаетъ отъ Себя жертву и такъ Собою примиряется съ нами, прилагая „отъ Себя“, такъ какъ Онъ есть и сынъ человѣческой. Посему справедливо обвинять тебя въ безумствіи, а не насъ: такъ какъ не различая естество одного

<sup>1)</sup> То-есть, что «самъ Богочеловѣкъ Слово, восполняя нашу плещу, какъ посредникъ со стороны человечества, принесъ Свою кровь... для примиренія нашего съ Отцемъ» (см. выше). Слова «и св. Павель»... составляютъ непосредственное продолженіе рѣчи Сотирика.

Сына, какъ мы и прежде насъ великій четвертый соборъ, говоришь, что Онъ съ Собою примиряется по тому и другому. Не говоришь ли и самъ ты, что сражаешься съ собою, когда видишь законъ плоти противоборствующимъ закону духа, и помысль противящимся помыслу? А когда разумно сможешь примирить ихъ и убѣдишь худшее подчиняться лучшему, тогда и о себѣ скажешь, что примирился съ собою. Подлинно былъ бы ты несмысленъ, еслибъ не такъ судилъ о своемъ состояннн. Примѣчай же, какъ поражаешь себя и въ томъ выводѣ, который въ связи съ безмыслиемъ выставляешь противъ правильно разсуждающихъ и мыслящихъ, какъ будто, то есть, они раздѣляютъ Христа по естествамъ въ Немъ и на двѣ части дѣлать, и говорятъ, что одно, отъ насъ воспринятое, имѣетъ миръ съ нами, а соединенное съ нимъ божество имѣетъ нужду въ примиренн съ нами чрезъ жертву. Потому что обвинивши въ безумн рѣчь, что Сынъ самъ съ Собою примиряется чрезъ жертву, прилагаешь <sup>1)</sup> къ обвиненн и слѣдующее. „Или воспринятая Имъ отъ насъ природа имѣла съ нами миръ, а соединившееся съ нею божество имѣло нужду въ примиренн съ нами чрезъ жертву? Или, выражаясь съ Павломъ, раздѣлился Христосъ (1 Кор. I, 13), такъ что одна часть Его дружественна, а другая враждебна? „Пойми, что говоришь, мудрѣйшн! Зачѣмъ высказываешься противъ себя? Не раздѣлять двухъ естествъ Христовыхъ, такъ чтобы одному усвоить богоприличныя совершенства, а другому естественныя несовершенства (ἐλαττώματα),—это болѣзнь безумн Севировъ, Евтихievъ, Діоскоровъ и прочаго съ ними соборща еретиковъ, подвергнутыхъ анаемѣ отъ священныхъ соборовъ; а раздѣляющихъ такъ объявлять раздѣляющими чрезъ то и Христа свойственно ереси сливающихъ ипостаси или фантазастовъ, которые не признаютъ четвертаго вселенскаго собора и соборовъ, слѣдовавшихъ за нимъ. И апостоль говоритъ, что „раздѣлился ли Христосъ“, не противъ раздѣляющихъ естества Христовы, по твоему превратному толкованн и злоупотребленн, а противъ отдѣляющихся

<sup>1)</sup> Непосредственно за вышеприведенными словами: „не безмысленно ли говорить, что Онъ и Самъ съ Собою примирился?“.

другъ отъ друга и усвояющихъ себѣ каждый одинъ одного, другой много изъ апостоловъ и учителей, проповѣдующихъ одного Христа, говоря: я *Павловъ*, я *Аполлосовъ*, я *Кифинъ* (1 Кор. I, 12), и такимъ образомъ по себѣ раздѣляющихъ проповѣдь о Христѣ и самаго Христа разсѣкающихъ, мысля, какъ видится, что Опъ — иной <sup>1)</sup>, и что другой Христосъ проповѣдывается Павломъ, Кифою и Аполлосомъ. Противъ такихъ-то, относясь съ укоризною или разумленіемъ, говорить апостолъ „раздѣлился ли Христосъ“. А ты какъ износишь это противъ признающихъ одного и того же Христа въ двухъ естествахъ, соединенныхъ въ одну ипостась, и говорящихъ, что по одному приносить, по другому пріемлетъ, а такимъ образомъ и приириаетъ челоуѣка съ Собою, если явно не отрицаешь двухъ естествъ, и хотя сливаешь ихъ послѣ соединенія, хотъ одну совершенно исключаешь, считая истинное вочелоуѣченіе призракомъ (*φαντασιν*)?

Но ты, всюду уличаемый въ еретическомъ мудрованіи, и опять прибѣгаешь къ обычной у тебя клеветѣ, и самъ выставляешь, что противникъ <sup>2)</sup> говорить такъ: „но если приношеніе Отцу приносится Богомъ Словомъ, потому что *никто*, говорить, *не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня* (Іоан. XIV, 6): то какъ могла быть принесена сія жертва, если прежде не была принесена божеству Единороднаго?“ Затѣмъ, чтобы казаться сильнѣе въ нападеніи на лежащаго прогнѣвника, ты отвѣчаешь на это гнилое, выдуманное тобою, возраженіе: „не божество Слова. — возвращаюсь на свою рѣчь, — посредствовало въ приведеніяхъ къ Отцу, а самъ Богочелоуѣкъ Слово, какъ архіерей по воспринятому естеству, и тогда собственную кровь принесъ въ жертву, и теперь спасаемыхъ чрезъ Него приводитъ къ Отцу, чтобы обожить благодатію; потому что это — дѣлъ приведенія“ (или принесенія). Но можетъ быть противникъ, о ты сильный, не такъ несмысленъ, чтобы предположивши показать, что богомужное Слово, или и Слово просто, есть

<sup>1)</sup> Какъ видится то-есть съ продолженія рѣчи апостольской: *а я Христосъ*.

<sup>2)</sup> То-есть себездѣлькъ Филолъ, выставленный въ «Разговоръ».

ипостась, съ Отцемъ богоприлично приѣмлющая приносимую жертву, въ доказательствѣ не только вмѣсто ипостаси Слова принялъ божество, но и сказалъ, что ему (божеству) прежде принесена жертва,—а это для того, чтобы по ней (жертвѣ) естество Единороднаго представлялось не только примиряющимся, но еще и нуждающимся во времени, какое прошло между первымъ (примиреніемъ) и послѣднимъ, въ которое бы оно провело ее отъ себя къ Отцу. Не смѣшны ли всѣ эти явно дѣтски неразумныя игрушки? Довольно объ этомъ. И ты, ополчаясь противъ сего, правильно выражаешься, что не божество Слова посредствуетъ въ приведеніяхъ къ Отцу, но самъ Богочеловѣкъ Слово; а промежуточное время между первымъ приведеніемъ къ Словоу и бывшимъ послѣ него къ Отцу какъ опускаешь? Очевидно, ты самъ—представитель сего ученія, вводящаго время между Отцемъ и Сыномъ, чего не принялъ бы никто правоислѣщій. Потому <sup>1)</sup> хочешь и учить тому, чего самъ незнаешь, говоря: „А можешь уразумѣть, о чемъ говорю, хотя изъ жертвы образной <sup>2)</sup>“. Четыре вещи усматривались въ образной жертвѣ: приведеніе (принесеніе), посвященіе, возношеніе, очищеніе. Приводился предназначенный къ посвященію агнецъ, а освященная кровь его вносилась въ святое святыхъ, и наконецъ внесенная очищалась. И какъ нельзя говорить, что приносится то, что уже очищено и соединилось съ Богомъ, такъ и о крови Спасителя. неотлучной отъ Его божества, нельзя говорить, что она приносится естеству, тѣснѣйшимъ образомъ соединенному съ нею“.

Пообѣщавши научить изъ примѣра жертвы прообразовательной тому, что богомужное Слово кровь Свою, то есть истинную <sup>3)</sup> жертву, принесло Отцу только, а не и Себѣ, не дѣлаетъ этого или забывши обѣщаніе, или провидя вытекающее отсюда обличеніе и заранѣе предавшись бѣгству. Ибо ясно, что и прообразователь-

<sup>1)</sup> Непосредственно за словами: «потому что это—цѣль приведенія» слѣдуетъ у Сократика: «а можешь уразумѣть» и проч., приводимое Николаемъ.

<sup>2)</sup> *ἕκ τῆς κατὰ τόπων... τ ε ветхозавѣтной, по закону Моисееву, прообразовательной.*

<sup>3)</sup> Въ противоположность жертвѣ прообразовательной; см. Евр. VIII, 2; IX. 24.

