

Иван Васильевич ПОПОВ родился 17 января 1867 г. в г. Вязьме Смоленской губернии в семье священника. По окончании Смоленской духовной семинарии в 1892 г., а затем Московской духовной академии в 1896 г. он был оставлен при академии стипендиатом по кафедре Патрологии. В 1897 г. успешно защитил магистерскую диссертацию и был назначен экстраординарным профессором по кафедре Патрологии. В последующий период И. В. Попов принимал живое участие в издании журнала «Богословский вестник» и в течение нескольких лет состоял его редактором.



Одновременно, вплоть до 1919 г. читал лекции по Истории средневековой философии в Московском университете. В 1917 г. за труд «Личность и учение блаженного Августина» получил ученую степень доктора церковной истории.

В 1918 г. И. В. Попов задумал написать обширный труд по церковной истории, всесторонне освещающий личность и труды каждого святого отца. Он успел сделать очень многое, но из всего огромного его материала сохранились только две работы: «Св. Иларий, епископ Пиктавийский» и «Св. Амфилохий, епископ Иконийский».

В личной жизни И. В. Попов отличался кристальной честностью и высокой религиозно-нравственной настроенностью. Все знавшие его отзывались о нем как о простом, добром и светлом человеке, до конца преданном Церкви и богословской науке. «Для меня в жизни, — говорил он, — самое основное и ценное — интересы Святой Церкви и родной мне академии, которая воспитала меня, дала образование и поставила на ноги. Я всем обязан ей и благодарен до смерти».

Скончался И. В. Попов в 1938 г.

Профессор И. В. ПОПОВ

СВЯТОЙ АМФИЛОХИЙ, ЕПИСКОП ИКОНИЙСКИЙ¹

Veterum testimonia

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Lib. de Spiritu Sancto, cap. I) хвалит в Амфилохии постоянное стремление учиться и не оставлять неисследованным ни одного речения о Боге.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Ep. 188, cap. I): «Вопросы мудрого умудряют глупого. Это случается с нами, когда получаем твои письма. Я учусь, отвечая на твои вопросы. Итак, пусть будет для меня наукой забота об ответе».

¹ Эта работа написана автором в 1929 г., поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет. — *Ред.*

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Ер. 199, cap. II): «Удивляюсь и твоему стремлению учиться и твоему смирению, потому что, поставленный учить, ты хочешь учиться, особенно от меня, чуждого великой учености».

ИЕРОНИМ (*De viris illustribus*, cap. 133): «Амфилохий, епископ Иконийский, недавно читал мне книгу «*De Spiritu Sancto*», в которой доказывает, что Дух Святой — Бог и достопоклоняем и всемогущ».

Он же (Ер. 70 (col. 84) к Магну Оратору, § 4): «... Книги каппадокийцев: Василия, Григория, Амфилохия, в которых не знаешь чему удивляться, светской ли учености или знанию Писания».

ФЕОДОРИТ (*Hist. eccl. Lib. IV*, cap. 11): «Подобным образом Амфилохий, которому была вверена для управления митрополия Ликаонская и который управлял всей провинцией, когда узнал, что эта зараза достигла туда, снова изгнал ее и охранил от этой заразы вверенное ему стадо».

Он же (*Hist. eccl.*, cap. 30): «В Писидии Оптим, Амфилохий в Ликаонии, защищая веру, преподанную от праотцев, отразили нападение противников».

Он же (*Hist. eccl.*, V, cap. 8): «Были мужи достойные удивления, наделенные исключительным рвением Божественным и мудростью: Амфилохий — предстоятель Ликаонии...»

Он же (*Hist. eccl. Lib. IV*, cap. 16) в описании случая с Феодосием и Аркадием по поводу требования Амфилохия изгнать ариан из города.

ФАКУНД ГЕРМИАНСКИЙ (*Lib. IX*, cap. 3): «...Из слов блаж. Амфилохия, которого признавал честнейшим учителем и мудрейший Иоанн Антнохийский с собором восточных и императоры Грациан и Феодосий Старший считали таким же, потому что они постановили, чтобы удерживали за собою только те Церкви, которые находятся в общении с ним».

КОЗЬМА ИНДИКОПЛОВ (*Lib. VII*): «Амфилохий Иконийский — близкий друг Василия Великого».

На Втором Вселенском (Никейском) Соборе патриарх ТАРАСИИ назвал Амфилохия святым и великим.

ФОТИЙ (*Biblioth.*, cod. LII): Собор в Сиде против ереси евхитов, или адельфиан. На Соборе председательствовал Амфилохий, присутствовали, кроме него, 25 епископов.

ЗОНАРА (к 27 канону Карфагенского Собора) к каноническим книгам (употребляемым в Церкви) причисляет и книги: Афанасия Великого, Григория Богослова и святого Амфилохия.

Почти то же у ВАЛЬСАМОНА.

РИМСКИЙ МАРТИРОЛОГИЙ: «Амфилохий, епископ Иконии в Ликаонии, общник Василия Великого и Григория Богослова в пустыне и их коллега в епископстве, после многих подвигов за католическую веру, славный святостью и учением, почил в мире».

ГРЕЧЕСКИЙ МЕНОЛОГИЙ ВАСИЛИЯ, под 19 октября: «Был посвящен не человеческим рукоположением, а ангелами». Случай с Феодосием и Аркадием в связи с изгнанием ариан.

МЕНОЛОГИЙ, под 23 ноября: С юности прошел все степени посвящения, известен монашескими подвигами и знанием Священного Писания. Общим избранием стал епископом Иконии в царствование императоров Валентина и Валента, прожил до времени Феодосия Великого и его сыновей. Много потерпел за борьбу против ариан и евномиян. В числе 150 епископов Второго Вселенского Собора опровергал Македония и учеников Ария в учении о Духе Святом. Просил Феодосия изгнать из столицы ариан. Случай с Феодосием и Аркадием. Изгнание

ариан. Много лет был епископом, составил много книг в защиту православного учения, умер в глубокой старости.

То же в другом Менологии.

В ГРЕЧЕСКОМ АНФОЛОГИИ (Цветной книге), под 23 ноября — гимн и стихи.

* * *

Св. Амфилохий, епископ Иконийский. Беседа I. На Рождество

Значение Рождества Христова. Формулы сотериологии (36 В).

Предсказания Ветхого Завета.

I. Ис. 53, 9.

II. Вар. 3, 38. После этого был видим на земле и обращался с людьми (37 В).

Ис. 7, 14; 9, 6: «Се, Дева...»

Из этих слов узнается образ явления. Нерастленная Дева зачнет телесно нетленный Светильник. Надлежало священнейшему Логосу низойти к нам до плоти, чтобы через воплощение обновить тех, кого создал будучи бесплотным Божеством и которые изветшали по причине греха, и уготовать их нетленными подобием тленного (37 D — 40 А).

III. О, Отроча, старейший небес! О, трблаженный Сын, носящий начальство на раме Своем, не жаждущий получить его от другого. Ибо Логосу врождено начальствование, как Сыну, над всем, а не чуждо, как твари (40 А).

Рождество — τῆς ἀφθαρσίας μητῆριον (40 В).

Небесный человек явился от Израиля... произрос людям росток вечной жизни. Владыка небесных и земных произошел из боку Девы; ради искупления мира пришел в мир тления (40 В, С).

О, чудо! В яслях сей Дитя ночует, неопикуемый небесами, согревается женскими объятиями кратким словом всё Создавший, питается молоком от пречистых сосцов Девы Даровавший по благодати бытие всем вышешмирным силам (40 С).

IV. Великое и премудрое наступление на днавола (40 D).

Освобождается мир через Деву, через деву прежде впадший в грех (41 А).

Через девственное рождение приводится в замешательство столь многое полчище невидимых демонов (41 А).

Владыка соделался собразным рабам, чтобы рабы стали снова сообразными Богу (41 А).

О, ясли, соучастники херувимов и равночестные серафимам! Ибо вечно Носимый их треном в тебе пребывает телесно. О, Мария, обладающая Создателем всего перворожденным!

О, человечество, давшее телесное осуществление и потому предпочтимо поднебесным и мысленным силам! Ибо не восхотел Христос преобразиться в образ архангелов или в неизменяемые образы начал, сил, властей, но тебя понес ниспавшего к изменению и сравнившегося с неразумными животными (41 А, В).

Оно получило такого Врача, что по изгнании болезни получило большее спасение, чем здоровое (41 В).

Победа над днаволом (41 В).

V. Мы призваны к сыноположению и общению с Богом (41 В).

Мы должны обращаться с ангелами и предстоять небесному трону Царя (41 С). Мы должны возблагодарить Бога своим поведением, чтобы стать просветителями мира, светом для язычников. Клятва (41 С — 44 А, В).

Беседа II. На Сретение, о Богородице, Симеоне и Анне

I. Похвала девству, как равноангельскому состоянию, но похвала и браку, как равночестному (44 С, D — 45 А, В).

II. Что сказано в законе вообще о первом плоде брака, то совершилось в Господе (45 В).

«Всяк мужеский пол, разверзая утробу, наречется свят Богу». Это хотя сказано вообще, но относится к одному Господу, потому что Он только разверз утробу рождением и только Он был свят (48 А, В, С).

III. Но возразят: если так, то Дева не сохранила девства, ибо Ее утроба была разверзта.

Ответ: что касается природы Девы, никоим образом врата девства не были отверсты, ибо Иезекииль говорит: врата заключены будут (44, 2). Но что касается силы рожденного Владыки, то ничто не закрыто Господу, но всё открыто (48 С — 49 А).

Как девство, так брак и вдовство могут быть истинными и неистинными.

IV. Истинное вдовство. Пример Анны пророчицы. Призыв женщин к подражанию ей (49 В, С, D).

V. Похвала Анне с намеками на вдов, не похожих на нее. Анна «исповедала Дитя Богом, сильным Врачом и Искупителем, Разрешителем грехов» (52 А, В, С).

VI. Младенец, питающийся от соснов, обрезанный, сотворил великие дела, простер небо, отверз хляби, вывел из Египта наших предков (духовный Израиль), рассек Чермное море, клялся Аврааму. Не соблазняйтесь видом младенца. Один и Тот же — и Младенец и с Отцом не имеет начала. Один и Тот же и исчисляется годами и род Его никто исповест. Одно — по причине рождения от Девы, другое — по непостижимости субстанции.

VII. Подвиг вдовства, как подвиг верности первому мужу. Разрешается вступать в брак лишь в том случае, если от первого брака нет детей (53—55).

VIII. Толкование слов: «... На падение и на восстание многих, и Тебе Самой оружие пройдет...»

Обращение к Деве Марии: «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью, достаточно быть Питательницей Питающего мир, велико для Тебя по плоти носить Носящего вся. Христос, в Тебе обитавший, и во мне ныне Сам же уготовал слова эти» (56 В, С).

«Знаменне пререкаемо» — крест.

В этом знамени пререкали Господа и делом (заушения, заплевания) и словом. Печаль Девы. Ее жалобы. Дева Мария печалилась так потому, что еще не знала силы воскресения, не знала, что оно будет скоро. Поэтому после воскресения радовалась (57 В, С).

Доказательство от Писания, что «знаменне пререкаемо» есть крест (57 С — 60 А).

Единство Ветхого и Нового Заветов, как произведений одного Бога (57 С, D).

Беседа III. О Лазаре четверодневном

I. Лазарь — начаток воскресения (60 А).

Зависть фарисеев, задумавших убить Лазаря, потому что они не могли отрицать его воскресения. Действительность других чудес можно было отрицать, но отрицать воскресение Лазаря было нельзя (60 А—61 А).

Он воскрес юным, обновленным (60 D).

II. Когда Лазарь умирал, Господь не присутствовал при этом и не

видел смерти его телесными очами, но по Божеству Своему везде присутствовал и всё исполнял (*παρουχὸς παρῶν, καὶ τὰ πάντα πληρῶν*— 61 А).

Слова Марфы. Ответ Господа: «Называешь Господом, а мыслишь не Господом» (61 А, В).

III. «Где положите Его?» Ужели Он не знал? Но употребил этот способ речи, чтобы следовали за Ним (61 С).

Толпа последовала из любопытства. Раннейшие примеры воскресения были сомнительны, потому что воскресали недавно умершие и можно было думать, что они были в обмороке. Теперь Христос воскрешает явно умершего (63 А).

IV. Едва увидев гроб, Он прослезился. Какая надобность была в слезах, если Он хотел воскресить? Прослезился, потому что Господь всё делал разумно. Прослезился, чтобы обнаружить мнение сопровождавших, какое они имели о Нем. Поэтому, увидев Его плачущим, начали говорить: «Видишь, как Он любил его» (64 В).

Приказывает иудеям отвалить камень от гроба, чтобы они по запаху тления убедились в действительности смерти. «Лазарь, гряди вон». *Δεσπότης* воззвал, никто не может ослушаться. «Прежде чем я сойду, изыде в тебе залог — во мне совершенное воскресение» (64 С, D).