ная жертва узаконена приноситься не Отцу только, но просто Богу, трисвятому Господу по серафимскому въ видѣніи Исаи иъснопѣнію, которому приносить жертвы возбуждаетъ и Давидъ, говоря: *принесите Господу, сыны Божіи, принесите Господу агнцевъ* (Псал. XXVIII, 1), сынами Божіими называя всящ:члччзъ, по сказанному: *я сказалъ: вы боги и сыны Вышняго все вы* (Пс. 81, 6). И въ такомъ видѣ представившій это перечисляетъ четыре нѣкія дѣйствія въ прообразовательной жертвѣ—приведеніе, посвященіе, возношеніе, очищеніе, незнаю откуда изобрѣтши раздѣленіе сихъ дѣйствій: потому что кто нибудь согласится, что это четыре названія, но что и четыре дѣла — нѣтъ! Ибо жертва агнца есть и освященіе, и приношеніе, и возношеніе и очищеніе: такъ какъ все приносимое къ жертвеннику Божію потому самому и возносится, а виѣстѣ и очищается. И что тебѣ, о наилучшій, поможетъ въ подлежащемъ наученіи пустое то острословіе, а лучше сказать—излишество въ словѣ? „Какъ нельзя“, толкуеть онъ, „говорить, что приносится то, что уже очищено и соединилось съ Богомъ, такъ и о крови Спасителя, неотлучной отъ Его божества, нельзя говорить, что она приносится естеству, тѣспѣишимъ образомъ соединенному съ нею“. Кого такого разумѣешь подъ очищеннымъ и соединившимся, прообразовательнаго ли агнца или овна, или что бы ни приносилось въ жертву? Говоря по твоему, значить заклапное, затѣмъ очищенное уже, и соединяется съ тѣмъ, кому принесено въ жертву? И какъ не неразумно говорить такъ или даже помыслить о Богѣ, объ Отцѣ ли только, или и Сынѣ? Потому что о демонахъ, особенно вещественныхъ, съ вѣроятностію можно бы <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Допуская, что боги языческіе суть дѣйствительные демоны, приходилось допускать въ снхъ послѣднихъ и чувственную жизнь. Еврейскіе ученые перваго вѣка по Р. Хр. (Филовъ и Иосифъ Фл.) признавали демонами души злыхъ людей. Изъ отцовъ церкви нѣкоторые есда и говорили объ испытываемыхъ демонами удовольствіяхъ отъ жертвъ, то осмѣивая только грубое языческое суевѣріе (напр. Григ. Бог. въ словѣ о любви къ бѣднымъ), и въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ говорится надримѣръ у того же Григорія Богослова, что демоны, какъ учителя всякаго зла, суть и винопійцы, и смѣхотлюбцы, и любители ссоръ, и кровопійцы (Слово 6-е, объ умныхъ существахъ—Тв. св. отцовъ IV, 238). А Василій великій, допуская нѣкоторую тѣлесность демоновъ,

такъ сказать (потому что они, какъ говорить Василій Великій, радуются запаху отъ жертвъ, и сущность ихъ питается выходящими оттуда испареніями, и разнымъ сродны разныя, въ которыхъ и находятъ больше удовольствія), а Богъ безусловно невещественъ и безтѣлесенъ не нарастаетъ, не имѣетъ ни въ чемъ нужды, не измѣняется, не убавляется, есть полнота совершенствъ, почему и называется все наполняющимъ. *Небо и землю, изоритъ Господь, не Я ли наполняю* (Іер. XXIII, 24); и къ полагавшимъ завѣтъ Его въ жертвахъ: *не приму тельцовъ изъ дома твоего, ни козловъ изъ дворовъ твоихъ; если бы Я взалкалъ, то не сказалъ бы тебѣ; нѣмъ ли Я мясо воловъ, и нѣю ли кровь козловъ* (Пс. 149, 9, 12, 13)? И чрезъ Исаію: *къ чему Мною множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесожженіями овною, и не желаю крови тельцовъ и козловъ* (Ис. I, 11). И опять Исаія говоритъ о Немъ: *не утомляется и не изнемогаетъ* (XL, 28). Какъ же по твоему бессмысленному слову можно говорить, что жертва или очищеніе соединяется съ Нимъ? Или можетъ быть скажешь, что прежде вочеловѣченія Слова воплотился и самъ Богъ, какъ и то, что нуждается въ пищѣ и требуетъ жертвъ, возносимыхъ Ему и соединяющихся съ Нимъ? Кто когда нибудь изрыгалъ такое хуленіе?

Но оставимъ эту нелѣпность, а посмотримъ далѣе. Если какъ о прообразовательной жертвѣ нельзя сказать „посвященіе уже и совершеніе“, когда еще совершается или, какъ самъ говоришь, при-

въ толкованіи на 11-й ст. X й гл. Исаія выразился такъ: «въ вдовахъ, которымъ кланяются язычники, присутствуютъ демоны, невидимо прилетающіе и наслаждающіеся пріятностію нечестыхъ испареній. Какъ жордливые псы не отходятъ отъ мясныхъ лавокъ, гдѣ есть кровь и гной, такъ и ненасытные демоны, уловая случай усладиться кровію и тукомъ жертвъ, любятъ быть около жертвенниковъ и поставленныхъ имъ кумаровъ. А можетъ быть и питаются самъ тѣла ихъ, или воздушныя, или огненныя, или смѣшанныя изъ обвѣхъ стихій». И немногѣ далѣе поясняетъ сообщеніе трапезъ бжевойкой (1 Кор. X, 21. тѣмъ, что «изъ жертвы, приводимой къ идолу, употребляется нѣчто присутствующему въ немъ демону, и оный беретъ нѣкоторую часть изъ испаряющейся крови, изъ обращающагося въ дымъ тука и изъ прочихъ всесожженій» (Тв. св. *Василія* В. II, 335, 336).

водится (потому что и самъ можетъ быть сознаешь, что нѣтъ различія сказать „освящаться“ или „приводиться“. такъ какъ и освященіе не отлично отъ приведенія), такъ и объ истинной жертвѣ крови Спасителя, которая хотя соединена съ божествомъ Его и неотлучна отъ него по одной ипостаси, но еще не совершилась на крестѣ, нельзя, по твоему ложному <sup>1)</sup> заключенію, сказать „приносится“: то если еще не принесена она, какъ ты отказываешься говорить, что она приносится? Или и самъ хочешь, по примѣру Петра, еще не уразумѣвшаго силы таинства и словами „милосердѣ Ты, Господи, не будетъ сего Тебѣ“ (Мѡ. XVI, 22) отвергавшаго страданію, принять запрещеніе и услышать отъ Спасителя „иди за Мною, сатана?“ Видишь, что не знаешь того, чему обѣщался научить! Видишь, что никакой пользы не принесло тебѣ различіе четырехъ названій!—что не какъ относительно прообразовательной жертвы и законной нельзя говорить „приводится освященное уже“, такъ и объ истинной и благодатной непозволительно говорить, что приносится кровь не прежде страданій принесенная! и что всѣ твои предположенія (*προβλήματα*) распадаются и все обращается въ противную сторону! Потому что можетъ лучше <sup>2)</sup> не только говорить, но и ходатайствовать (Евр. VIII, 6), и тогда <sup>3)</sup> и теперь. Тогда однажды (Евр. IX, 12, 26, 28) бывшій принесеніемъ спасительной крови, которое еще прежде созданія міра предназначено было (1 Петр. I, 19. 20), а теперь непрерывнымъ ея и вѣчнымъ явленіемъ въ вышнемъ жертвенникѣ (сн. Евр. VII, 24. 25), чтобы намъ имѣть чрезъ нее избавленіе, оставленіе грѣховъ (Еф. I, 7). И <sup>4)</sup> о сдѣланномъ для насъ однажды нельзя говорить, что оно

<sup>1)</sup> Именно въ вышеприведенныхъ словахъ Сотриха: «какъ нельзя говорить, что приносится то, что уже очищено и соединилось съ Богомъ, такъ и о крови Спасителя, неотлучной отъ Его божества, нельзя говорить, что она приносится естеству, тѣснѣйшимъ образомъ соединенному съ нею».

<sup>2)</sup> То-есть лучше ветхозавѣтной, прообразовательной жертвы, говорить кровь Христова. Сн. Евр. XII, 24.

<sup>3)</sup> Во время крестной смерти Спасителя.

<sup>4)</sup> У Николая вмѣсто «о сдѣланномъ» и пр. говорится: «а если о сдѣланномъ» и пр. и выходить длинный условный періодъ съ вставочными предложениями, такъ что только послѣ словъ «вѣчную жизнь» идетъ вторая половина періода,

такъ же на время (χρονικῶς) и Богу сдѣлано было (ἐμφανίζεσθαι), такъ чтобы разъ оно было и теперь уже перестало происходить (ἐνεργεῖσθαι) и производить свойственное ему, но <sup>1)</sup> все тамъ пребываетъ вѣчнымъ и непрестающимъ. Потому что тамъ не прошло одно и уже не есть, ни другое будетъ и еще не есть, ни что либо имѣть бытіе въ преходящемъ бваніи нынѣ; а лучше, тамъ ни что есть или не есть, а все это вмѣстѣ заключаетъ въ себѣ вѣчность (ὁ αἰὼν). Посему и бывающее у насъ временно нынѣ, тогда будетъ для насъ вѣчнымъ (δαίμονιος) для каждаго, и отъ того мы или понесемъ по достоинству дѣлъ вѣчное наказаніе, или получимъ вѣчную жизнь. Что же препятствуетъ и совершенное здѣсь для насъ разъ спасеніе, а тамъ вѣчно предстоящее, какъ говорить Павелъ (Евр. IX, 24), лицу Божію, называть и вѣчно совершаемымъ, почему и дарующимъ намъ вѣчное искупленіе (Евр. IX, 12)? Хотя и говорится, что разъ чувственно принесена за насъ божественная жертва (σφαῖον), но справедливо и мыслить и говорить, что и вѣчно приносится она Богу на вышнемъ жертвенникѣ, такимъ образомъ и вѣчное искупленіе усвоая намъ. Показаніе сего вѣчнаго припошенія есть ежедневно здѣсь, по божественной заповѣди Спасителя, совершаемое нами таинственное священнодѣйствіе, въ такой только степени отличающееся <sup>2)</sup> отъ онаго, въ какой первая, сіе прообразовавшая, скинія отъ второй, въ которую, первую, по изъясненію боговдохновеннаго Павла, всегда входятъ священники совершать богослуженія (Евр. IX, 6), хотя и не примѣтилъ сего ты, пообѣщавшій научить другихъ. Ибо ты сказалъ, что кровь агнца вносится не въ первую скинію, называвшуюся святое, куда всегда входятъ священники совершать богослуженіе, по изъясненію Павла, а въ святое святыхъ, что было второю скиніею, куда однажды въ годъ входитъ одинъ только архіерей (ст. 7),—самъ отъ себя примысливши это, какъ то есть

---

начинающаяся «то что препятствуетъ». Въ посланіи ап. Мануилу Николай разставлялъ свои мысли такъ, какъ и мы, по его примѣру, расположили.

<sup>1)</sup> «Но все тамъ пребываетъ вѣчнымъ и непрестающимъ» — опущено въ посланномъ императору сочиненіи.

<sup>2)</sup> Св. *Макарія* Богословіе, § 220.

толкователь божественныхъ писаній мудрѣе и точнѣе Павла, восхищенный можетъ быть на четвертое небо и тамъ посвященный въ болѣе неизреченныя тайны (сн. 2 Кор. XII, 2—4).

Что еще? Не естеству Отца, говорить, а ипостаси приносится <sup>1)</sup> жертва, какъ и приносящій приноситъ ипостасно, и приемящій приноситъ ипостасно. Потому и представляется тебѣ иномыслящій погрѣшающимъ вдвойнѣ, какъ и раздѣляющій нераздѣльное естество, и приписывающій естествамъ личныя свойства. А между тѣмъ оказываешься виновнымъ въ сихъ двухъ погрѣшностяхъ, естество принимая безразлично вмѣсто ипостаси, какъ видво изъ прежняго, и нераздѣльное естество Отца и Сына и Духа раздробляя и разсѣвая, когда говоришь, что не всецѣлому божеству, то есть Богу, а Отцу только приносится жертва, и такимъ образомъ отнимаешь у Сына и Духа честь, подобающую Тому и Другому, какъ Богу. Ибо скажи, ради самаго Бога: кого оскорбили мы грѣхомъ? Отца ли только, или вообще Бога? Чью заповѣдь преступили? не Божию ли? Или только Отчую? Конечно, Божию! Ему то и должны мы были воздать жертву, потребляющую грѣхъ; Того обязаны были почитать, Того прославить, котораго обезчестили преступленіемъ заповѣди, то есть единого въ Троицѣ Бога. Это содѣлано принесенною за насъ жертвою агнца Божія, по гласу <sup>2)</sup> Слова, берущаго

<sup>1)</sup> На возраженіе *Филона*. «Но если жертва приносится божеству Отца, а оно и божество Единороднаго, то что значаетъ говорить, что она приносится и божеству Единороднаго?» *Сотирикъ* отвѣчалъ: «Конечно, мы признаемъ божество нераздѣльнымъ въ трехъ лицахъ. Но, какъ мы уже сказали и теперь повторимъ, приношеніе было не естеству Отца, а ипостаси Отца, такъ что и приносящій принесъ ипостасно (лично), и приемящій принялъ не иначе, какъ ипостасно. Потому вдвойнѣ погрѣшаемъ, когда и нераздѣльную природу съ твоей точки зрѣнія раздѣляемъ, и природамъ приписываемъ свойства (идіомата) ипостасей (лицъ). Кроме того, если на томъ основаніи, что у Отца и Сына природа (естество) общая, обще и принятіе жертвы, то необходимо саздуетъ, что и воплощеніе обще Обоимъ. И дальше, если воплотилось божество Слова, а божество одно и у Отца и у Духа, то совершенно выходитъ, что воплотились и Отецъ и Духъ. Видишь, къ какимъ недѣлостямъ доводитъ твое предположеніе!

<sup>2)</sup> По гласу Слова, то-есть— по Іоанну Крестителю (по выраженію Іоанна Крестителя), который въ церковныхъ пѣсняхъ называется «гласомъ Слова»—привѣтительно къ Ис. 40, 3; Лук. VII, 27.

на Себя грѣхъ міра (Іоан. I, 29). Посему и, идя на страданіе, Спаситель сказалъ: *нынѣ прославился Сынъ человѣческій, и Богъ прославился въ Немъ* (Іоан. XIII, 31), какъ еслибы сказалъ: нынѣ истребляется осужденіе грѣха человѣческаго; нынѣ безчестіе отъ преступленія обращается въ славу Богу; нынѣ человѣкъ (ибо это Сынъ человѣческій), преступленіемъ обезчестившее Бога естество я само тѣмъ еще болѣе обезчещенное, прославляется, такъ какъ безчестіе уничтожается совершаемою жертвою, и самъ Сынъ человѣческій, будучи и Богомъ, прославляется въ немъ, приѣмля жертву человѣческую какъ Богъ, не одинъ только, но съ Отцемъ и Духомъ. Потому что не сказалъ—Сынъ Божій, ни, по твоему, Отецъ Мой только, а Богъ. И хотя Сынъ, приносящій жертву, есть одно лице Троицы, но приноситъ ее за все человѣчество и отъ всего человѣчества, которое все принесъ, чтобы все же спасти; и приноситъ не одному лицу Троицы, а всецѣлому троическому Божеству, и Самъ приѣмлетъ вмѣстѣ съ Отцемъ и Духомъ, и съ Ними прославляется въ Себѣ самомъ, какъ показываютъ прилагаемыя слова Спасителя: *если Богъ прославился въ Немъ, то и Богъ прославитъ Его въ Себѣ* (ст. 32). Слѣд. ни ипостасно просто приноситъ приносящій за все человѣчество, ни приѣмлющій приѣмлетъ ипостасно, такъ какъ и всякая жертва по закону приносится не какому нибудь изъ лицъ, а просто Богу, какъ и пророкъ говоритъ: *принеси въ жертву Богу* (Пс. 49, 14), и: *воздайте Господу* (Пс. 95, 8). А ты, не такъ разсуждая, противъ себя обращаешь то, въ чѣмъ обвиняешь возражающаго тебѣ, и естество принимаешь вездѣ вмѣсто ипостаси, и раздѣляешь нераздѣлимое естество тѣмъ, что лишаешь Бога Слово чести, принадлежащей Ему, какъ Богу.

Такое же у тебя проводится и остальное. и окончательное плетеніе лжи. Какъ будто кто говорить, что не Слово воплотилось, а божество Слова! Или ужъ не отъ себя ли ты принимаешь эту посылку (*πρόσθετι*) и прилагая къ ней правильно гласящую. что то божество обще и Отцу и Духу, выводимъ изъ нихъ слѣдствіе невозможное, что необходимо присвоить воплощеніе и Отцу и Духу? Что одно и тоже божество Отца и Сына и Духа, никто

изъ православныхъ отрицать не будетъ; а что и божество Слова воплотилось, теперь впервые слышу отъ тебя. Но я не соглашаюсь, твоя ли это рѣчь или иного кого, такъ какъ наученъ Богословомъ, что *Слово стало плотію* (Іоан. I, 14) и *Слово было Богъ* (ст. 1), не божество; а различать Бога и божество я наученъ и общихъ смысломъ. Потому что божество есть естество или существо (*ἁπλοῦς*) Божіе, а Богъ есть имя естества <sup>1)</sup> общее личнымъ ипостасямъ, въ которыхъ естество созерцается, и божество едино и нераздѣльно, а Богъ по естеству нераздѣленъ, но по лицамъ раздѣляемъ. Итакъ, если это не твоя рѣчь, что воплотилось божество Слова, то когда бы въ самомъ началѣ ты вразумилъ, что Слово есть нѣчто иное отъ божества, въ Немъ созерцаемаго, и сказалъ, что Оно и воплотилось и распято на крестѣ, по отцами преданному исповѣданію вѣры, и пострадало и умерло естествомъ плоти, и такимъ образомъ Оно, какъ человѣкъ, отъ Себя, какъ первосвященника, принесено въ жертву Отцу, Себѣ и Духу, и божескою силою чрезъ три дня воскресло и сдѣлалось вождемъ (Евр. II, 10) нашего воскресенія и оживленія (Рим. VI, 4), тебѣ достаточно было этого для опроверженія противомыслящаго, если таковой былъ, и такимъ образомъ ни самъ бы не имѣлъ, ни намъ давалъ трудовъ и поводовъ въ многословію, при которомъ нельзя избѣжать погрѣшности человѣку, не во всемъ направляемому свыше <sup>2)</sup>.