V. Господь не нуждался в многословии. Однажды сказал — и воскресил того, кого создал. Не жаловался, как Илия; не сомневался, как Елисей. Звучком голоса разбудил спящего. Ад, пораженный внизу, выдал Лазаря. Душа Лазаря, получившая новые силы и вызванная ангелами, собственное тело обратила в собственное (65 А). Лазарь вышел, несмотря на то, что был связан по рукам и ногам.

«Развяжите погребальные пелены», чтобы хранить как евлогию и как свидетельство чуда (обычай хранить вещи святых) (65 В, С). А мы, носящие пальмовые ветви, воскликнем: «Осанна в вышних» (65 В, С).

Беседа IV. О жене грешнице

I. Великая радость ангелов видеть Владыку с рабами, Бога с людьми, Судню с подлежащими суду, вкушающего от общей трапезы (68 А).

Христос пришел на землю, не покинув неба, стал человеком, не перестав быть Богом. Плыл по морю, чтобы извлечь из глубины греха сбуреваемых в житейском море. Пришел, чтобы спасти одну погибающую овцу, не потому, чтобы пренебрег 99, но потому, что те были в безопасности (68 В).

II. Душа не запечатленная легко подпадает козням демонов. Поэтому Закхея спас от пасти (мысленного) волка и удостоил запечатления (68 С).

III. Христос принял приглашение на обед к фарисею, во-первых, чтобы освятить приглашенных, пригласившего, весь дом и самую пищу, во-вторых, чтобы вкушением пищи и питья показать истинность воплощения, в-третьих, чтобы показать книжникам и фарисеям, как должно относиться к грешникам (69 D — 72 А, В).

Женщина по природе хрупка, первая добыча днавола, начало заблуждения, учительница преступления. Созданная быть помощницей стала врагом, созданная по природе прекрасной стала по произволению худой: указала на красоту дерева, потеряла рай и была отягчена многим злом.

IV. Бог создал жену из ребра Адама, чтобы она была ему помощницей. После греха и осуждения на смерть, чтобы не погиб род человеческий, учрежден брак, чтобы противиться смерти; чтобы он сеял, а она жала. Что брак учрежден после грехопадения, видно из того, что Адам познал Еву по изгнании из рая (72 В).

Раньше греха было девство, хранившее тунику природы неоскверненной. Брак учрежден после изгнания из рая и осуждения на смерть, чтобы он своей плодovitостью побеждал жатву смерти. Для этого Бог вложил в мужчину удовольствие, а в женщину — привлекательность, но не для того, чтобы предаваться блуду, ибо для законного брака законное смешение чисто, а для удовольствия подлежит смерти (72 С, D).

Ради чадородия брак чист. Пример Сарры, Ревекки, Рахили. А если жена возбуждает юношу к похоти, она подлежит наказанию, как осквернительница храма Божия (73 А).

V. Грешница прельщала юношей ко греху всеми способами.

Психологический анализ чувств и мыслей, побудивших жену искать прощения у Христа (73 В — 76 А, В).

VI. Покаяние жены. Она кается не словами, потому что знает о всеведении Христа, а слезами. Слезы — внешнее выражение покаянных чувств (76—77).

VII. Грешница помазала тело Иисуса, имевшего ради нее целый день висеть на кресте (77 С). Она с Иоанном разделила тело Иисуса: тот приник к груди Христа и из нее почерпнул учение, а она помазала ноги, ради нас ходившие (80 А).

VIII. Риторика (80 В, С, D).

IX. О порицающих женщину за трату. Риторика (81—84). Δεσπότης (84 В).

За 30 сребренников Иуда продает Бога в человеческом образе, как раба, как варвара (84 С).

X. В Ветхом Завете был дан закон справедливости: око за око, и так как люди не могли его выносить, то закон справедливости заменен законом благодати (85 А).

Жизнь человека есть книга, в которую вписываются все грехи. Но благой Займодавец не только разорвал ее, но и смысл крещением все ее буквы (85 В).

Так как должники не имели, что отдать, то отпустил им. Одно — не иметь, другое — не хотеть. Бог от нас требует только покаяния. Если мы хотим покаяться, но множество грехов делает покаяние слабым и недействительным, то мы не отдаем долга не потому, что не хотим, а потому, что не можем. Тогда по милосердию Он расположение к покаянию принимает за деяние (85 С).

Беседа V. В Страстную Субботу

I. Спаситель разрешил узы смерти в аде, наполнил его своим светом, разбудил усопших. Мы не боимся уже тления, которое не имеет силы над нетленным Владыки. Смерть поглотила Его, но не могла удержать. Поглотила, не зная, и изблевала с Ним многих. Он добровольно содержится сегодня, чтобы завтра победить и воскреснуть (89 А, В). Сегодня смерть утрачивает свою силу, приняв чуждого мертвеца (89 В, С).

II. На древе простирается простерший словом небо; оковами облагается связавший море песком; желчью напояется даровавший источник меда; тернием венчается увенчавший землю цветами; тростью по главе ударяется поразивший Египет десятью казнями и покрывший главу фараона волнами; в лицо заплевается Тот, Кого не в силах видеть херувимы. Снося всё это, Он молится за распинающих (89 D — 92 А).

Воскресивший раба Сам Себя тем более воскресит (93 А).

Соборное послание

Мы слышим о высоте вашего пастырского настроения. Это подтверждается вашим совместным посланием, которое показывает, что вы также единодушно приняли наш ответ (93 В).

Ожидали Василия, чтобы он был председателем Собора, но по болезни он не мог приехать. Прислал книгу о Святом Духе, которая заменяет его личное присутствие (93 С — 94 А).

Никейский Собор, имея дело с арианами, не затронул вопроса о Духе Святом. Но при внимательном чтении Символа в нем можно видеть, что о Духе Святом надо мыслить так же, как об Отце и Сыне (96 А, В).

Но так как в настоящее время у многих возникло сомнение о Духе Святом, то надо обратиться к источнику Никейской веры. А этим источником является крещальная формула, которой исключается савелианство и ереси аномеев, ариан, духоборцев. Так надо крестить, так верить, так и славословить (96 С, D).

Так как нет средней природы между Творцом и тварью, то необходимо причисляем Духа к твари, если отделяем от Божества. Проповедуем не три начала (ἀρχαίς), не трех богов, не три различных природы, но начало всего — Отца, ничего не отнимая от других Ипостасей (96 D — 97 А).

Этого достаточно. Остальное можете дополнить сами. Остается присоединить увещание.

Увещание к единству (97 В, С).

Фрагменты

I. Из беседы «De Fili»

Если Петр говорит: «Господом и Христом соделал Его Бог» (Деян. 2, 26), «Сего Иисуса, Которого вы распяли, Сего Бог воскресил из мертвых» (ibidem, 32), то умерло не Божество, но ὁ ἄνθρωπος. Воскресивший Его есть Божественный Логос, сказавший: «Разорите церковь сию и в три дня воздвигну ее».

II. Из беседы против ариан

Спрошу тебя, еретик: рожденный ли от Бога прежде век страдал, или рожденный от Давида Иисус? Если Божество, то это богохульство.

III. Из сочинения о рождении Господа по плоти

1. Истина познана, благодать пришла, жизнь явилась. Сын Божий ради нас воплотился, чтобы смертных призвать к бессмертной жизни и воскресить из мертвых. Творец мира ныне рождается от Девы.

2. Так как Сам Царь и Бог вкусил смерть чрез домостроительство страдания, то Ему принесены дары: золото, как Царю, ладан, как Богу, смирна, по причине смерти в таинстве страдания.

3. Учение о спасении: Сын Божий становится тем, что есть человек, чтобы человек стал тем, что есть Бог. Ты благодеение превращаешь в повод к богохульству.

IV

1. Формула единства Троицы. Единство имени.

2. Одна слава Отцу, Сыну и Святому Духу. Не второй Бог Слово, но Слово одного и единственного Бога, проповедуемый во Отце, как и Отец в Нем.

Не созданны Троица, но одно Божество в Троице и одна слава.

V

«Иже над всеми Бог» не презрел приникнуть с неба на землю, и служебные духи не отказались от служения на пользу человека.

VI

Из слова на текст «О дне же том и часе». Перекликается с толкованием Василия Великого (письмо 236, к Амфилохию).

VII

Из слова на текст: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия». Страданию подверглось человечество, а не Божество. Чудеса показывают Бога, страдания — человека.

VIII

Из слова на текст: «Иисус же возрастал в премудрости, возрасте, благодати».

IX

Из слова на текст: «Разрушьте храм сей...» Разорился храм тела во время страдания по воле Его.

X

1. Адам нарушил заповедь не на небе. Первый человек создан не из небесной материи, но из земли, и он оказал непослушание и спасен.

2. После воскресения Господь показал, с одной стороны, что Его тело не таково, как при жизни, с другой, — что воскресло то же самое тело. Христос входил «дверем затворенным», чего не делал до воскресения, хотя и мог бы. Не делал же для того, чтобы не подумали, что тело Его духовное, или принесено с неба, или другой, чем наша, природы. Если воспринято другое тело, то спасение моего тела невозможно.

3. Но, показав Фоме язвы гвоздиные, которые мог бы исцелить, Христос показал, что воскресло то же тело.

Так и наше тело воскреснет духовным, чтобы не подвергаться тлению, но тем же самым.

4. Не могло быть, чтобы жизнь была удержана тлением, поэтому не Божество страдало, но человечество обновлялось.

5. Если однажды согрешивший осужден на 38 лет, то всю жизнь грешивший — навеки.

XI

Чудесам соответствуют возвышенные речения, страданиям — уничижительные.

XII

Не покидая Божества, стал человеком, не развиваясь из человека, стал Богом. Бог и человек. Страсти относятся к плоти (τῆ σαρκί); чудеса — к Богу, уничижительные речения — к человеку из Марии, возвышенные — к вечному Логосу. Первые обозначают слабость плоти и то, что Он по плоти больше человека.

XIII. *Божество Духа Святого*

XIV

«Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему». Наш Бог, потому что создал нас Бог Христа по плоти Его, которую создал и воскресил.

XV

Исповедание веры к Селевку.

1. Изложение учения о Троице (*ὁπαρξέως τρόπον*).
2. Страждет воспринятая природа, но Бог Слово, не страдая, усвоает Себе страдания человечества.
3. Две природы сходятся в одно Лицо.
4. Исповедаю Христа Богом и человеком, Сыном Божиим, единым Сыном Божиим смертным и бессмертным. Один Сын и две природы неслиянно, неизменно, нераздельно. Страдает Христос не Божеством, а человечеством, то есть Бог страдал плотию, а не Божество страдало плотию.
5. Во Христе не одна, а две субстанции — *οὐσία*.
6. Не православны те, которые не допускают их соединения от утробы Матери; не православны и допускающие слияние.

XVI. К Панхарию

Чужд истине тот, кто не называет Христа по обеим природам Спасителем и Творцом, господственным, сильным, свободным от необходимости.

XVII. Из послания к Свадрам

1. Последовательность откровения Троицы в заветах; свойства Божества.
2. *Οὐσία* и *θεότης* — одно и то же.

XVIII

Подделка книг еретиками. Апокрифические акты апостолов. Несогласие актов Иоанна с Евангелием Иоанна.

XIX

1. Не потому, что Сын Человеческий сошел с неба, но потому, что снисшедший Сын Божий Сам восшел, став Сыном Человеческим, через общение с Божеством плоть стала после воскресения бесстрастной и бессмертной; будучи нераздельна, она удостоена сидения одесную.
2. Две природы сходятся в одно Лицо; их исповедуем и находящимися и сохраняющимися во Христе неизменно и неразлучно.

XX

Ангелы — педагоги людей.

XXI

Бог — *Θεός* (от *θέειν*) — значит Творец и Промыслитель.

XXII

Святые отцы называют Сына единосущным Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству, двойным по сущности, или природе, единым по Ипостаси.

In mesopentecosten (О расслабленном)

«Мое учение несть Мое, но пославшаго Мя Отца». Это указывает на единосущие Отца и Сына, учение Отца, Сына и Духа Святого одно (120).

Возможность нарушения субботы. Упрек в нарушении субботы со стороны фарисеев был только предлогом (121).

Наш праздник есть середина Пятидесятницы. Он соответствует Христу, как Посреднику (124 А).

Купель, имеющая пять притворов, указывает на пять чувств, которыми злоупотребляли иудеи (124 В, С). *Δεσπότης* (124 D).

Расслабленный страдал двойкой болезнью: и телесной, и духовной (грехом). Христос есть Целитель той и другой. Он вопрошает: «Хочешь ли здрав быти?» — не потому, чтобы чего не знал. Он спрашивал не о желании исцелиться от телесной болезни (это само по себе очевидно), а о том, желает ли он исцелиться от духовной болезни. Человек наделен свободной волей, поэтому его нельзя исцелить от греха без его согласия (125 А, В).

У двух слепых, исцеленных Христом (Мф. 20, 29—32), тоже была духовная болезнь неверия, ибо они зывали к Нему как к Сыну Давиду, а не как к Богу (125 С — 127 А, В).

Δεσπόζω (128 С). *Δεσποτεῖαν* (128 D).

Купель Вифезды — символ крещения (ср. Дидима) (128 С, D).

Слово на текст: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия».