Но и теперь, если не держишься убѣжденія, которое не отъ Бога (1 Іоан. IV, 3), если не усиливаешься поставить собственную праведность (Рим. X, 3), а съ усердіемъ принявши слово, не какъ отъ насъ (1 Сол. II, 13), но какъ отъ святыхъ отцовъ и глаголавшаго въ нихъ Духа, утверждавшаго православіе, откажешься отъ коварства своенравной воли, отстанешь отъ неумѣреннаго и излишняго рѣвнiя, если не на обличеніе вознегодуетъ, а какъ дѣйствительно мудрый возлюбишь обличившаго и, принявши

<sup>1)</sup> См. *Василій Великій*. 38-е письмо (Тв. св. отцовъ X, 92 и дал.).

<sup>2)</sup> Тутъ конецъ и сходству съ посланіемъ императору, имѣющимъ иное заключеніе, которое содержитъ извѣстіе о расканніи Сотиріаха, похвалы отцамъ собора и императору...

наставленіе, будешь мудрѣе (Притч. IX, 8, 9), примирился другъ съ другомъ и, умоляю, простимъ другъ друга! Только не пожелаемъ называться учителями, а примемъ изученіе отъ Духа (1 Кор. II, 13)! Не пожелаемъ всегда побѣждать и не постыдимся признать пораженіе, когда время лучше понести пораженіе (Еккл. III, 6). Отринемъ фарисейское тщеславіе, не станемъ осуждать другъ друга, послушаемъ увѣщателя: *покорись Господу и надѣйся на Него* (Пс. XXXVI, 7). Отвероемся предъ Вѣдущимъ сокровенное, будемъ у Него просить прощенія, представляя слабость нашей природы, потому что помышленія человѣческія не тверды и мысли ошибочны (Прем. IX, 14), и Онъ безъ сомнѣнія проститъ и неосомнѣнно по Своей милости и безпримѣрному человѣколюбію, видя наше смиреніе и изнеможеніе, оставитъ (Пс. XXIV, 18) виѣстѣ съ другими (потому что много разъ падаемъ каждый день) и грѣхъ язвочесанія (воздерживаюсь сказать — богохульства). Спасителю человѣколюбче, оставь намъ всѣ грѣхи наши! Да будетъ такъ, Христе Боже!

Мы сполна представили „возраженіе“, въ которомъ весьма основательно, хотя больше діалектически, чѣмъ догматически (это послѣднее сдѣлано на соборѣ), разобраны возникшія было недоумѣнія о спасительной жертвѣ Христовой. Но этимъ возраженіемъ не исчерпывалось содержаніе поманутаго „разговора“. Тутъ, къ концу, Сотирихъ выразилъ мысль, что теперь совершаемая священниками жертва въ дѣйствительности не есть жертва, а только воспоминаніе той жертвы, которую принесъ Христосъ. Вотъ его слова: „Очень хорошо, что они говорятъ это“, — то есть *жрется агнецъ*, — „когда изображаютъ тогда бывшее страданіе какъ бы настоящее. Потому что воспоминаніе, заповѣданное намъ Спасителемъ, вообразительно (*φανταστικῶς*) или, лучше сказать, образно (*ειχονικῶς*) представляетъ то, что вѣкогда было, то есть подобно похвальнымъ рѣчамъ, въ которыхъ говорится о прошломъ, какъ о настоящемъ, въ какой бы наконецъ день ни совершалось торжество. Посему и мы ораторски говоримъ: Христосъ рождается, или: крещается. Такъ же обыкновенно говоримъ и о спасительномъ стра-

данія“. Разборъ неправоты сего мѣнія, на которое, какъ видно <sup>1)</sup>, не обратилъ было надлежащаго вниманія Николай, или же оно въ спискѣ „разговора“, имѣвшемся на первыхъ порахъ въ рукахъ его не заключалось, сдѣланъ въ „дополненіи“ о божественной литургіи, изданномъ Димитраконуло въ брошюрѣ: Nicolai Methonae episcopi, Orationes duae. Lipsiae, 1865. Не приводя здѣсь рѣчи Николая вполне, ограничиваемся указаніемъ, что онъ, въ подтвержденіе истины сославшись на Василія Великаго и Златоуста, говоритъ между прочимъ: „Починь у св. Павла, что всякій первосвященникъ, изъ челоѣткѣѣкъ избираемый, для челоѣткѣѣкъ поставляется на служеніе Богу, чтѣбы приносить дары и жертвы за грѣхи, могущій снисходитъ невѣжествуящимъ и заблуждающимъ, потому что и самъ обложенъ немощю: и посему онъ долженъ какъ за народъ, такъ и за себя приносить (жертвы) о грѣхахъ — Евр. V, 1—3. То, что говоритъ вдохновенный Павелъ о многихъ избираемыхъ изъ людей архіереяхъ, не менѣе прилично говорить и о нашихъ, какъ и о бывшихъ въ законѣ древнемъ. Посему и всѣмъ священнослужителямъ въ молитвахъ мѣняются и слова о нихъ самихъ. И тогда какъ ихъ много и различаются они между собою какъ временемъ и мѣстомъ, такъ и числомъ и другими признаками, всѣхъ ихъ апостоль включаетъ въ понятіе одного архіерея, великаго, прошедшаго небеса. Здѣсь многіе приносятъ, иной въ одномъ мѣстѣ, тотъ въ другомъ, такимъ же образомъ и приношеній много; а на небѣ за насъ всѣхъ являющій Себя лицу Божію, а лучше—самаго Себя Себѣ являющій (потому что Онъ и лице Божіе, и образъ ипостаси Отчей), есть одинъ первосвященникъ, самъ Христосъ, Который однажды принесши одну за грѣхи жертву (Евр. IX, 26), всесвятое тѣло Свое, навсегда возсѣлъ одесную Бога (X, 12). А и десница Божія есть Онъ самъ, потому что подъ десницею Божіею не должно разумѣть мѣста. Возсѣлъ, то есть воспринятое отъ насъ естество сдѣлалъ общникомъ божественнаго царства, одесную Бога, то есть

<sup>1)</sup> Видно изъ конца сочиненія, что оно писано еще до раскаянія Сотарихова и, значить, до вторичнаго собора въ Константинополѣ 1166 года.

съ Сыномъ и Словомъ, съ которымъ оно соединено ипостасно, однимъ сямъ приношеніемъ навсегда дѣлая совершенными здѣсь живущихъ многихъ (Евр. IX, 28), освящаемыхъ (X, 14) чрезъ приношенія чувствєнныя (πρός αἰσθησίν), часто и во многихъ мѣстахъ совершаемыя, при всѣхъ веюду невидимо присутствуя, многихъ объединяя и возводя въ Себѣ общеніемъ единого Своего хлѣба и питія, претворяемыхъ (μεταστοιχουμένων) дѣйствиємъ вседѣтеля Духа въ пресвятое Его тѣло и честную кровь. И появивши это, тотчасъ прибавляетъ: *итакъ, братія, имѣя дерзновеніе входитъ во святилище посредствомъ крови Иисуса Христа, путемъ новымъ и живымъ, который Онъ вновь открылъ намъ чрезъ завѣсу, то-есть плоть Свою, и имѣя великаго священника надъ домомъ Божиимъ, да приступаемъ съ искреннимъ сердцемъ, съ полною вѣрою* (X, 19—22). Жертву, которую прежде называлъ совершенною однажды (Евр. IX, 26), теперь называлъ путемъ новымъ и живымъ, какъ постоянно совершаемымъ чрезъ приносимыя ежедневно божественныя освященія, которыя прежде поименовалъ и завѣсою, и входомъ во святилище, и еще яснѣе—плотію Господнею и кровію, какъ и самъ Господь сказалъ прежде: *хлѣбъ, который Я дамъ вамъ, есть плоть Моя, которую дамъ Я за жизнь міра* (Іоан. VI, 51), и на тайной вечери, раздавая ученикамъ хлѣбъ и вино: *сіе есть тѣло Мое, сія есть кровь Моя* (Мо. XXVI, 26, 27).—Итакъ Онъ есть великій, первый и единственный приноситель священникъ надъ домомъ Божиимъ, какъ говоритъ боговдохновенный апостоль, называющій опять Его и домомъ, который создала себѣ мудрость (Прем. IX, 1), зная, что Онъ и Мудрость, и домъ создалъ Себѣ изъ дѣвственныхъ кровей, плоть, и сталъ плотію по соединенію перасторжимому, и такимъ образомъ вселился въ ней, и чрезъ нее въ насъ (Іоан. I, 14), какъ богословствуетъ Іоаннъ. А это и дары приносимыя—плоть и кровь, которыя, опять, Самъ приносить и въ нихъ (δὲ αὐτῶν) приносятся. Но что многіе на землѣ приносящіе іереи въ Сему одному возводятся, и каждый и всѣ вмѣстѣ представляютъ Его,—они примѣнительно къ намъ, привременнымъ и чувственнымъ, совершая здѣсь священнодѣйствіе чувственно и вре-