Каким образом Христос мог бояться смерти, если другим заповедал не бояться, если Сам предсказал Свою смерть, если шел на нее добровольно, если воспринял страждущее тело? (93—94).

Если Христос боялся, то мы не имеем надежды (94, 10).

Ты — Жизнь и Воскресение.

Зачем смущаешь и страшишь меня словами боязни? Разве не было случаев воскресения? Перечисление их. Каким образом, властно пробуждая мертвецов (94, 17), Сам боится смерти?

Δεσπότης (94, 24—29).

Если Ты знаешь всё прежде совершения, то зачем говоришь, как незнающий: «аще возможно»? (94, 26—30).

«Видя, что род человеческий обманут, не силою, а хитростью демонов подпал власти, Я воспринял ваше тело, чтобы, уготовав из противного противное, совершенно освободить вас от обмана».

«Так как тиран высокоумствовал, предав Адама смерти через грех и сделав из него, владыки вселенной, своего раба, поэтому Я явился на земле как царь, облеченный в порфиру, чтобы уничтожить дерзость тирана и разрешить хитрость хитростью, грех же — справедливостью, а смертью дать жизнь. Поэтому не боюсь смерти, ибо добровольно пришел на нее. Как, будучи во образе Божием, принял зрак раба, никем не вынуждаемый, так же добровольно принимаю смерть» (94—95).

«Так как род человеческий подпал осуждению смерти из-за Адама, созданного из девственной почвы, Я же есть произнесший приговор и смерти, то человеку невозможно было избежать наказания, если бы Я Сам не взял назад Свой приговор. Поэтому, из девственного чрева, по подобию Адама, приавши образ человека, терплю смерть, чтобы, как Бог, Я отменил приговор и, как человек, за человека воспринял смерть» (95, 20—28).

«Это же делаю, да не властью, а совместным страданием освобожу человека. Если бы согрешившего человека исправил Бог, не велик бы был исправленный. Ныне же для того стал человеком и исполнил закон за нарушившего закон, чтобы родством Исправившего возвелчить род человеческий» (95, 28—34).

«Отсюда и ныне от лица Адама принимаю осуждение смерти, чтобы он через Меня получил благодать воскресения. Согрешив, Адам

внес смерть, Я же, исправив, наоборот ввел воскресение, и так как царствовала смерть от Адама до Моисея, имея подчиненным тело, известное орудие греха, то Я воспринял это тело, чтобы, убив грех, показать человека свободным от греха. Иначе: так как люди жили дурною жизнью, будучи связанными грехом, так что жизнь их была хуже смерти, поэтому, предпочтя хорошую смерть дурной жизни, Я воспринял смерть, чтобы, приобщившись прекрасной смерти, получили истинную жизнь; получают же через крещение, ибо крестившиеся в смерть Мою крестились, дабы как Я восстал от мертвых, так и они ходили в обновлении жизни» (Рим. 6, 3) (96, 1—14).

«И никто, возражая, да не скажет, что мрак не производит свет и черное не производит белое: каким же образом смерть произвела жизнь, так как ясно, что это противоестественно? Но у Меня не нищи порядка природы, ибо Я — Владыка природы, иногда допускающий природе действовать по природе, иногда же направляющий ее сверх природы. Ибо когда я хочу домоустроить нечто необыкновенное, тогда природа, отказываясь от своего порядка, творит то, что повелевает ей Мое мановение. И это ясно из видимого устройства. Что Я говорю: солнце и луна — по природе огонь, а кристаллическая (замороженная) твердь, которую Я называл небом, есть вода? Если требуешь течения природы, то каким образом огонь сохраняется водой или оледеневшая твердь не растопляется и не разливается от теплоты огня? И чтобы не занимать твою душу устройением видимого, самым домоустройством убежду тебя, что не должно искать порядка природы в необыкновенных чудотворениях.

Подумай только, что, будучи Богом, Я облекся в человеческое тело. Это — первое против природы. Ибо, скажи, каким образом трижды различное человеческое тело могло вместить неограниченного, неизмеримого, вездесущего, ограничивающего всю вселенную, измеряющего небо пядию и землю горстью и море чашею? Ибо, что вместило, известно, потому что все исполнение Божества обитало во плоти телесно (Кол. 1, 9).

Как Я знаю, говорит. Знаю, потому что домоустрою. Ты же не можешь слышать, ибо знание неизреченного настолько превосходит слух, что когда по множеству милости хочу что-либо истолковать, истолковываю не так, как оно есть по природе, а как ты можешь познать. Поэтому, сокрушая гордость мнимых мудрецов, Я сказал: «Мнящий знать нечто, ничего не узнал, как должно знать» (1 Кор. 8, 2), ибо, будучи Словом, Я соделался плотию, ты слышал, но как, этого ты не знаешь. Ибо каким образом Я был во плоти: как тело ли в теле, или как душа в теле? Итак, Я сострадал страждущему телу, но не страдал, ибо Божественная природа не подлежит страданию. Как, став плотию, не перестал быть Богом, так и, восприняв страдания, не подвергся страданию. Родился по причине икономии, умер ради спасения человека, более же потому умер, что родился. Не требуй от Меня порядка рождения или образа смерти. Чего не делает природа, то совершает сила. Итак, будучи Богом, Я приял человеческое тело. Это — первое против природы. Но не было невозможно от природы, потому что она находится в Моей власти, во власти соделавшего природу.

Попустил же еще, чтобы само тело подпало родовой смерти, чтобы жизнь владычествовала над смертью и в самой смерти проявилось действие (сила) жизни. Жить живому неудивительно, умершему же оживотворить — это велико и необыкновенно. Поэтому попустил ему (телу) умереть и по смерти воскресил, чтобы показать, что и тело подпавшего смерти так воспринял, что не только собственное тело пробудил, но и ранее умершие тела праведников воскресил с Собою» (97, 1—29).

«Итак, добровольно из человеколюбия Я восприял смерть и добровольно же, по некоторому домостроительству, боюсь смерти. Ибо страшусь смерти, чтобы обольстить смерть. Как в пустыне, если бы не алкал, не приступил бы диавол. Потому алкал, чтобы не считал Меня другим Адамом... Так и здесь потому произношу слова боязни, как приманку, чтобы удой поймать для себя смерть. Так как диавол знал, что Я сотворил много знамений: укрепил расслабленного, немых сделал говорящими, отверз уши глухим, слепым возвратил зрение, бурю моря обратил в тишину, осушил токи кровоточивой через прикосновение к одежде, возбудил словом Лазаря, воскресил дочь Ианра и воззвал от смерти сына вдовы — всё это видя и из самых дел убедившись, что Я Сын Божий, явившийся в образе раба по предсказанию пророков, боялся и страшился пригвоздить Меня ко кресту и предать смерти, чтобы, приняв образ мертвого, Я не освободил мертвых. Что же делаю, чтобы и боязнь диавола обратить в неразумие и смерть побудить к падению? Бегу, чтобы преследовала, боюсь, чтобы дерзала, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, считая Меня одним из многих, напала и поглотила. Если бы Меня не поглотила, не извергла бы поглощенных. Для этого громко произношу слова боязни, чтобы, обольстив обольстителя, разрешить обольщение. Хитрыми словами он обольстил Адама, словами боязни Я обольщаю хитреца. Но тот громко произносил обманчивые слова, чтобы погубить человека. Я же произношу слова боязни, чтобы освободить вселенную. Я рыбак, уловляющий (удой). Ибо как рыболов, насадив на крючок червяка, простирает уду и то отдаёт крючок, то оттягивает и отодвигает, чтобы, показав убегающего червяка вызвать рыбу к падению, так и Я, на крюк Божества Моего надев тело — ибо Я есть червь, а не человек, — порой привлекаю смерть, как бы боящийся, то отдавая крючок, как держащий, чтобы диавол, как рыба, бросившись на червяка, т. е. напав на плоть, приразился скрытому крючку Божества и, приразившись, был извлечен, да исполнится о нем сказанное Иовом: «извлечши ли змия удицею?» (40, 20).

Не боясь смерти, сказал: прискорбна есть душа Моя. Не боясь страданий, говорю: Отче, если возможно, да мимоидет Меня чаша сия, ибо всё делаю, чтобы от Меня не убежала смерть, страшусь, как человек, чтобы, поглощенный (?) как человек, я действовал как Бог, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, поглотив закваску тела Моего, нашел уголь Божества, ужасно его опаляющий; боюсь, чтобы, вкусив Моего тела, зерна горчичного, нашел остроту Божества, весьма его мучающую; страшусь, чтобы поглотил Меня, как человека, ибо если Меня поглотит, найдет твердую скалу Божества, сокрушающую его зубы, чтобы исполнилось написанное о нем, что Бог сокрушит зубы его во устах его (Пс. 57, 7).

Поэтому не скрываю подлинность Божества, но наперед выставляю боязнь плоти, чтобы (диавол) был уловлен не силою Божества, а был побежден слабостью тела. Чтобы не высокоумствовал, как побежденный Богом, поэту обольщаю его телом, дабы подпал тем самым козням, которые строил. Побеждаю его слабостью тела, чтобы не высокоумствовал как изблщенный Божественной силой, ибо превозмочь его Божеством — значило бы принести ему более славы и гордости. Отсюда ныне боязнию, уничижением и слабостью плоти побеждаю его, не искушая, а искушаемый, не поражая, а поражаемый, не убивая, а умирающий, не распиная, а распинаемый, не бия, но бнемый, чтобы не Мне приписал относящееся к победе, но чтобы через образ раба избавить род человеческий от бедствий» (99, 2—27).

Для того кажусь боящимся, чтобы диавол, как рыба, попался на крючок и смерть, как воробей, попался в ловушку. Ибо если дурно обольстил, то прекрасно обольщается. Так как обманул род челове-

ский удовольствием плоти, потому получает возмездие через тело того же рода» (99, 28—32).

«Что сделал, от того и страдает; что причинил многим, то получает от одного. Но сделанное им было гибелью потерпевшим, а что Я ему делаю, спасительно для вселенной, ибо обольщен обманом тела, чтобы избалованный более не мог обманывать тех, кого обманул телом. Принимает смерть, Я же посредством ее дарую воскресение. Невольно благодетельствует роду человеческому: через что ввел смерть, через то вводит приговор воскресения.

Всеобщий злоумышленник неожиданно стал благодетелем вселенной. Облагодетельствовал вселенную обольщенный, совершивший обман, полезный миру, победу над своей собственной тиранней. Как брошенный камень в скалу не разрушит скалу, но разобьет камень, так и диавол, бросив в Мое тело смерть, как камень, не подверг тлению Мое тело, ибо «не даси Святому Твоему видети истление» — но преломил собственное жало, будучи не в состоянии вынести силы отбоя» (99, 92 — 100, 15).

«Итак, никто пусть не обвиняет Меня в боязни по незнанию и не приписывает Божеству слова унижения, ибо, говорит пасый Израиль, настаивая, яко овча, Иосифа — овца по домостроительству плоти: «Яко овца на заклание ведеса и яко агнец пред стригущим его безгласен».

Так как подстерегал Меня диавол, желая похитить, как овцу, Мою плоть, боясь же, как пастуха, Божества, мало-помалу отступает и бежит, то скрываю, как пастух, Мое Божество, выдаю же, как овцу, плоть, чтобы, набравшись смелости, приступил, приступив же, похитил, похитив же, как овцу, Мою плоть, был уничтожен обоюдоострым мечом Духа» (100, 16—27).

«Перестань, еретик, обвинять Меня в боязни и неведении. Ибо боюсь, чтобы показать непризрачность восприятия плоти; говорю: «душа Моя возмутися», чтобы вы научились, что не бездушное Я воспринял тело, как утверждает заблуждение Аполлинария. И не приписывай страсти плоти бесстрастному Слову, ибо Я Бог и человек: Бог, порукой чему — чудеса, человек, как свидетельствуют страсти. Если же Я Бог и человек, то скажи: кто страдал? Если Бог страдал, — говоришь хулу; если же страдала плоть, тогда почему приписываешь страсти тому, чему не приписываешь боязнь? Если страдает один, другой не испытывает боязни, и когда человек распинается, Бог не возмущается, и что страдала плоть, а Логос оставался бесстрастным, тому свидетель Исаия, который, в духе видя Меня истекающим кровью, спрашивает: «Почто червлены ризы Твоя?» Ризы Твоя, — говорит, — червлены, а не Ты. Ибо тело терпит раны, а слава Божества не терпит вреда. Свидетель также патриарх Иаков, говорящий обо Мне: «Истерет вином одежда Своя и кровию гроздию одеяния Своя» (Быт. 49, 11). Какую одежду? — Тело. В какой крови? — Истекшей из ребра.

Если не отвергнете Моего свидетельства, Я буду свидетельствовать Сам о Себе: свидетельство Мое истинно есть, — хотя бы вы и не хотели, — которое Я дал иудеям: «Что хотите убить Меня, человека, сказавшего вам истину?» Человека, сказал, еретик, а не Бога. Это — человек Иисус, убитый иудеями. Этот боялся, и не смущай вместе с ним Логоса своим неразумием. Для того страшусь, чтобы смерть, приразившись Мне, как человеку, была побеждена» (100, 25 — 101, 20).

«Но и страшась, не совершенно отказываюсь от страданий. Если бы отказался, не сказал бы: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша», ибо Я знал, что нет ничего невозможного Отцу. Если же Я молил пронести смерть, а Он не пронес, получается две несообразности: обрящет Его еретик непронесшим или потому, что (Отец) не мог, или потому, что не пощадил, приписывая Мне страх, Отцу — бессилне. Но, при-

писывая Мне боязнь, имеешь извинение в Моей плоти, а, приписывая бессилие Отцу, неизвинительно грешншь, утверждая, что сила Божия слабее смерти» (101, 28—29).

«С другой стороны, показываешь, что Я сильнее Отца. И скажу, каким образом. Если Я, живя во плоти, воскресил Лазаря, дочь Иаира, сына вдовы, а, умирая во плоти, извел из гробов свыше 50 умерших, а Отец, не испытывая ни (бремени) плоти, ни смерти, не мог освободить от опасности Меня, Сына, Которого любил, как Сам сказал: «Сей есть Сын Мой возлюбленный». Смотри, что терпишь, еретик: не допуская Моего равенства добровольно, более даешь Мне против воли, и Кому приписываешь слабость, Того показываешь более сильным, чем Отец, потому что Я и (не) призываемый освободил во аде держимые души, ибо говорит: «Изведи из ада душу Мою», Он же призываемый не освободил возмущенную душу Мою от предлежащих зол. Но да не будет! Ибо ни Отец, как бессильный или жестокий, не освободил Меня от страданий, ни Я, призывая Отца, не молился, да мимоидет чаша. Ибо если бы страдания были не добровольны, Я боялся бы их поистине, если же смерть добровольна, то Я показал боязнь, чтобы, перехитрив дьявола, освободить человека.

Не видя посему этого, дьявол привлек Меня, желая поглотить, не зная, что и поглощенных имеет избавить. Я наступил на ад, опустошил могилы, обнажил гробы, ... не открыто сражаясь, а невидимо доставляя воскресение. Никого не убил, но всех выпустил, ничего не говорил, но проповедал свободу, никого не призывал, но все прибежали. Когда наступил, как Царь, тиран был побежден, воссиял свет и рассеялся мрак, видел всякого узника, видящего освобождение, всякого пленника, радующегося воскресению, умерших, Мне удивляющихся, смерть же поносящих за поражение: «Где ти, смерти, жало? Где ти, аде, победа?»

Это так. За сказанное же славу воссылаем Всецарю всех Христу, потому что Ему подобает слава, честь и поклонение с безначальным Отцем и Всесвятым Духом во веки веков. Аминь (101—102).

БИОГРАФИЯ АМФИЛОХИЯ ИКОНИЙСКОГО

Амфилохий родился в Каппадокии, о чем свидетельствует Василий Великий (Ep. 161. Migne, PG, t. 32, col. 629 B), вероятно, на родине своего отца — в Диокесарии — Назианзе (Greg. Nas. Carm. Lib. II, sect. 2, epit. 105—106. Migne, PG, t. 38, col. 66). Дед Амфилохия носил то же имя, что и дед Григория Назианзина — Филтатий (Greg. Nas. Carm. Lib. II, sect. 2, epit. 99. Migne, PG, t. 38, col. 60: *Νόννη Φιλτατίου*; *ibidem*, epit. 107, col. 66 — об отце Амфилохия: *οἰέα Φιλτατίου Γοργονίας τε μέγαν*). На основании этого и других соображений Филтатия, деда Григория Богослова, и Филтатия, деда Амфилохия, отождествляют, признавая одним и тем же лицом. Таким образом, Нонна, мать Григория Богослова, приходилась ему (Амфилохию) родной теткой, а сам Григорий — двоюродным братом.

Отец Амфилохия, также носивший имя Амфилохия, был ритор, пользовавшийся большой известностью на своей родине (Greg. Nas. Epit. 103—109, Migne, PG, t. 38, col. 64 ff). Он был другом детства и товарищем по школе впоследствии знаменитого ритора Ливания, сохранившего к нему добрые чувства и высоко его ценившего (Lib. Ep. 584, ed. Wolf, Amsterdam, 1738, p. 282). Мать Амфилохия, Ливия, умерла рано, оставив мужу двух сыновей: Евфимия и Амфилохия и одну дочь — Феодосию. Евфимий, немногим старший Амфилохия, учился у Ливания, потом также был ритором и умер в двадцатилетнем возрасте (Greg. Nas. Carm., sect. 2, epit. 28—30. Migne, PG, t. 38, col. 24—26). Сестра Амфилохия, Феодосия, вышла замуж в Константинополе и была там воспитательницей знаменитой по жизнеописанию св. Иоанна Златоуста Олимпиады (*ibidem* и epit. 97 ff. Migne, PG, t. 37, col. 1549).

Год рождения Амфилохия определяется из сопоставления косвенных соображений. Григорий Богослов и Василий Великий говорят о нем отеческим тоном, из чего можно заключить, что он был значительно моложе их. В двух письмах, относящихся к 371 г., когда ему было около 42 лет, Григорий Богослов хвалит Амфилохия за разумность, превосходящую его возраст (ep. 22—23. Migne, PG, t. 37, col. 57 A, C). А Василий Великий в 374 г., когда ему было 44 года, приветствуя Амфилохия по поводу его посвящения в епископа, называет его *τέκνον ἀγαπητόν* (ep. 361. Migne, PG, t. 32, col. 629 C).

Таким образом, надо признать, что Амфилохий в 371 г. еще не достиг тридцатилетнего возраста, а в 374 г. едва переступил возраст, узаконенный для епископа, и, следовательно, родился между 340 и 345 гг.

Амфилохий по примеру отца и старшего брата предназначал себя к карьере ритора. Первоначальное образование он получил от отца, а затем вместе с Евфимием был определен отцом, очевидно, поддерживавшим свои прежние юношеские связи с знаменитым ритором, в школу Ливания. Но, определяя детей в языческую школу, Амфилохий-отец не проявил в этом известного равнодушия к христианской вере и не подал убежденному стороннику языческой культуры никаких поводов надеяться на сочувствие учеников его взглядам. Ливаний упоминает о братьях в нескольких письмах (ep. 549, 584, 585, 1226, ed. Wolf, p. 267, 282 f, 581 f). Он с большой похвалой отзывался о способностях и успехах своих учеников, но совершенно умалчивает о своих расчетах привлечь их на сторону эллинизма и, поздравляя впоследствии Амфилохия по поводу его посвящения в епископа, совершенно не обвиняет его в измене или отпадении (ep. 1226, ed. Wolf, p. 581).

Сразу по окончании занятий у Ливания Амфилохий отправился в Константинополь, чтобы занять там должность адвоката. Это было в 363 или 364 г., т. е. после смерти Юлиана. В Константинополе он быстро приобрел влияние, так что уже в это время Григорий Богослов просил его поддержки в деле диакона, обложенного слишком высокой

податью (ер. 9. Migne, PG, t. 37, col. 36 B), а когда Амфилохий отказался, то просил его по крайней мере не выступать против него (ер. 13. Ibidem, col. 45). Из этого видно, насколько ценилась его поддержка и насколько угрожающим признавалось его противодействие.

При префекте города Софронии, службу которого Гвошини (Stud. of Arianism, p. 283) относит к 370—371 г., положенне Амфилохия в столице поколебалось вследствие того, что, будучи в связях с какими-то сомнительными личностями, он был вовлечен в какое-то темное денежное дело. Узнав об этом, Григорий Богослов в ряде писем (ер. 22, 23, 24), адресованных Софронию, выступил в защиту чести молодого ритора и, по-видимому, добился его реабилитации. Тем не менее вскоре после этого Амфилохий оставил свою светскую карьеру. Еще ранее этого случая Амфилохий вместе со своим другом Гераклидом, подобно Василию и Григорию в Афинах, увлекся аскетическими идеалами и решил посвятить себя отшельнической жизни (Bas. Ep. 150. Migne, PG, t. 32, col. 604 A, 605 C). Теперь внешние обстоятельства побуждали Амфилохия сделать первые шаги в этом направлении. С одной стороны, пользуясь только что испытанной им неприятностью на служебном поприще, Григорий Богослов убеждал его покинуть мир для служения Богу. Впоследствии Григорий Богослов ставил себе в заслугу, что привел Амфилохия к Богу (Carm. Lib. II, sect. 2, к Олимпиаде v. 102. Migne, PG, t. 37, col. 1550 A). С другой стороны, тяжело переживая одиночество после смерти жены и старшего сына и после выхода замуж дочери, отец звал Амфилохия на родину. Об этом можно догадываться на основании того, как Амфилохий старший принял избрание сына в епископа (Greg. Nas. Ep. 63. Migne, PG, t. 37, col. 124 f.). Кроме того, Амфилохий чувствовал себя связанным обязанностью по отношению к отцу (Bas. Ep. 150. Migne, PG, t. 32, col. 605 C). Под влиянием всех этих обстоятельств Амфилохий покинул Константинополь и возвратился на родину. Ближайшие несколько лет он провел в Озизане, вероятно, именно отца.

Связанный долгом поддержки престарелого отца, Амфилохий не мог до его смерти осуществить своей юношеской мечты об отшельнической жизни. Но это намерение не покидало его, и теперь он готовился к его осуществлению. В этой подготовке деятельное участие принимал и его друг Гераклид, очевидно, вместе с ним покинувший столицу. При этом друзья натолкнулись на некоторые вопросы, относительно которых они решили спросить совета у Василия Великого, пользовавшегося бесспорным авторитетом в вопросах аскетической жизни, как основатель монашества в Каппадокии. Так как Амфилохий не мог оставить отца даже на короткое время, то он поручил своему другу Гераклиду посетить Василия Великого и испросить у него указаний. До сих пор друзья еще не были лично знакомы с Василием Великим. Гераклид имел свидание с Василием Великим в его богадельне, находившейся за городом. Сильная личность Василия тотчас же подчинила молодого человека своему влиянию. Вместе с Амфилохием Гераклид всей душой стремился к отшельнической жизни. Василий Великий был проповедником общежительного монашества. В личной беседе Василий без труда убедил Гераклида, что для него полезнее не свободное отшельничество, чреватое ошибками и извращениями, а общежитие, в котором он может найти опытное руководство со стороны более зрелых членов братства.

О своих впечатлениях и происшедшей с ним перемене во взглядах на аскетическую жизнь Гераклид сообщил Амфилохию письмом, которое вызвало в его друге чувство возмущения: он усмотрел в поведении Гераклида измену и желание возвратиться к мирской жизни (Migne, PG, t. 32, col. 601 A, 604 A). Тогда Гераклид обратился к Амфилохию со вторым письмом, в котором убеждал его отпроситься у отца на несколько дней, чтобы лично посетить Василия Великого и выслушать его советы. Амфилохий исполнил желание Гераклида, имел личное свидание

с Василием Великим и, подобно своему другу, под обаянием личности Василия стал в свою очередь сторонником общежительного монашеского идеала (Greg. Nas. Ep. 25—27. Migne, PG, t. 37, col. 61 A).

Однако монахом в собственном смысле Амфилохий не сделался. Он остался при отце, выполняя, вероятно, насколько это было возможно в условиях его жизни, монашеские правила. С этого времени между ним и Василием Великим установились близкие отношения: Амфилохий почитал Василия как своего друга, отца и руководителя.

В конце 373 г. в Иконии после смерти Фаустина освободилась епископская кафедра. Жители Иконии обратились к Василию Великому с просьбой дать им епископа. Он отклонил эту просьбу, так как хиротония епископа на иконийскую кафедру превышала его права (ep. 138. Migne, PG, t. 32, col. 581 A). Тем не менее он не остался безучастным в этом деле: он посоветовал жителям Иконии остановить свой выбор на Амфилохии, хотя это и не согласовывалось с каноническими правилами, запрещавшими возводить в сан епископа лиц, не прошедших низших степеней посвящения. Таким образом, Василий был, хотя и не непосредственным, но все же главным виновником посвящения Амфилохия. Однако избрание во епископа было противно желанию как самого Амфилохия, так и его отца. Попытки же Амфилохия уклониться от посвящения оказались тщетными (Bas. Ep. 161. Migne, PG, t. 32, col. 629 A: *σὲ φεβύγντα ὡς αὐτὸς φῆς, οὐχ ἡμᾶς, ἀλλὰ τὴν δι' ἡμῶν προσδοκωμένην κλήσιν*).

Григорий Богослов не принимал в этом деле никакого участия и потому с чистой совестью мог уверять огорченного отца в своей непричастности к посвящению Амфилохия и говорить о нем, как потерпевшем такое же, как и он сам, насилие от общих друзей (ep. 63. Migne, PG, t. 37, col. 124—125: *τὰ ἴσα τυραννηθέντας ὑπὸ τῶν κοινῶν φίλων*). Таким образом, Амфилохий под влиянием сильной личности Василия Великого не только отказался от своей мечты об отшельнической жизни, но и пожертвовал своими обязанностями по отношению к отцу.

В связи с посвящением Амфилохия во епископа Ливаний прислал своему бывшему ученику поздравительное письмо, в котором выражал свое удовольствие по поводу того, что Амфилохий теперь снова будет иметь поводы выступать в качестве оратора (ep. 1226, ed. Wolf, p. 581).