менно, и заступая Его мѣсто, а Онъ—въ Себѣ объединяя совершеніе и Себѣ принимая, и жертву, какъ самое тѣло Свое, непрерывно или вѣчно являя въ пренебесныхъ лицу Божию,... достаточно изъяснилъ апостоль“.

Тутъ же рѣшается одно доказательство противной мысли, котораго въ „разговорѣ“ нѣтъ, и оно можетъ быть словесно было высказано, или и письменно, но въ другомъ сочиненіи. Противникъ говоритъ: „не Себѣ принеся жертву Христюсь, а Отцу. Такъ говорить и великій въ богословіи Григорій, когда изъясняетъ этотъ предметъ, о чомъ пишетъ дословно такъ: ибо кому и для чего излита за насъ великая и преславная кровь Бога, и Архіерея, и Жертвы? Потому усиливши сомнѣніе и опровергнуши крайнюю нелѣпость. будто владѣвшій нами лукавый принялъ такую безмѣрную плату, подставивши и другой вопросъ—объ Отцѣ, Ему ли принесена жертва, и сказавши сперва — какиѣмъ бы это образомъ, когда не у Него мы были въ плѣну, и во вторыхъ— по какой бы причинѣ кровь Сына пріятна была Отцу, Который не принялъ и Исаака, приносимаго отцемъ, но замѣнилъ его ономъ, основательно затѣмъ рѣшаетъ недоумѣніе, говоря: <sup>1)</sup> пріемлетъ Отецъ, не потому что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домогательству и потому, что нужно было человѣку освятиться челоуѣчествомъ Бога, чтобы Онъ самъ избавилъ насъ отъ мучителя, одолѣвши его силою, и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына посредствующаго и все устрояющаго въ честь Отца, Которому оказывается Онъ во всемъ покорствующимъ“. — Николай отвѣчаетъ: „Приводящій это противъ признающихъ, что одинъ и тотъ же Христюсь приноситъ и приносится по челоуѣчеству, и пріемлетъ какъ Богъ, первое—грѣшить клеветою на святыхъ и обвиненіемъ ихъ въ разномысліи или недоразумѣніи, чего ни я, ни другой кто не допустилъ бы въ нихъ, зная, что Григорій богословъ и желалъ и молился <sup>2)</sup>, чтобы вѣра его была общою съ вѣрою Василія Великаго, и не только считалъ себя единовѣрнымъ и еди-

<sup>1)</sup> См. Тв. св. отцовъ IV, 175—177—въ словѣ на св. пасху.

<sup>2)</sup> См. его Похвальное слово Василію Великому.

номысленнымъ съ нимъ, но и хвалился, что съ нимъ единомушенъ, выражаясь, что оба они имѣють одну душу въ двухъ тѣлахъ. Григорія, до такой степени сопряженнаго съ Василіемъ и соединеннаго душею и вѣрою, можетъ ли кто въ здоровомъ умѣ представлять противорѣчащимъ единовѣрному, единомыслящему, единомушному? Нельзя говорить этого, вѣтъ! Потому что и самъ Богословъ, что внимательному читателю явно и изъ другихъ словъ его, и въ этомъ изслѣдованіи предложеннаго вопроса называлъ Христа сперва Богомъ, потомъ и священникомъ, и жертвою, коснулся и того, кому и за кого принесена жертва, изліянную кровь называя Божію, не какъ собственно Божію, а чтобы показать Христа единымъ и нераздѣльнымъ по ипостаси, не только жертвоприносителемъ и жертвою, но и первѣе всего—Богомъ. и выразился, что Отцу принесена сія кровь не, какъ Отцу только, потому что самъ говоритъ „Отецъ не радуется крови Сына“, но—какъ Богу. Второе и самое худшее: уличается въ клеветѣ противъ самой славы (Іуд. 8), то есть божественнаго существа Единороднаго, говорящій (какъ будто тоже говоритъ и Григорій), что это происходило въ честь Отца, а не въ честь Сына, сіе домостроительствующаго. Ибо не совмѣстно почитаемое не равночестно, а неравночестное—не единосущно. Между тѣмъ что Богословъ называлъ домостроительствованнымъ отъ Сына въ честь Отца, т. е. страданіе Его и истощеніе крови, то самое еще прежде Сынъ наименовалъ и Своею славою, сказавши во время страданія: *нынѣ прославился Сынъ человѣческій* (Іоан. XIII, 31), очевидно славою Своею называя страданіе, Своею, сначала какъ чловѣка, а потомъ и какъ Бога, потому что прибавляетъ: *и Богъ прославился въ Немъ*. Ничего не опасайся, если это примешь или за сказанное объ Отцѣ только, или, по общему имени Божества, вообще и о Себѣ, что кажется и болѣе сообразнымъ. Потому что вся Троица прославлена чрезъ страданіе въ Сынѣ, сдѣлавшемся и сыномъ чловѣческимъ и усвоившемъ страданіе чловѣчества чрезъ единеніе двухъ естествъ въ ипостаси, а посему и называемомъ такъ по взаимному общенію именъ и свойствъ. Слѣдствія сего таковы. Если Богъ прославился въ Немъ, а это тоже, что сказать, если

Христось прославиль Бога, то Онъ прославить Его въ Себѣ, такъ какъ самъ Онъ есть прославляющій и прославляемый въ Себѣ, по двумъ отношеніямъ: какъ Богъ, съ Отцемъ и Духомъ прославляемый отъ Себя, какъ человѣка, а какъ человѣкъ, Самъ одинъ только воспрославляемый отъ Бога“.

Сочиненіе Николая о томъ же предметѣ, посланное императору уже послѣ окончанія собора и раскаянія Сотириха <sup>1)</sup>, имѣетъ длинное оглавленіе, такого содержанія: „Николая, епископа меонскаго, къ величайшему царю, наилучшему побѣдителю, державнѣйшему самодержцу и господину Мануилу Комнину Багрянородному, послѣ состоявшагося въ Константинополѣ его повелѣніемъ новаго собора противъ недавно появившейся ереси говорящихъ, что спасительная за насъ жертва не трипостасному Божеству принесена, а Отцу только, и такимъ образомъ раздѣляющихъ одно Божество, обличаемыхъ за названіе еретиками и несторіанами, говорящихъ, что Христось и Себѣ принесъ эту жертву, и послѣ царскихъ трофеевъ во время сего собора надъ востокомъ, Побѣдное слово, въ которомъ и краткое возраженіе представителю ереси на его писанія“. Мы видѣли уже, что это „краткое возраженіе“ есть почти дословное повтореніе прежняго, а потому и не остававливаемся на немъ. Впрочемъ не считаемъ лишнимъ замѣтить, что подъ царскими трофеями на востокъ разумѣется усѣбшное проведеніе политическаго вліянія имперіи на аптіохійское княжество.

Есть еще три отвѣтныя слова Николая „къ вопросившему: есть ли предѣлъ (ѳрос) жизни и смерти, и если есть, то какъ же Богъ не будетъ виновникомъ зла“?

Нѣкто, предложившій эти вопросы, доставилъ Николаю и

---

<sup>1)</sup> Сотирихъ далъ собору письменное замѣненіе, которое сообщаемъ здѣсь для уясненія предмета споровъ «Согласно съ святымъ и священнымъ соборомъ разсуждаю о жертвѣ и нынѣ приношмой и тогда принесенной, что единое Слово и тогда принесло и нынѣ опять приноситъ какъ одну и ту же; а не такъ мудрствующему анаемеа. Хотя бы ишлося что либо написанное въ противность сему, подвергаю анаемѣ. Сотирихъ Пантеогонъ».

какое-то „длинное разсужденіе, неизвѣстно къмъ написанное, гдѣ отвергается ограниченіе (*ἄρος*) и допускается безпредѣльность“. Николай въ самомъ началѣ перваго своего слова дѣлаетъ такой отзывъ о разсужденіи: „Оно только казалось страшнымъ и поражающимъ вѣскостію мнѣній и обиліемъ письма, а при ближайшемъ разсмотрѣніи даетъ готовое обличеніе своего безсилія и, не выдерживая толчка, само себя опровергаетъ. Потому что силы собственно ни въ чѣмъ не показало, ни аподиктически, ни діалектически не подтверждая предложенія, а пособрало многое множество несвязанныхъ между собою исторій, висколько не идущее къ предположенному предмету, само по себѣ не устроено и не упорядочено, и отеческія изреченія затемнило, неискусно выставивши ихъ, гдѣ хотѣло, подтверждающими совершенно противное“. Затѣмъ доказываетъ бытіе Божія промысла и предопредѣленія по праведнымъ и непогрѣшнымъ судамъ Божиимъ, и что не опредѣленія Божіи производятъ бываемое, а онѣ бывають по причинѣ случающагося. Сказавши, что Богъ есть единый, первый и надъ всемъ предѣлъ, то есть Существо опредѣляющее, которое предваряетъ бытіемъ и властію все сущее и не сущее, и благое и злое, послѣднее какъ благое, потому что нѣтъ злой сущности или природы, при недвижимомъ въ Себѣ стояніи все проникаетъ и ничего не лишаетъ Своего промышленія (Рим. XI, 36), — доказываетъ нелѣпость какъ той мысли, что Богъ знаетъ будущее *неопредѣленно* и Самъ *примѣняется* къ случайному бывающему, такъ и противной, будто, признавши опредѣляемость тварей Богомъ, неизбѣжно признать въ ней и *необходимую* норму ихъ бытія съ отрицаніемъ свободы. и такъ выясняетъ понятіе ограниченія Божія относительно тварей“. Изъ одного общаго ограниченія (напр. для существъ разумныхъ, это — богоподобная жизнь) развѣтвляются многія. Развѣтвленіе это многообразно и разнovidно при множествѣ и разнообразіи существующаго и бываемаго, и сообразно съ каждымъ полагается Промысломъ. Но ты, взирая на множество ограниченій и теряясь въ перечисленія и пониманіи ихъ, не впадай въ неопредѣленность, какъ то случилось съ глапатаемъ Іея“, то есть написавшимъ вышеупомянутое разсужденіе. „Если что невыразимо

нашихъ словомъ или для ума непостижимо, то еще не слѣдуетъ, будто оно таково и само по себѣ... Основное многихъ ограниченій одно; и въ случайныхъ вещахъ не всё конечно ограниченія причинны: для живущихъ по разуму и свободѣ положены свойственныя имъ предѣлы. Какъ закона, постановленнаго противъ убійцы, никто не станетъ считать вызовомъ къ убійству, а совершившій убійство самъ себя дѣлаетъ повиннымъ закону и навлекаетъ казнь самъ на себя, потому что преступилъ волю законодателя, такъ и Божія ограниченія не слѣдуетъ считать виною того, что бываетъ по произволу. Ибо какъ постановленный законъ хотѣлъ бы, чтобы убійцы не было, чтобы никогда и нигдѣ не отваживались на беззаконіе: такъ и ограниченіе Положившій по превосходящему всякое разумніе предвѣденію Своему и примѣнительно къ достоинству самовластной свободы разумныхъ существъ всѣмъ хочетъ спастись, улучшить лучшій жребій и избѣжать опредѣленія, положеннаго на дерзновенныхъ и злодѣевъ. А если я преступаю законъ и вкушаю отъ запрещеннаго древа, и тѣмъ навлекаю на себя опредѣленіе за преступленіе, то причина имѣющаго быть воздаянія есть, какъ выражается нѣкто мудрый, безвиновный Богъ "... „Не только ограниченіе не есть причина злыхъ покушеній и дѣлъ, а совершенно напротивъ: ради такого-то расположенія существъ такое-то и ограниченіе опредѣлено напередъ. Дѣло представляется такъ. Какъ зрѣніе относится къ видимому, слухъ къ слышному, и вообще всякое чувство къ чувствуемому имъ, такъ и слово — къ изречаемому, знаніе къ познаваемому. Какъ, значить, не чрезъ такое-то расположеніе зрѣнія что нибудь видимое имѣетъ цвѣтъ, а обратно, чрезъ такое-то цвѣтовое бытіе такъ-то относится къ нему зрѣніе: такъ и не по причинѣ такого-то слова или такого-то знанія есть какой нибудь предметъ, но по предмету и умъ видитъ, и слово обнаруживаетъ мыслимое. Ибо говоримъ и знаемъ, что огонь горячъ, ледъ холоденъ — потому, что они таковы, а не потому, что они таковы, что таковыми представляются и называются. Что — знаніе по отношенію къ существующимъ предметамъ, то — и предвѣденіе по отношенію къ будущимъ, и что относительно первыхъ — слово, то относительно послѣднихъ — предсказаніе. Значить: поелику та-

бая-то вещь будетъ, то поэтому и предузнана она и предсказана, а слѣдовательно и предопредѣлена въ такомъ смыслѣ. Поелику же и древній Адамъ имѣлъ вкусить отъ запрещеннаго древа, то и предузнано сіе Богомъ и предопредѣлено, а не потому онъ вкусилъ, что сіе предузнано. И поелику невѣрный народъ не имѣлъ послушать посылаемыхъ къ нимъ пророковъ, потому и предузнано сіе и предсказано, а не потому не послушалъ, что сіе предузнано и предсказано было. Богъ, посылая пророка, говоритъ: *домъ Израилевъ не захочетъ слушать тебя*. Почему? Не потому, что Я предузналъ сіе и предсказалъ; а потому, что они не хотятъ слушать Меня, потому, что у всего дома Израилева крѣпкій лобъ и жестокое сердце (Иез. III, 7), — таъ что причина всего этого—собственное произволеніе, а не Вожіе предвѣденіе. Оно и предузнано Богомъ, для него положенъ и утвержденъ божественный предѣлъ (ограниченія Богомъ). И слѣдовательно, хотя есть предѣлъ, Богъ оказывается виновнымъ ни въ одномъ изъ золъ“. На представляющееся за сямъ возраженіе, что „такимъ образомъ Богъ не есть причина и благъ, зависящихъ отъ произволенія“, отвѣчаетъ: „Для чего жъ причину золъ относить къ свободной волѣ, а благъ къ Богу, а не и къ ней? Не слѣдуетъ исключать свободной воли изъ причинъ добра. Потому что не вольно кто-нибудь и не по принужденію дѣйствуетъ, но движимый самовластною свободою, по которой равно можетъ направляться и на добро, и на зло. И если избралъ добро, то тогдаже и Бога имѣетъ споспѣшникомъ; а если зло, то споспѣшника находитъ въ первомъ изобрѣтателѣ зла. Только, чтобы содѣйствовать злу, противникъ, не имѣя власти и надъ свеньями, если ему не будетъ поущено (св. Мс. VІІІ), имѣетъ нужду въ поводѣ отъ насъ: потому что, хотя бы и весьма сильно лукавымъ внушевіемъ предлагалъ грѣшить, когда отталкивается, пребываетъ педѣйственнымъ (Іак. IV, 7), какъ неолучившій согласія (*συγκατάθεσις*) отъ свободной воли. А Богъ и Самъ есть виновникъ этого у насъ свободаго движенія къ добру и даетъ первые пошвы (*ἀφορμαίς*) къ тому. Ибо никто не приходитъ ко Мнѣ, говоритъ Спаситель, если не Отецъ Мой привлечетъ его“ (Іоан. VI, 44).

Во второмъ отвѣтномъ словѣ Николай ту же мысль доказы-  
ваетъ свидѣтельствами Писанія, обличаетъ сторонника безпредѣль-  
ности (*ἀοριστος*) въ неподлежащемъ пониманіи нѣкоторыхъ мѣстъ  
Писанія и выражений отцевъ, Діонисіи Ареопагита, Аеоанасія Алекс.  
и Василия великаго, и рѣшаетъ извлекаемыя отсюда возраженія.  
Не передавая всего содержанія слова, обращаемъ вниманіе на два  
сужденія.