Посвящение во епископа и служение общему делу еще более сблизило Амфилохия с Василием Великим. Он преклонялся перед мудростью и опытностью Василия Великого. Последний видел в Амфилохии талантливого и преданного сотрудника, которого всячески старался привязать к себе, чтобы иметь в нем опору в церковных делах. Единство и согласие в церковной деятельности были для них тем важнее, что они занимали две соседние митрополичьи кафедры.

После посвящения Амфилохия во епископа Василий Великий обратился к нему с сердечным поздравительным письмом (ep. 161. Migne, PG, t. 32, col. 629 A). В ответ на него Амфилохий посетил Василия Великого весной 374 г. и пробыл у него довольно долго (ep. 163. Ibidem, col. 633 B). Здесь между ними было условлено иметь личные свидания возможно чаще, по крайней мере однажды в год. Уже осенью 374 г. Василий Великий приглашает Амфилохия к себе на праздник мученика Евпсихия (ep. 176, 200. Ibidem, col. 653, 736 A. Праздник Евпсихия падал на 7 сентября — ep. 176. Ibidem, col. 653. Василий неправильно указывает на 5 сентября, дату следует исправить на основании ep. 100. Ibidem, col. 505 A), на который он обыкновенно собирал близких друзей и единомышленников, а часто даже и из других провинций (ep. 109 к Евсевию Самосатскому; ep. 176 и 200 к Амфилохию, ep. 252 к епископам Понта). И Василий Великий посещал Амфилохия в Иконии или выезжал на встречу ему, когда ожидал его в Кесарии (ep. 202 и 217). Несмотря на трудности в передаче писем из-за плохого пути (ep. 199, 231. Ibidem, col. 716 C, 861 A), оба митрополита состояли в деятельной переписке друг

с другом. Амфилохий был для Василия Великого большой поддержкой в делах и затруднениях, которой он не находил ни в Григории Богослове, находившемся всегда в подавленном настроении (ep. 217. *Ibidem*, col. 793 В, С), ни в Григории Нисском, не обладавшем практическими талантами. А между тем в это время он вел борьбу с Евстафием Севастийским и более, чем когда-нибудь, нуждался в дружеском участии и поддержке.

Василий Великий высоко ценил советы Амфилохия в церковных делах (ep. 201. *Ibidem*, col. 736 В). Неудивительно поэтому, что Василий был проникнут самыми теплыми чувствами к Амфилохию (ep. 217, 218, 231, 232. *Ibidem*, col. 793 В, 809 В, 861 А, 864 А).

Еще более нуждался в опытном руководстве Василия Великого Амфилохий. Будучи молодым и неосведомленным в церковных делах, он был поставлен во главе целого митрополичьего округа Ликаонии, который, хотя и не считался значительным, однако в это время представлял большие трудности для управления. Только что произошло разделение провинций на более мелкие, которому подверглась и Каппадокия. Из частей нескольких провинций была образована новая провинция с главным городом Иконией. Эту «сборную» провинцию, не имевшую общей церковной традиции, необходимо было организовать и сплотить в одно органическое целое.

Разделение провинций, как это можно видеть на примере Каппадокии, влекло за собою споры между епископами из-за границ и пределов юрисдикции. В этом отношении Амфилохий был счастливее других епископов, так как его дружественные связи с предстоятелями двух соседних провинций исключали подобные споры и недоразумения. На севере границы его диоцеза соприкасались с митрополией Василия Великого, и последний, относясь к нему с полным доверием, даже просил его посетить свои пограничные епархии (ep. 200. *Ibidem*, col. 733 В, С). На западе, в Писидии, Антиохийскую кафедру занимал Оптим, товарищ Амфилохия по школе Ливания, по отзыву последнего, человек необыкновенно приятный и мягкий (*Lib. Ep. 1227, ed. Wolf, p. 582*), живший в мире со всеми. Он состоял в переписке с Василием Великим (*Bas. Ep. 260. Migne, PG, t. 32, col. 953*) и поддерживал хорошие отношения с Амфилохием. Вместе с ним в 381 г. он подписал завешание Григория Богослова. Труднее обстояло дело на южной границе — в Исаврии. Епископ города Исавры имел право посвящения епископа в соседние города. Границы его юрисдикции не были строго определены, и в это время замечалась тенденция к их расширению. При вступлении Амфилохия на кафедру Исаврийская область находилась в состоянии полной дезорганизации, о степени которой дает представление 190 письмо Василия Великого (*ibidem*, col. 697). Множество мелких и более крупных селений, в которых прежде были епископские кафедры, оставалось без епископов. Вакантной была и кафедра в самой Исавре. Чтобы быстро привести дела в порядок, Амфилохий предполагал поставить известное количество епископов и поручить каждому восстановить порядок в предоставленном ему округе. Василий Великий не одобрил этого намерения Амфилохия, усматривая в нем большую тактическую ошибку. В письме, посланном ему по этому поводу (ep. 190), Василий Великий указал ему на трудность замещения намеченных кафедр достойными кандидатами, которые отличались бы и ревностью и самоотвержением, и затем предупредил его об опасности расширения со стороны епископов, которым он намеревался предоставить столько независимости, своих прав в ущерб власти митрополита, особенно со стороны епископа Исавры. В связи с этим Василий Великий советовал Амфилохию сначала заместить на юге, вблизи Исавры, мелкие кафедры, а затем уже определить границы Исаврийской кафедры и назначить на нее епископа, для того, чтобы поставить его пред совершившимся фактом и избежать его притязаний на те

кафедры, которые желательно будет удержать под непосредственной юрисдикцией митрополита. О дальнейшем течении этого дела известно только то, что порядок в области был скоро восстановлен и что для этого весной 375 г. был созван в Иконии Собор, на который был приглашен и Василий Великий. Василий не мог на него прибыть, потому что еще не совсем оправился от своей болезни. Его ждали несколько дней, из чего видно, какой вес имел его голос даже в других провинциях. Постановления Собора, вероятно, соответствовали его советам (Bas. Ep. 202—216).

Упомянуты в письмах Василия Великого еще два мелких дела, касающихся внешней организации Церкви и связанных с недостатками пресвитеров (ep. 188, 199. *Ibidem*, col. 680 A, 716—717).

По примеру Василия Великого Амфилохий употребил много сил и ревности на введение в своем диоцезе более строгой церковной дисциплины. В этом отношении он был поставлен местными условиями между двумя крайностями, между которыми не легко было провести среднюю линию. Юг его провинции, внешняя церковная организация которого находилась в упадке, представлял собою печальную картину и в нравственном отношении. Жители Исаурии пользовались большою известностью в качестве искусных строителей (Greg. Nas. Ep. 25. Migne, PG, t. 46, col. 1093 ff. Срав. Житие св. Марфы — Acta sanct. Maii, V, c. 49, p. 421, c. 50, p. 422), но они славилась и своими разбоями и насилиями. На затруднения, которые ожидали Амфилохия в этой части его диоцеза, Василий Великий намекает уже в поздравительном письме к нему (ep. 161, Migne, PG, t. 32, col. 632 A. Для выяснения смысла срав. ep. 199. *Ibidem*, col. 717 A, B) и яснее говорит об этом в письме 217 (*ibidem*, col. 808 B). Разбои были так опасны, что для отражения разбойничьих банд организовывались целые отряды во главе с пресвитерами (Bas. Ep. 217. *Ibidem*, col. 796 B, C). Огрубению нравов содействовали также частые набеги варваров. Один из таких набегов, от которого пострадала и Каппадокия, произошел при Амфилохии (Bas. Ep. 217, 215. *Ibidem*, col. 805 B, 808 C, 792 A).

С другой стороны, близость Фригии сказывалась в Ликаонии сильным распространением аскетических сект с их крайностями: эпиллатов (Bas. Ep. 188, 199, 236. *Ibidem*, col. 669 A, B, 729 C, 881 C) и в некотором количестве монтанистов и новациан (Bas. Ep. 188. *Ibidem*, col. 664 C, 668 A). Их пример был заразителен и оказывал дурное влияние на членов Церкви (Bas. Ep. 199. *Ibidem*, col. 725). Сектанты хвалились строгостью своей дисциплины и укоряли Церковь в попустительстве. Ввиду этих обстоятельств, от пастыря Церкви требовался большой такт: ему нельзя было идти слишком резко против установившихся обычаев, но необходимо было дать удовлетворение и аскетическим потребностям, ограждая в то же время их крайности.

За исправление нравов Амфилохий принялся со свойственным ему рвением. Но в этой области более, чем во всякой другой, он нуждался в советах такого общепризнанного авторитета в канонике, как Василий Великий (ep. 199. *Ibidem*, col. 716 D). Поэтому Амфилохий неоднократно обращался к нему за указаниями. Канонические письма Василия Великого (188, 199, 217), написанные в ответ на эти обращения, дают довольно полное представление об иконийских нравах и рекомендуемых мероприятиях.

Предостерегая Амфилохия от механического применения канонов (ep. 217. *Ibidem*, col. 808 B), Василий Великий высказывается, однако, против всяких уступок и снисхождения в вопросах дисциплины в пределах Церкви. Он, по сравнению с другими отцами, даже повышает требовательность и усиливает строгость мероприятий в этой области, не допуская никаких возражений (ep. 199. *Ibidem*, col. 717 A, B). Но несколько мягче он относится к внешним — к бывшим сектантам, присо-

единяющимся к Церкви. Принципиально Василий Великий стоял за присоединение всех еретиков и сектантов только через крещение. К этому его побудила прямоточность логики, напоминающей принципы св. Киприана: вне Церкви нет благодати, следовательно, священники еретических сект безблагодатны и совершаемые ими таинства не действительны (ер. 188).

Но логика в данном случае сталкивалась с двумя обстоятельствами. Во-первых, несмотря на территориальную близость Каппадокии и Ликаонии, церковная практика в этом вопросе у них была разной: в Каппадокии, согласно традиции, утвердившейся еще при Фирмилиане († 269 г.), перекрещивали всех, в Ликаонии принимали некоторых без перекрещивания. Во-вторых, требование перекрещивания отпугивало многих желающих присоединиться к Церкви и таким образом способствовало противодействию сект (ер. 188. Ibidem, col. 669 В). Василий Великий признавал необходимым считаться с местным обычаем и допускал уступки для облегчения сектантам присоединения к Церкви (ер. 188. Ibidem, col. 664 С, 669 В). Тем не менее он советует Амфилохию при соблюдении такта и осторожности перейти и в Ликаонии к более строгой практике, действуя, однако, в этом случае не единолично, а через собор епископов (ер. 199. Ibidem, col. 732 А, В).

К своему епископскому служению Амфилохий приступил с сознанием недостаточности своего богословского образования и слабости своих сил. И в этом отношении он видел в Василии Великом своего руководителя и наставника. Он засыпал его вопросами, которые порою казались Василию Великому слишком мелкими или не требующими постороннего разрешения. Так, например, на просьбу Амфилохия сообщить ему, что можно привести в опровержение учения о судьбе, Василий Великий отвечает ему, что, как ритор, он и сам мог найти возражения против этой вульгарной доктрины (ер. 236. Ibidem, col. 881 D). В другой раз он спрашивает его, на каком слоге должно стоять ударение в слове *φύσις* (ер. 236. Ibidem, col. 884 А). Из вопросов, с которыми Амфилохий обращается к Василию Великому, видно, что он систематически работал над пополнением своего богословского образования. При этом его внимание было сосредоточено главным образом на изучении и правильном понимании слова Божия. Вопросы догматические сами по себе его мало интересовали. Только необходимость борьбы с арианами побуждала его искать у Василия Великого разъяснений по таким вопросам, как отношение между разумом и Откровением, познаваемость Бога и т. п. Василий Великий ответил на них памятной запиской (*ὑπομνηστικόν*) (ер. 232. Ibidem, col. 864 В), которую разделил на четыре письма (233—236), руководясь литературной теорией, требующей для письма определенной меры. Наконец, завершением этой догматической переписки (со стороны Василия Великого) было посвящение Амфилохию книги о Святом Духе.

Первые годы служения Амфилохия прошли в этой богословской подготовке и в трудах по организации диоцеза и по укреплению церковной дисциплины. Но он не принимал еще видного участия в общецерковной борьбе с арианством и был еще личностью малозаметной. Буря еретичества, пронесшаяся над Малой Азией в 375—376 гг., его не коснулась, отчасти потому, что он не представлялся опасным для ариан, а отчасти потому, что епископские кафедры в дезорганизованной Ликаонии не имели ничего заманчивого для ариан. Еще в 376 г. Василий Великий поздравлял Амфилохия с тем, что тот наслаждается ненарушенным миром (ер. 248. Ibidem, col. 928 С).