Сторонникъ „безпредѣльности“ утверждалъ, что судьба людей  
и скотовъ одна, что, слѣдовательно, свободы у первыхъ нѣтъ, и  
ссылаясь на сказанное Екклізіастомъ: *какъ тѣ умираютъ, такъ  
и эти, и одно дыханіе у встѣхъ, и нѣтъ у челоѣвка преиму-  
щества предъ скотомъ; все идетъ въ одно мѣсто; все произо-  
шло изъ праха, и все возвратится въ прахъ* (III, 19. 20).  
Николай отвѣчаетъ: „дѣйствительно такъ сказано, я не противо-  
рѣчу, но прошу вникнуть въ сказанное, прочесть его въ связи и  
не думать, будто въ какомъ нибудь отрывочномъ мѣстѣ заклю-  
чается цѣлостная мысль. Все мѣсто, заключающее мысль въ цѣло-  
сти, читается такъ: *Сказалъ я въ сердце своемъ о глаголаніи  
сыновъ челоѣвческихъ, чѣмъ же отличаетъ ихъ Богъ, и о до-  
казываніи, что они тоже животныя, потому что участь  
сыновъ челоѣвческихъ и участь животныхъ одна; какъ тѣ умира-  
ютъ, такъ и эти...* и послѣ изложеннаго уже отрывка наво-  
дить: *И кто знаетъ: духъ сыновъ челоѣвческихъ восходитъ ли  
вверхъ, и духъ животныхъ сходитъ ли въ землю?* Въ этихъ  
словахъ мудрецъ очевидно разумѣетъ все естество челоѣвка. И  
прежде всего, имѣя въ виду общность жизни и сходство въ тѣ-  
лесномъ рожденіи и умираиіи, приписалъ одинъ жребій тому и  
другому, то есть челоѣвку и скоту, такъ какъ и рожденіе пови-  
димому одинаково. А потомъ, какъ вступающіе изъ несовершеннаго  
возраста въ болѣе совершенный уясняютъ себѣ смутную мысль,  
какую имѣли о родителяхъ, и уже не всякаго встрѣчнаго зовутъ  
отцемъ, а раздѣльно знаютъ своего: такъ и онъ, подражая при-  
родѣ, по примѣру ея развитія отъ несовершеннаго къ болѣе со-  
вершенному, восходитъ отъ несовершенной мысли къ болѣе совер-  
шенной и различаетъ превосходство жизни челоѣвческой предъ жи-

нію прочихъ животныхъ. *И кто знаетъ?* говоритъ онъ, выражая такимъ образомъ рѣдкость <sup>1)</sup> людей здравомыслящихъ, отличающихъ человѣческую жизнь отъ скотской. Тутъ не сомнѣніе высказывается, а подобное тому, какъ: *кто взойдетъ на гору Господню* (Пс. XXIII, 3)? *кто есть человекъ, который хочетъ жить* (Пс. XXXIII, 13)? *кто странный и благоразумный домоправитель* (Лук. XII, 42)? Потому что не только изъ простѣйшихъ, и обрѣтающихся въ такой низкой долѣ, а и изъ почитаемыхъ мудрыми немногіе знаютъ, что душа безсмертна, есть даръ божественный, происходитъ свыше и опять возвращается къ Богу, получаетъ жребій высшій“.

На другое возраженіе въ пользу безпредѣльности отъ случайныхъ убійствъ или неосуществленія опредѣленій Божіихъ говорить: „Что сказать о насильственно исторгаемыхъ изъ жизни хоть по своей волѣ, хоть отъ другихъ? То, что если въ опредѣленное время одни убиваются, а другіе убиваютъ, то дѣлающіе первое не только не виновны, а еще похвалы заслуживаютъ, какъ повиновающіеся божественному опредѣленію, или если (во второмъ случаѣ), зная волю Божію и желая исполнить ее, убиваютъ другихъ, то по справедливости не должны бы считаться виновными и даже считаться достойными похвалъ, какъ напр. Самуиль, умертвляющій Агага (1 Цар. XV, 33), и Илія, истребляющій жрецовъ студныхъ (Цар. XVIII, 3 40), подобно какъ напротивъ: „Если люди, зная Божіе опредѣленіе, пренебрегли имъ, то сами на себя навлекли вину, какъ Саулъ, пренебрегшій заповѣдь Самуила: ищадившій иноплеменика; а если, движимые страстію человѣческою и ей подчиняясь, совершаютъ человѣкоубійство, то по справедливости осуждаются вмѣстѣ съ начальнымъ человѣкоубійцею, хотя совершить злодѣяніе и поущено имъ отъ Бога, ими же вѣсть судьбами

<sup>1)</sup> Правильность такого пониманія въ этомъ мѣстѣ, т. е. какъ немногіе знаютъ, издатель толкованій св. Григорія Агрингенскаго на книгу Еккліаста оправдываетъ ссылкой на блаж. Иеронима, который въ толк. на 3-ю гл. Наума пророка замѣтилъ: *verbum Quis? non tam pro difficili, quam pro raro debemus accipere.* См. S. Gregorii Agrig. Explanatio Ecclesiastae, pag. 102. Venetiis, 1796.

устрояющаго полезное страдальцамъ. Посему Каинъ провѣлять, а праведникъ Авель, неправедно пострадавшій, ублажается и до нынѣ всѣми прославляется. Самоубійца же ничѣмъ не различается отъ убивающаго другихъ, потому что убійца и тотъ и другой. — развѣ только что въ самоубійцѣ больше злобы: потому что кто не шадить себя, тѣмъ болѣе не пошадить другого; а можетъ быть онъ и употребилъ насиліе противъ себя потому, что не могъ убить другого. И какъ святыхъ мучениковъ восхваляемъ и ублажаемъ за то, что при предстоящей неизбѣжной смерти они общую естественную смерть сдѣлали по доброму изволенію своимъ вѣщамъ, такъ сего порицаемъ и оуждаемъ за то, что при неизбѣжности смерти онъ безсмысленно причинилъ себѣ насильственную смерть. Подобно и заключеннаго въ тюрьму и не дождавнагося казни отъ судіи, а самозаконно убившаго себя, хотя бы по его расчету онъ убилъ себя въ часъ опредѣленной ему казни, мы осуждаемъ и порицаемъ за то, что самовольно облекъ себя судейскою властію. И кстати этотъ примѣръ нами приведенъ. Потому что и прежде насъ, у Давида, настоящая жизнь названа темницею (Пс. 141, 8) и юдолю плача (Пс. 83, 7), въ которой за преступленіе мы осуждены жить, и желающій избавиться этой темницы долженъ съ самимъ пророкомъ умолять „изведи изъ темницы душу мою“, а не самозаконно себя изводить, притомъ и навлекать на себя вину убійства. А чтобы не казалось, будто рѣчь наша завершается человѣческими измышленіями и все разсужденіе поражаетъ словами только, я для уясненія тебѣ ссылаюсь на само Слово, источную Истину, Которое весьма ясно указываетъ на предѣлъ, и причину худыхъ дѣлъ относить не къ опредѣленію (предѣлу), а къ произволу дѣлающаго. Поеліку домогостроительно ради насъ былъ Онъ совершеннымъ человѣкомъ и по всему, кромя грѣха, былъ подобенъ намъ, что подобно намъ подпалъ и подъ предѣлъ жизни. И прежде скончанія его (предѣла) Самъ говорилъ: „еще не пришелъ часъ Мой“ (Іоан. II, 4), и евангелисты причину Его укрьательства отъ рукъ гонителей поставляли въ томъ, что еще не настала часъ Его (Іоан. VII, 30), а когда наступало время страданія, самъ Онъ сказалъ „приблизился часъ“ (Мѡ. XXVI, 45). Ска-

заль же, обвиняя предателя и вмѣстѣ оплакивая его: *впрочемъ Сынъ человѣческой идетъ, какъ писано о Немъ; но горе тому чловѣку, которымъ предается* (Марк. XIV, 21). Видишь, какъ не только не похваляется Иуда, но и оплакивается и порицается, хотя послужилъ онъ во славу прежде сложенія міра предувѣданной (1 Петр. I, 20), прежде вѣковъ предопредѣленной (1 Кор. II, 7) и въ послѣдніе дни явленной за насъ крови Христовой. Почему? Потому что дошелъ до предательства не эту цѣль имѣя въ виду, ни какъ служитель божественнаго опредѣленія, но движимый страстію сребролюбія; судится не по исходу дѣла, а по расположенію, съ коимъ совершается дѣло. Не законный бракъ осуждается, а незаконный, хотя и тотъ и другой—бракъ, но въ каждомъ различно расположеніе“.