Но уже в 375 г. он был вовлечен в общецерковные дела. Именно осенью этого года Василий Великий дает ему поручение разузнать, насколько Ликия склонна стать на его сторону (ер. 218. Ibidem, col. 809). В следующем году собор епископов какой-то провинции обратился к

Амфилохию за разъяснениями по вопросу о Божестве Святого Духа. Можно догадываться, что это были епископы провинции Ликии, а их обращение было результатом шагов, предпринятых Амфилохием по поручению Василия Великого. Обращение епископов было рассмотрено на Соборе под председательством Амфилохия, который на нем впервые выступает сторонником каппадокийцев в животрепещущих вопросах времени. От лица Собора Амфилохий составил ответное послание к обратившимся к нему епископам. В этом послании он рассказывает, что на Соборе ожидалось прибытие Василия Великого, как авторитетнейшего богослова, и, хотя он не мог прибыть по болезни, но прислал книгу о Святом Духе, в которой изложены его взгляды и которая должна заменить его личное присутствие. Отсюда определяется дата Иконийского Собора. Книга о Святом Духе составлена Василием Великим в конце 375 г. (ep. 231. *Ibidem*, col. 861 C) и только в середине 376 г. была переписана набело и послана первому Амфилохию (ep. 248. *Ibidem*, col. 929 B). В послании, написанном от лица Собора, Амфилохий говорит об этом сочинении как о литературной новости. Таким образом, Собор происходил в конце 376 г. и должен быть отличаем от Собора, происходившего весной 375 г., о котором было сказано ранее.

Письмом 248, написанным в 376 г., прерывается переписка Василия Великого с Амфилохием, дающая столько характерных подробностей о личности и деятельности Иконийского епископа. Свидетельства о его последующей деятельности скуднее. Так, о жизни Амфилохия в период между 376 и 381 гг. известно только то, что он в это время выступил и на литературном поприще защитником православия против ариан. В сочинении «*De viris illustribus*», изданном в 392 г., блаж. Иероним говорит, что Амфилохий «недавно» ему читал свою книгу о Духе Святом, в которой доказывает, что Дух Святой есть Бог, что Он достопоклоняем и всемогущ (с. 133). Личная встреча блаж. Иеронима с Амфилохием могла произойти только в Константинополе в 381 г.

Амфилохий принимал участие во Втором Вселенском Соборе (381 г.). Хотя о его деятельности и значении на Соборе ничего определенного неизвестно, но из того, что эдиктом императора Феодосия от 30 июля 381 г., которым были утверждены определения Собора, Амфилохию вместе с Оптимом Антиохийским поручалось наблюдение за православием епископов Асии, можно заключить, что Амфилохий выдвинулся на Соборе и заявил себя на нем ревностным защитником православия. О том, как осуществлял он это поручение и делал ли, подобно Григорию Нисскому, объезды епархий этой области, ничего неизвестно.

Однако в связи с его деятельностью по утверждению православия в Асии, где так сильно было арианство, быть может, находится случай, рассказанный Феодоритом (*Hist. eccl.* V, 16. *Migne*, PG, t. 82, col. 1229) и Созоменом (*Hist. eccl.* VII, 6. *Migne*, PG, t. 67, col. 1428). Убедившись из практики в невозможности побороть арианство одними нравственными средствами, Амфилохий просил императора Феодосия запретить еретикам богослужебные собрания в черте городов, но император не согласился издать такой закон, признав эту меру слишком жестокой. Тогда Амфилохий воспользовался одной из своих аудиенций у императора, чтобы повлиять на него в желательном направлении. Войдя к императору и приветствовав его согласно придворному этикету, он не оказал должной почести сыну Феодосия — Аркадию, который только что был возведен в достоинство августа (*βασιλεύς*) и здесь присутствовал. Император разгневался. Тогда Амфилохий сказал ему: «Видишь, царь, как тяжело тебе сносить бесчестие сына и как ты негодуешь на тех, кто не оказывает ему чести. Поверь же, что и Бог всяческих гнушается произносящих хулу на Его Единородного Сына и ненавидит их, как неблагодарных своему Спасителю и Благодетелю». Это так повлияло на импе-

ратора, что он тотчас же издал закон, запрещающий собрания еретиков. Случай этот относится, как полагают, к 383 г. Основанием к такому заключению служат следующие данные. Аркадий, сын императора Феодосия, был провозглашен августом в 383 г. В этом же году Амфилохий присутствовал на Соборе в Константинополе, следовательно, имел случай лично посетить императора, чтобы, после двухлетней борьбы с арианством в Азии, расположить его к более строгим мерам против еретиков. Наконец, в 383 г. Феодосий действительно издал два закона подобного содержания — от 25 июля и от 6 сентября (Cod. Theod. XVI, 5, 11 и 12).

Амфилохию принадлежит инициатива борьбы с мессалианством, которое проникло из месопотамских монастырей сначала в Антиохию, а потом через Антиохию в Памфилию (Феодорит. Hist. eccl. IV, 10. Migne, PG, t. 82, col. 1141 ff). Появившись в соседней провинции, мессалиане представляли серьезную опасность для Ликаонии, где, как было сказано ранее, и без того уже были сильно распространены различные аскетические секты (Bas. Ep. 188 и 199. Migne, PG, t. 32, col. 668 B, 729 C), которые могли послужить благоприятной почвой для распространения мессалианства. О мероприятиях Амфилохия против мессалианства говорит Фотий в своей «Библиотеке» (cod. 52, ed. I. Bekker, p. 12). Его сообщения не могут подлежать сомнению потому, что они сделаны на основании актов Собора, ныне утраченных. В Памфилии, в городе Сиде, был созван Собор, состоявший из 25 епископов под председательством Амфилохия. Неизвестно, по инициативе ли Амфилохия, или по почину епископов Памфилии был созван этот Собор. Но ясно, что Амфилохий был на нем самым видным и энергичным деятелем. Хотя он был митрополитом чужой провинции, однако занимал на этом Соборе председательское кресло и присутствовал на нем, вероятно, с несколькими подчиненными ему епископами, так как в Памфилии не могло быть такого большого количества епископских кафедр. Собор обратился с официальным посланием к Антиохийскому епископу Флавиану. В этом послании, составленном от лица Собора Амфилохием и названном Феодоритом памятной запиской, изобличались еретики на основании их собственных слов: «Ἀκριβέστερον τὴν αἵρεσιν ἐστῆλίτευσε, τοῖς ὑπ' ἐκείνου προχθεῖσιν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικῶς αὐτῶν τὰς φωνάς» (Theod. Haer. fab., lib. IV, 11. Migne, PG, t. 83, col. 429—432).

Получив соборное послание, Флавиан созвал Собор в Антиохии, на котором присутствовало только три епископа: Виз Селевкийский, Маруфа Майфернатский и Самос неизвестной кафедры. На этом Соборе судился Аделфий со своими единомышленниками, которые, несмотря на их письменное отречение, продолжали состоять в общении с мессалианами. После этого Флавиан обратился с посланием против мессалиан к епископам Осроены. В свою очередь Литоний Митиленский просил у Флавиана инструкций об отношении к мессалианам. По этому поводу между Флавианом, с одной стороны, и Литонием и еще одним армянским епископом, с другой, возникла переписка. Из этого можно видеть, как движение против мессалиан, получившее толчок от Амфилохия, распространялось всё шире и шире. С 381 по 383 г. издано было четыре закона против манихеев и тех самых аскетических сект, которые называет Василий Великий в своих посланиях к Амфилохию. Возникает предположение, что между этими законами и только что упомянутыми церковными мероприятиями против мессалиан существует известная историческая связь: или издание этих законов послужило поводом к выступлению Амфилохия против мессалиан, или, наоборот, самые эти законы были изданы под влиянием просьб, исходящих из Каппадокии (Greg. Nas. Ep. 202 к Нектарию) и от Амфилохия. Если бы это предположение получило подтверждение, то этим определилась бы и дата Соборов в Сиде и Антиохии.

В это время Амфилохий продолжал состоять в тесных, сердечных отношениях с друзьями. Чувствуя с его стороны теплое участие к себе в годы испытаний, Григорий Богослов всегда с благодарностью и признательными чувствами говорит об Амфилохии и о той моральной поддержке, которую у него находил (ep. 171. Migne, PG, t. 37, col. 280 С, 1550; в таких же словах он говорит о своем отце — epit. 58. Migne, PG, t. 38, col. 40).

Дружественную переписку Амфилохий продолжал вести и с Григорием Нисским, как это видно из 25 письма последнего (Migne, PG, t. 46, col. 1093 ff).

В это же время Амфилохий проявил много участия в судьбе Воспория, епископа Колонии (Greg. Nas. Ep. 184. Migne, PG, t. 37, col. 301 ff).

Следует отметить также константинопольские связи Амфилохия. Он был одним из членов того круга епископов, который организовался в доме Олимпиады. Своими близкими отношениями к Олимпиаде Амфилохий обязан сестре Феодосии. Можно догадываться, что в 384—385 гг. он был в числе епископов, присутствовавших на свадьбе Олимпиады (Greg. Nas. Ep. 193. Migne, PG, t. 37, col. 316 С; срав. *ibidem*, col. 1550). Позднее он часто бывал в доме Олимпиады, где встречался постоянно с Нектарием, Оптимом, Григорием Нисским, Петром Севастийским, братом Василия Великого (*Palladius dial. de vitu Chrisost.*, c. 17. Migne, PG, t. 47, col. 61). Собственное сочинение Амфилохия — «Ямбы к Селевку» — показывает, насколько он ценил знакомство и дружественные отношения с этими епископами.

Последним известным событием из жизни Амфилохия было его присутствие на Константинопольском Соборе 394 г. Собор этот, созванный по поводу спора двух епископов из-за кафедры Бостры, в действительности свою целью имел освящение построенной Руфином церкви в Халкидоне и его крещение, которые предполагалось обставить самым торжественным образом. Поэтому на Собор были приглашены два патриарха — Александрийский и Антиохийский и самые выдающиеся епископы. Среди них присутствовал и Амфилохий. В списке епископов, участвовавших в Соборе, он занимает шестое место — после двух патриархов, двух митрополитов: Кесарии Каппадокийской и Кесарии Палестинской — и Григория Нисского. Это показывает, каким высоким авторитетом пользовался Амфилохий среди своих современников.

Год смерти Амфилохия неизвестен. Во всяком случае он не дожил до 403—404 годов — времени низложения Златоуста, в связи с историей которого так или иначе было бы упомянуто и имя Амфилохия, ввиду его близости к Олимпиаде.

Сочинения Амфилохия

Амфилохий был плодовитый писатель, но из его трудов дошли до нас немногие. Его литературные произведения сохранились отчасти в полном виде, отчасти в виде фрагментов, отчасти вовсе не сохранились и известны только по заглавиям.

Первоначально всё сохранившееся от Амфилохия было издано Комбефизом (*Combefis. SS. Patrum Amphilochoii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia, quae reperiri potuerunt. Parisiis, 1644*), потом отчасти с выпусками, отчасти с дополнениями было перепечатано Галландием (*Gallandi. Bibliotheca veterum patrum, VI, 1770*), а из этого издания было перепечатано снова в несколько измененном составе Минем (*Migne, PG, t. 39, p. 1—30*). ;

А) В полном виде сохранились следующие сочинения:

1. Семь бесед на разные темы:

1. *Oratio in natalitia Christi*;

2. Oratio in occursum Domini;
3. Oratio in Lazarum quatruiduanum;
4. Oratio in mulierem peccatricem;
5. Oratio in diem Sabbati sancti;
6. Oratio in mesopentecosten.

Все эти беседы напечатаны у Миня (PG, t. 39, p. 36—129). В 1904 г. открыта и издана Голлем (Amphilochius von Ikonien, S. 91—102) седьмая беседа — Oratio in Pater si passibile est, transeat calix iste. Эта беседа издана по рукописи Мюнхенской библиотеки (Monac. gr., 534. Hardt, I, 5, 332 ff) XVI в.

Против первых шести бесед долго господствовало большое предубеждение: Tillemont (*Mémoires*, v. IX, p. 447 ff), Du-Pin (*Nouv. Bibl.*, II, 2. Paris, 1689, p. 690 ff), Cave (*Script. eccles. lit.* Basel, 1741, I, p. 252 ff), Oudin (*Comm. de script. eccles.*, t. II. Leipzig, 1722, p. 220 ff) отрицали их подлинность, и их мнение считалось общепризнанным. Кроме оснований, высказанных ими, не благоприятствовал признанию их подлинности и тот факт, что среди сохранившихся фрагментов сочинений Амфилохия нет ни одного, который был бы заимствован из этих бесед. Но в настоящее время, после исследования Голля путем детального сравнения их с фрагментами по стилю, форме славословия, особенностям риторики, догматических воззрений и языка (*Holl. Op. cit.*, S. 60—79) подлинность бесед можно считать окончательно доказанной. Что касается седьмой, вновь открытой беседы, то ее подлинность не подлежит сомнению, во-первых, потому, что засвидетельствована фрагментами ее, приводимыми Феодоритом (*Dial. 3. Migne*, PG, t. 83, col. 301—304) и Факундом Гермианским, а, во-вторых, потому, что установлена путем сравнения этой беседы с прочими сочинениями Амфилохия по языку и литературным особенностям (*Holl. Op. cit.*, S. 81, 103—104).

II. *Epistola synodica* (Migne, PG, t. 39, col. 93—97), составленное Амфилохием от лица Собора, происходившего под его председательством в конце 376 г. Подлинность послания никогда никем не оспаривалась.

III. *Jambi ad Seleucum* — послание к Селевку, внуку военачальника Траяна, излагающее в 333 ямбах учение о Троице и Лице Иисуса Христа с полным перечислением библейских книг. Сочинение напечатано у Миня среди стихотворений Григория Богослова (Migne, PG, t. 37, col. 1577—1600). Подлинность сочинения, редко подвергавшаяся сомнению, окончательно доказана Цаном (*Th. Zahn. Geschichte des Neutest. Kanons*, II, 1, S. 212 ff).

Б) Фрагменты из сочинений Амфилохия.

Отрывки из сочинений Амфилохия извлекаются из богословских трудов Феодорита, Кирилла Александрийского, Леонтия Византийского, Ефрема Антиохийского, Факунда Гермианского, Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, из актов Третьего, Четвертого, Седьмого Вселенских Соборов, из актов Соборов Латеранского (649 г.) и Константинопольского (1166 г.), из катен на Евангелие Луки и Иоанна, из сборников «*Antiquorum patrum doctrina*» и сборника еретических и православных изречений, известного под именем *S. Anastasii Sinaitae. Contra Monophysitas* (*Holl. Op. cit.*, S. 43—51. G. Ficker. *Amphilochiana*, I. Leipzig, 1906, S. 1—17).

В издании Миня (PG, t. 39, col. 97—117) напечатано 22 фрагмента. Из них несомненно подлинными признаются: I, II, III, IVa (начало), VI, VII, VIII, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVIII, XIX, XXII. Напротив, IVa (2-я половина), IVb, V, IX, XVIIa, XVIIb, XX и XXI считаются выдержками из сочинений Амфилохия по недоразумению (*Holl. Op. cit.*, S. 46—50).

Собрание фрагментов, о котором только что сказано, следует дополнить фрагментами, на которые обратил внимание Фиккер. Хотя они

давно уже напечатаны в тех источниках, из которых они извлечены, но до сих пор оставались не выделенными из них и не вошедшими в научный оборот. Это: три фрагмента из актов Латеранского Собора (649 г.), один из актов Седьмого Вселенского Собора, два из актов Константинопольского Собора (1166 г.) и один из сборника S. Anastasii Sinaitae. Contra Monophysitas — всего 7 фрагментов (Ficker. Op. cit., S. 3—16).

Особое положение среди фрагментов из сочинений Амфилохия занимает большой отрывок без начала и конца из сочинения, направленного против аскетической секты апотактитов, или имеллитов, изданный Фиккером по рукописи T I, 17 монастырской библиотеки Эскориала. Рукопись поступила в эту библиотеку из собрания Антония Августа, епископа Таррогоны († 1586 г.), уже в таком состоянии. Ни начала, ни конца отрывка не было найдено в каких-нибудь других рукописях. По характеру письма рукопись относят к XIII в. (сведения о рукописи см. Ficker. Op. cit., S. 46—84; греческий текст отрывка — *ibidem*, S. 23—47).

Так как отрывок представляет собой сочинение без начала и конца, то в самой рукописи трудно обнаружить прямое свидетельство об авторе этого сочинения. Но на основании внутренних признаков, действительно довольно показательных, издатель приписывает его Амфилохию. Его главные доводы сводятся к следующему. По свидетельству Феодорита, Амфилохий написал сочинение против мессалиан (Haeret. fab. comp., IV, XI. Migne, PG, t. 83, col. 432 C). Так как аскетические секты часто обвинялись в мессалианстве, а их последователей называли мессалианами, то возможно, что Феодорит не точно обозначает сектантов, против которых направлено было это сочинение: это были именно апотактиты, которых он приравнивает к мессалианам. В 375 г. Амфилохий был занят борьбой с теми самыми апотактитами, критике учения которых посвящен анонимный фрагмент, так как в своем втором каноническом послании к Амфилохию (ep. 199, Migne, PG, t. 32, col. 429 C) Василий Великий называет именно этих сектантов. Письма Василия Великого и законы Феодосия Великого также показывают, что апотактиты представляли опасность для Церкви в последней четверти IV в. Одна подробность в тексте анонимного отрывка довольно точно обозначает место его составления. Автор его говорит, что апостолы во время своих миссионерских путешествий останавливались в домах язычников и обращали эти дома в церкви, как только приобретали их владельцев для веры Христовой, и прибавляет: «'Ο γένους καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως γενομένου τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἐν τῷ οἴκῳ 'Ονησιφόρου» (S. 56, 6—8). Но по актам Павла и Феклы, которые автор отрывка, несомненно, имел перед глазами, Онисифор, принявший апостола Павла в свой дом и уверовавший во Христа, жил в Иконии. Тот же город, как место пребывания Онисифора, указывается в произведении «Vita S. Theclae», составленном Василием Селевкийским (Migne, PG, t. 85, col. 481 D, 484 A, B, 492 A, 556 A). И наоборот, во всей патристической литературе нет ни одного свидетельства, которое указывало бы дом Онисифора в каком-нибудь другом городе (Ficker. Op. cit., S. 111—136). Таким образом, если анонимный отрывок заимствован из сочинения, составленного в Иконии в последней четверти IV в. и посвященного критике учения сектантов, с которыми боролся Амфилохий, то сам собою напрашивается вывод, что это сочинение принадлежит именно Амфилохию. Тем более, что исторически неизвестно никакое другое лицо, которое в Иконии в это же время выступало на литературном поприще.

Далее издатель сравнивает текст отрывка по языку и догматическим понятиям, во-первых, с фрагментом из сочинения Амфилохия «О книгах с ложным надписанием у еретиков» (Περὶ τῶν ψευδοπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικῶν), приводимым в актах Седьмого Вселенского Собора (Migne, PG, t. 39, fr. 18, col. 116 D — 117 A), и, во-вторых, с другими сохранившимися полностью и в отрывках сочинениями Амфилохия. Это сравне-

ние устанавливает действительно большое сходство между ними во всех отношениях (Ficker. Op. cit., S. 137—161). На основании всех этих соображений Фиккер считает принадлежность Амфилохию сочинения, частью которого является изданный им отрывок, вполне доказанной. Нельзя не признать этих оснований очень вескими. Тем не менее необходимо отметить различие между ним и прочими сочинениями Амфилохия в отдельных частностях, которые нельзя игнорировать. Так, например, во всем литературном наследии Амфилохия нет ни одной цитаты из Ветхого и Нового Заветов, при обозначении авторов которых присоединялся бы эпитет «святой», а в отрывке, изданном Фиккером, такой способ цитации является господствующим.

Если отрывок из сочинения против апотактитов действительно принадлежит Амфилохию, то можно определить и время его составления. Это сочинение могло быть написано Амфилохием только во время его епископского служения, следовательно, между 373 и 404 гг. Точнее время составления этого сочинения можно установить на основании следующих соображений. Василий Великий пишет Амфилохию по его просьбе в первом каноническом послании от 374 г. о кафарах, энкратитах и гидропарастатах, а во втором послании от 375 г. — об энкратитах, апотактитах и саккофорах, т. е. о тех самых сектах, против которых направлен отрывок. Это показывает, что именно в эти годы Амфилохий был занят борьбою с аскетическими сектами. С другой стороны, эти же сектанты названы по имени в двух законах Феодосия против еретиков — от 381 и от 383 гг. Далее из «Истории Церкви» Феодорита известно, что Амфилохий влиял на императора и побуждал его к изданию более строгих законов против еретиков. Поэтому можно предположить, что сочинение против апотактитов было составлено им до издания упомянутых законов с целью повлиять на правительство и вызвать эти законы. На основании этих соображений сочинение можно отнести ко времени между 374 и 381 гг.

Надписаниями фрагментов засвидетельствован целый ряд сочинений Амфилохия, не дошедших до нас в полном виде, но сохранившихся только в отрывках. Сюда относятся сочинения:

1. *Περὶ τοῦ Ἰοῦ Λόγου.*
2. *Περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως.*
3. *Εἰς τὸ, Κύριος ἔκτισέ με ἀρχῆ, Ὁ ὁμιλόγος.*
4. *Περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας, λόγου (α' — β').*
5. *Ἐκ τοῦ, Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώπων.*
6. *Εἰς τὸ, Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἄρ' ἑαυτοῦ οὐδέν.*
7. *Εἰς τὸ: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων, καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, ἔχει ζωὴν αἰώνιον.*
8. *Εἰς τὸ, Πατὴρ μου μείζων μου ἐστίν.* В некоторых источниках это сочинение носит заглавие «Πρὸς Ἀρειανούς» или «Κατὰ Ἀρειανών» (см. Holl. Op. cit., S. 52—53).
9. *Εἰς τὸ, Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.*
10. *De eo, quod dictum est: ascendo ad patrem meum et patrum vestrum et deum meum et deum vestrum* (цитата у Фаунда Германского. Pro def. tr. cap. I, XI, c. 3. Migne, PL, t. 67, col. 803 C — 804 A).
11. *Πρὸς Παγγάριον διάκονον Σίδης δογματικῆς ἐπιστολῆς.*
12. *Περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ χριστιανοῖς.*

Наконец, вовсе не сохранилось известное от Иеронима (De vir. illustr., 133) только по заглавию сочинение «De Spiritu Sancto, quod Deus est et quod adorandus quodque omnipotens sit».

Амфилохий как писатель

Амфилохий прошел школу Ливания и был высоко ценен своим учителем. Этого достаточно, чтобы предположить в формальных чертах его

сочинений влияние школы. И, действительно, ближайшее рассмотрение его произведений с этой стороны показывает, что он более, чем каппадокийцы, держался школьных правил в изложении.

Сюда нужно отнести постепенное углубление мысли при помощи целого ряда предложений, построенных по одной и той же синтаксической форме. Например, в похвале детства он 11 раз употребляет оборот с $\omega\varsigma$, причем повторные обороты разделяются на три группы соответственно форме слов — 4+4+3 (Ogat. II, 44 С — 45 А). Три раза повторяется оборот с $\mu\eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha$ (48 В). В похвале Анны пророчицы 12 раз действительный залог сменяет средний (52 А). В слове на Страстную Субботу 5 раз повторяется оборот, начинающийся словами: «εἰ φίλος ἦν ἀνθρώπου», 7 раз оборот, начинающийся с $\kappa\alpha\theta\upsilon\sigma\alpha\iota$ (92 В ff) ¹.

Подобно другим риторам своего времени Амфилохий любит украшать свою речь редкими составными словами, например: $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\sigma\pi\alpha\theta\eta\varsigma$, $\acute{\omicron}\rho\theta\omicron\upsilon\beta\alpha\tau\epsilon\iota\nu$ (52 А), $\acute{\omicron}\mu\mu\alpha\tau\omicron\upsilon\nu$ (64 С, 84 С), $\acute{\omicron}\mu\omicron\rho\phi\acute{\omicron}\beta\omicron\varsigma$ (88 С), $\delta\alpha\kappa\tau\iota\lambda\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\epsilon\iota\nu$ (124 А). В особенности он любит сложные слова, в состав которых входит $\pi\alpha\nu$: $\pi\acute{\alpha}\nu\sigma\omicron\rho\omicron\varsigma$ (36 В, 40 D), $\pi\alpha\mu\mu\acute{\iota}\alpha\rho\omicron\varsigma$ (41 В, 80 А), $\pi\alpha\nu\sigma\epsilon\beta\acute{\alpha}\sigma\mu\iota\omicron\varsigma$ (36 А, 40 А), $\pi\alpha\nu\acute{\omicron}\mu\eta\nu\eta\sigma\omicron\varsigma$ (37 А, 40 А) ².

К наиболее часто применяемым литературным приемам Амфилохия относится игра слов. Он употребляет в одном и том же предложении одинаковые слова, но в разном значении, слова созвучные, соответственные и т. д.: $\text{Παρθένος γὰρ ἀφθαρτος ἀποκλήσει... τὸν λόγον τὸν ἀφθαρτον}$ (37 D), $\acute{\alpha}\phi\theta\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\text{Κατασκευάσει διὰ τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὴν φθόραν}$ (40 А), $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\tau\eta$... $\acute{\epsilon}\tau\omega\nu$ $\acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\alpha$... $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\alpha\tau\iota\sigma\theta\eta$ (53 С), $\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota$... $\mu\upsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$... $\kappa\alpha\pi\nu\acute{\iota}\zeta\eta$ (64 А), $\kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma$ $\kappa\alpha\chi\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ (81 С), $\pi\eta\gamma\acute{\eta}$ $\tau\eta\eta$ $\pi\eta\gamma\acute{\eta}$ $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha$ (84 В) ³.