Въ третьемъ словѣ обличается нелѣпность предположенія безпредѣльности сведеніемъ этого предположенія къ невозможности, какъ связаннаго съ выводами невозможными. — Спросимъ, напри- мѣръ: кто причина неопредѣленности? Богъ? Но какъ опредѣляющій все Собою (потому что хоть Онъ для насъ непостижимъ и неопредѣлимъ, но не таковъ Онъ по своей природѣ, Самъ для Себя), Онъ не производитъ ничего неопредѣленнаго: все предусотрѣно Божіимъ предвѣденіемъ и потому предопредѣлено. Другое что? Но въ такомъ случаѣ придется кромѣ Бога допустить съ Манесомъ другое начало, противобожное. Или это—одно изъ свойствъ сущности? Но какъ же въ такомъ случаѣ приписывать ему владычественность надъ жизнію и смертію, поврежденіе сущности? — Но пусть допустимъ, что гдѣ нибудь есть безпредѣльность. „Гдѣ же она есть? Если вездѣ, то значить все существуетъ внѣ предѣловъ божественнаго промысла, все полно безпорядка и неустройства, потому что все неопредѣленное безпорядочно, а безпорядочное неустроено. Или—въ предметахъ чувственныхъ и изъ нихъ особенно въ мірѣ подлунномъ, гдѣ много неустройства? Такъ принимали язычники..., а я спросилъ бы: для чего изъемишь изъ божественной руки управленіе здѣшними дѣлами? Потому ли, что Богъ не можетъ сего дѣлать, хоть и хочетъ, или можетъ, но не хочетъ, или ни можетъ, ни хочетъ? Но это — двойная несообраз-

ность, такъ какъ одно чуждо всесовершенствои силѣ Божіей, другимъ умаляется достоинство всепасающей благодати, а все предположеніе дышетъ нечестіемъ. Остается за сямъ, что и можетъ и хотеть "... Если такимъ образомъ ни въ чомъ изъ существующаго нѣтъ безпредѣльности, то можетъ быть она есть въ несуществующемъ еще, которое неопредѣлено Называющимъ несуществующее какъ существующее (Рим. IV, 17)? Но и не бываетъ того, что не предувѣдано и не опредѣлено. Иначе—какъ Богъ будетъ всевѣдущимъ и воздающимъ каждому по дѣламъ его? „Главное во всемъ сказанномъ: если нѣтъ предѣла, то нѣтъ и предвѣденія, потому что неопредѣленное не предувѣдано; если нѣтъ предвѣденія, то и промысла нѣтъ, потому что какъ Богъ станетъ промышлять о непредусмотрѣнномъ? если нѣтъ промысла, то нѣтъ и творчества; если нѣтъ творчества, то и Бога нѣтъ. А если есть Богъ, какъ и дѣйствительно есть Богъ Творецъ всего, промысломъ объемлющій все, предвидѣвшій все прежде бытія его, то есть и предѣлъ всему такой или иной. И если Божій промыслъ и Его предвѣденіе простираются на все, то во всемъ есть и предѣлъ Божій...“

Последнее сочиненіе, о которомъ мы намѣрены говорить, есть рѣчь, сказанная императору Мануилу, „О пререканіяхъ по поводу поставленія патріарха, и объ іерархіи“. Напечатано въ „Церковной библиотекѣ“ Диматракопуло. Поводомъ къ рѣчи послужило слѣдующее обстоятельство. Въ декабрь 1147 года возведенъ былъ на патріаршій константинопольскій престолъ Николай Музалонъ, прежде бывшій архіепископъ кипрскій, уже давно отказавшійся отъ каѳедры и много лѣтъ жившій на покой въ одномъ изъ столпныхъ монастырей. Возведеніе его на престолъ состоялось по волѣ императора и съ согласія архіереевъ. Но прошло немного времени, года два, какъ среди священнаго собора возникли несогласія изъ-за подятого кѣмъ-то вопроса: законно ли патріархъ занимаетъ каѳедру, когда самъ отказался отъ прежней каѳедры своей? Епископъ ли онъ? съ отказомъ отъ каѳедры не отрекся ли онъ и отъ епископскаго достоинства? Кромѣ императора, весьма немногихъ изъ окружавшихъ его и немногихъ другихъ, вмѣстѣ съ священнымъ

синодошъ отъстаивавшихъ законность патриаршества Музалюнова, всѣ возставали противъ патриарха и говорили, что ояъ не епископъ. Николай защищалъ патриарха и приводилъ, что отречение отъ частной кафедры не есть и отречение отъ іерархіи; то есть епископскаго сана, подобно какъ выходъ изъ состава частной какой-либо церкви не есть разрывъ съ единою вселенскою церковію; частная церковь нуждается въ епископѣ, но личность какого нибудь епископа не связывается съ нею неразрывно. Подтверждаются выводы и практикою церкви и соборными постановленіями. Убѣжденія Николая, видно, не на всѣхъ подѣйствовали; по крайней мѣрѣ самъ патриархъ, для мира церковнаго, чрезъ три съ половиною года святительства отказался отъ престола (въ апрѣлѣ 1151).

Приводимъ начало рѣчи. „Богодарованный и Богомъ призванный царь! Вдохновенный царь и богоотецъ Давидъ говорить: „вижу беззаконіе и пререканіе во градѣ“ (Пс. LII, 10), оплакивая какое нибудь другое, или бывшее, или имѣвшее наступить послѣ, но тѣмъ не менѣе, думаю, провидя пророчески и предвозвѣщая и нынѣ разыгрывающееся злорѣчіе на церковь святую и пререканіе о нынѣшнемъ предстоятелѣ ея. Не въ тайнѣ или въ углу какомъ оно выдѣлывается, но безстыдно выступаетъ и съ открытою головою ществуетъ по всему городу, а лучше сказать — не ограничивается городомъ только, а начавшись съ обружности его и стремглавъ несась вдаль, распространяется по всей, кажется, подсолнечной, такъ что можно къ нему приложить и словѣ мудраго Еккліазіаста: *сидьль я мукаство подь солнцемъ* (VI, 1). Нѣтъ мѣста, куда ни приди, гдѣ бы не разглагольствовали и не разукрашали этотъ предметъ: во всѣхъ городахъ, селахъ, поселкахъ, на торжищахъ, въ театрахъ, въ собраніяхъ, пирушкахъ и на ярмаркахъ, будь кто нибудь и въ пустынѣ, для всякаго люда, племени, рода, состоянія и возраста. Это наше горе служить для однихъ предметомъ шутки, для другихъ плача. Такъ что благовременно и о насъ сказать: *сдѣлались притчею между народами и поживаніемъ головы между иноплемениками* (Пс. XLIII, 15). Посему я и сѣтую и негодую, по примѣру Исаіи пророка: *Какъ сдѣлалась, или вѣрнѣе — грозить сдѣлаться, блудницею столица вѣрная,*

*Сіонъ!* Въ ней правосудіе обитало, а теперь—убійцы (Ис. I, 21), не меньше противъ себя, какъ и противъ другихъ обнажающіе мечъ! И это — городъ, богатѣющій тобою (*ή σέ βασιλεύ, πλοοτοῦσα*), царь, который управляешь ямъ и согрѣваешь его, больше чувственнаго солнца образуя собою мысленное и славимое Солнце правды (сн. Мал. II, 4) настолько, насколько участвуешь не только въ чувственномъ свѣтоизліяніи, но и мысленномъ представленіи Его <sup>1)</sup>, и поставленъ отъ Него великимъ свѣтиломъ въ начала благочестія, сего мысленнаго дня (сн. Быт. I, 16), исходящимъ отъ края небесъ и шествующимъ до края ихъ (Пс. XVII, 6) пресвѣтлыми лучами благодетворностей твоихъ. Но великія дѣла твоя и подвиги какъ въ мирное, такъ и въ военное время, не явныя только и чувствуемыя для всѣхъ, но и сокровенныя теперь и знаемыя только весьма немногими, приближеннѣйшимъ къ тебѣ, какъ напр. недавно восторжествовалъ надъ противобожною ересію богомиловъ, искусно схвативши передовыхъ защитниковъ ея, и отъ нихъ чтимому и въ злобѣ сильному демону противопоставивши съ болѣе крѣпкою силою, расхитилъ такимъ образомъ его оружія и вещи (сн. Мо. XII, 29)—переводцевъ (*πρωτόλεγα*) ереси, все это отлагаетъ на другое время, такъ какъ оно требуетъ особеннаго слова и гораздо болѣе обширнаго, нежели теперь, не чтобы восхвалять по достоинству, потому что этого не могъ бы никто и на многихъ языкахъ, а чтобы скромно рассказать и передать грядущимъ родамъ въ подражаніе и наученіе, какъ говоритъ Писаніе, сынахъ ихъ (Вт. VI, 2). И мы нынѣшнее слово возвращаемъ къ предположенной дѣли, такъ какъ и ты, оставивши многія другія, и важныя и необходимыя, дѣла, весь занятъ этимъ“.

22 апр. 1882 года.

Архимандритъ Арсеній.

<sup>1)</sup> Т. е. и въ имени; подобно въ «Дополненіи» дѣлаетъ призывненіе, говоря къ концу: «Христе Царю Еммануиле! Сподоби воспѣть и въ третій разъ побѣдную пѣснь соименному Тебѣ, кромѣ перваго слога, Мапуилу, помазанному царю». Равно и въ началѣ рчи *θεσκλυτε βασιλεύ*, переданное нами «Боговъ призванный» можетъ значить «богозванный».



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

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

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

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

**На сайте академии**  
**[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

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