Но не только в изложении и в формальных чертах своего творчества Амфилохий позволяет видеть в себе ратора. И по содержанию его сочинения в целом обнаруживают в нем церковного оратора. Это становится ясным из самого разделения его сочинений на отдельные литературные виды. С этой последней точки зрения, все его сочинения можно разделить на четыре категории: проповеди, богословские трактаты, дидактические стихотворения и письма. Из списка его сочинений видно, что большинство из них составляют беседы. Из всех сочинений Амфилохия можно указать только два трактата догматического содержания: «Λόγος περὶ οὐοῦ» и «De Spiritu Sancto». Из них первый — и по названию и по изложению, как показывает сохранившийся из него фрагмент (Fr. I, 97 D — 100 А) — скорее напоминает речь, чем догматический трактат. Что же касается второго, то это было, по всей вероятности, небольшое сочинение, которое можно было полностью прочесть Иерониму. Его послания написаны также в ораторской форме, тоном проповедника. Сюда относятся: послание, составленное от лица Собора, послание к Панхарию, послание к Селевку.

Останавливаясь на тех произведениях Амфилохия, которые составляют большинство в числе его творений и которые были ближе всего его литературным вкусам и талантам, — на его беседах, как ораторских произведениях в собственном смысле, необходимо отметить прежде всего их практическое значение. По своему содержанию все они очень четко распадаются на две группы: назидательные и догматические. К первой группе относятся все его слова на праздники и евангельские события: на Рождество Христово, на Сретение, на воскресение Лазаря, о жене, помазавшей ноги Иисуса Христа, на Великую Субботу, на Преполовение. Вторую группу составляют беседы, направленные против ариан и посвященные толкованию тех текстов, которыми пользовались эти еретики для обоснования своей доктрины. Из этой группы сохранилась

¹ Но II. Op. cit., S. 69—70.

² Ibid., S. 70—71.

³ Ibid., S. 68—69.

полностью только одна беседа, именно на текст: «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия», изданная Голлем, остальные известны только по названиям и отрывкам из них. Сопоставляя эти отрывки с полным текстом сохранившейся беседы, легко убедиться, что все беседы были очень похожи одна на другую по своему характеру. Нет надобности распространяться о практическом значении бесед, направленных против ариан: арианство представляло собою большую опасность для Церкви, и ее предстоятелю, каковы бы ни были его личные религиозные интересы, необходимо было по требованиям жизни и переживаемого момента оградить свою паству от вторжения арианства, вооружить ее знаниями, которые позволяли бы ей противостоять соблазнам ереси. Что же касается бесед на праздники и евангельские события, то их практический характер сказывается в том, что Амфилохий к основной мысли, разъясняющей смысл праздника или евангельского события, непременно присоединяет нравственное назидание для паствы, иногда довольно искусственно соединяемое с основным содержанием или выводимое из него. Так, он присоединяет в конце беседы на Рождество увещание к пастве быть в поведении достойной своего высокого призвания. Подобным же нравственным приложением заканчиваются беседы на Лазаря четверодневного, на Великую Субботу и Преполовление. Беседа же на Сретение в целом посвящена вопросу об отношении девства и брака, а потому эта моральная тема все время переплетается с праздничной¹.

Другой отличительной чертой проповедей Амфилохия служит их библейский характер. Из биографии Амфилохия известно, какое большое значение, ввиду недостаточности богословского образования, придавал Амфилохий Библии и как тщательно занимался он изучением ее текста. Эта склонность к изучению слова Божия, как первоисточника христианского вероучения, наложила свою печать и на его ораторские произведения. Его проповеди, посвященные назиданию верующих, — не слова, развивающие в виде трактата одну какую-нибудь мысль, а беседы на текст Писания. Эта черта особенно ясно выражена в беседах на воскресные Лазаря, о жене грешнице и на Преполовление, но она свойственна и его проповедям на праздники, в которых проповедник обыкновенно чувствует себя менее связанным определенным изречением Писания и свободно излагает событие праздника, его величие или догматическое значение. Так, свою беседу на Рождество Христово он связывает с пророчеством Исаии (63, 9). В беседе на Сретение Господне он также, несмотря на отступления, возвращается к евангельскому тексту².

Еще характернее в этом отношении вторая группа проповедей-бесед, направленных против ариан. Все они по своей теме и замыслу напоминают беседы Григория Богослова «О богословии», но по своему характеру эти сродные произведения очень не похожи друг на друга. Пять слов «О богословии» являются догматическими трактатами, посвященными философскому выяснению учения о Троице с различных сторон, отнюдь не связанными с определенными текстами. Наоборот, вся серия относящихся к этой категории бесед Амфилохия в целом защищает единую Божественных Ипостасей исключительно с библейско-экзегетической точки зрения. Каждую беседу этой серии он посвящает православному истолкованию одного из текстов, на которые любил ссылаться ариане в доказательство низшей природы Сына Божия, именно: Притч. 8, 22; Мр. 13, 32; Мф. 26, 39; Лк. 2, 52; Ин. 5, 19; Ин. 5, 24; Ин. 14, 28; Ин. 16, 15; Ин. 20, 17³.

Представляя собою догматический или нравоучительный комментарий к тексту Священного Писания, беседы Амфилохия обнаруживают

¹ No 11. Op. cit., S. 66—67.

² Ibid., S. 64—65.

³ Ibid., S. 114.

в авторе стремление сделать эти тексты наиболее наглядными и жизненными для слушателей. Для достижения этой цели он пользуется несколькими приемами. Наиболее распространенным приемом, который встречается во всех беседах, служит обращение эпического повествования в повествование личное и драматическое. Проповедник часто обращается от себя лично с вопросом к лицам, о которых повествуется в изъясняемых текстах, и заставляет их отвечать на поставленные вопросы также в личной форме. В беседе на Рождество автор обращается с вопросами к пророку Исаии и влагает в его уста ответ на них (Orat. I, 36 С — 37 С). Иногда он заставляет действующих лиц вступать в разговор между собой. Таков, например, диалог между Симеоном и Девой Марией (Orat. II, 56 В — 57 В), или разговор Иисуса Христа с Марфой (Orat. III, 61 В — 64 А). Иногда проповедник влагает в уста библейских лиц целые речи. Такова, например, речь Анны пророчицы (Orat. II, 52 С — 53 В), речь Иисуса Христа к иудеям (Orat. III, 64 В, С; Orat. IV, 81 С — 84 D). От лица грешницы Амфилохий излагает ее размышления (Orat. IV, 73 С — 76 В). Иногда от своего собственного лица Амфилохий обращается с порицанием к фарисею (Orat. IV, 80 D — 81 А)¹.

Амфилохий как догматист

Догматические воззрения Амфилохия сложились под непосредственным влиянием каппадокийцев, с которыми он был связан родственными или дружественными узами. Но в них обнаруживается и индивидуальная печать личности Амфилохия.

По сравнению с каппадокийцами он был гораздо менее философски образован и совершенно чужд философских интересов. Изучение языческих писателей, по его мнению, полезно только в том отношении, что формально подготавливает к занятию богословскими вопросами и оказывает известное влияние на нравственность. По существу же языческая философия содержит только басни и является пустой болтовней (Ad Seleuc., 49 ff). Подобные мысли высказывали и другие писатели, что не мешало им, однако, подчиняться этой философии и по существу. Амфилохий свободен от такой зависимости. Это сказывается прежде всего в его полном равнодушии к спекулятивному богословию Оригена, которое так ценили и под влиянием которого в большей или меньшей степени находились каппадокийцы. Далее, при всей своей близости к последним Амфилохий был совершенно далек от философских доктрин их богословия. Он вовсе не касается вопросов познания и мистики. В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, отчеканенное выражение мысли составляет их силу. Именно этой стороной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохию принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии².

Отношение Амфилохия к Писанию

Священное Писание есть произведение Бога и Его откровение. Поскольку Виновник Писаний как Ветхого, так и Нового Завета — один и

¹ Нo 11. Op. cit., S. 65—66.

² Срав. *ibid.*, S. 236—238.

тот же Бог, то и содержание их едино. Так, например, как тот, так и другой Завет говорят о кресте Христовом как о знамени. «Знамение пререкаемое», которое было предвозвещено ветхозаветным праведником (Лк. 2, 34), по изъяснению Самого Христа, есть Его крест (Лк. 11, 29—30). Но об этом же спасительном знамении упоминает и пророк Иезекииль (9, 4) (Ogat. II, 57 С—59 А). Различные Заветов состоит в том, что в Ветхом Завете был дан закон справедливости, требующий око за око и зуб за зуб, а в Новом Завете — закон благодати, потому что люди не могли вынести закона справедливости (Ogat. IV, 85 А). Седьмой Вселенский Собор приводит слова Амфилохия о еретических сочинениях с ложным надписанием. Еретики употребляют в качестве авторитета некоторые сочинения, носящие в своем заглавии имена апостолов, и этим обольщают простодушных людей. Амфилохий понимает в данном случае апокрифические Деяния апостолов и говорит, что это не Деяния апостолов, а «писания демонов» (*δαιμόνων συγγραμματα*), так как они не согласны с Евангелием. Так, в Актах Иоанна говорится, что этот Апостол не присутствовал при кресте (Acta Joan., с. 97, ed. Lipsius et Bonnet, II, 1, p. 199), а Евангелие повествует, что Христос, указывая с креста на апостола Иоанна, сказал: «Се, сын Твой» и что Апостол с этого времени взял к себе Деву Марию (Ин. 19, 26). И этому не надо удивляться, потому что как Христос есть Истина, так диавол — лжец (Ин. 8, 44).

В истории экзегетики Амфилохий имеет важное значение. Большое и благотворное влияние на методы толкования Священного Писания оказали арианские споры. Ариане ссылались для обоснования своей доктрины на целый ряд текстов Священного Писания. Необходимо было установить действительный смысл этих мест. Этого невозможно было достигнуть при помощи аллегорического метода толкования, так как буквальное значение слов, при употреблении этого метода, допускает несколько различных толкований. Арианскому толкованию можно было противопоставить только такое толкование, которое открывало бы действительный смысл текста, именно ту мысль, которую влагал автор в свои слова. А для этого необходимо было рассмотреть спорные места в связи с общим содержанием книги, в сопоставлении с другими местами, содержащими аналогичные выражения, принять во внимание особенности языка как Писания в целом, так и отдельных священных писателей. Одним словом, полемика с арианами направляла церковную экзегетику в русло исторического толкования.

Уже каппадокийцы относятся с известной сдержанностью к аллегорическому методу и в своей полемике с арианами пользуются исключительно историческим методом.

Амфилохий пошел дальше их в этом направлении. Специально о методе толкования Писания он нигде не говорит, но характерно, как он понимает слова 2 Кор. 3, 6, на которые постоянно ссылались аллегористы. И он говорит о букве убивающей и о духе оживотворяющем, говорит о листьях буквы и о плоде духа в словах Писания, но этот дух и этот плод духа в Писании есть не высшая и духовная мысль, для которой буквенный смысл места служит простым символом, только намекающим на него, а действительный смысл текста. Приступая к толкованию слов: «Отче, аще возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (Мф. 26, 39), Амфилохий обращается ко Христу со следующими словами: «Выясни нам смысл сказанного, Владыка, разверни листья буквы и покажи плод духа, чтобы нам не умереть, занимаясь буквой, но чтобы, приступив к духу, получить жизнь» (Слово о мученике Стефане)¹. В этих словах намечается исторический метод толкования. К сожалению, экзегетические опыты Амфилохия простираются только на тексты Нового Завета, которые редко служили предметом аллегорического толкования, приме-

¹ Нолл. Op. cit., S. 92, 20—23.

нявшегося главным образом к Ветхому Завету. Поэтому неизвестно, насколько Амфилохий отклонялся от традиции аллегорического толкования Ветхого Завета и какие толкования дает сам. Но его толкование Нового Завета достаточно определено. Для толкования он выясняет смысл выражений, свойственных языку Писания (Fr. VI, 104 A, B). В характеристике его проповеднического метода было уже сказано, что он берет текст Писания в его буквальном смысле и старается представить его мысль как можно живее и нагляднее. В толковании евангельских событий он исходит из догматических представлений: из идеи Божества и человечества, соединенных в Лице Христа, и из идеи возвышенности христианского учения. Христианское учение по своей возвышенности с трудом может быть постигнуто человеком (Orat. I, 1, 37—38 B). Поэтому даже люди, стремящиеся к истине и в сердце своем привлекаемые к Евангелию, с трудом приходят к постижению божественного достоинства Христа. Люди же предубежденные, слушающие слово Христа с внутренним сопротивлением, могут воспринять учение Христа с еще большим трудом. В толковании Евангельских текстов у Амфилохия красной нитью проходит одна и та же схема: он старается показать мудрость Христа, с которой Он заставляет своих врагов, даже против их воли, признать действительность Своих чудес и через это Свое Божество, и с которой Он преобладает непонятливость и косность мысли Своих учеников в познании той же истины.

Образ иудеев и фарисеев, враждебных Христу, заимствован из Евангелия Иоанна, но черты, которыми они характеризуются в Евангелии, значительно усилены Амфилохием, в силу стремления его к резким и выпуклым изображениям. Неверно — это отличительная черта иудеев (Orat. II, 56 C). Архиереи из зависти злословят Христа по поводу воскрешения Лазаря (Orat. III, 60 B). К гробнице Лазаря сбегается все селение, но не для того, чтобы удивляться чуду, а чтобы посмеяться над Христом (Orat. III, 61 C). Слепота иудеев была так велика, что они, видя чудеса, не видели их (Orat. V, 93 A). У иудеев были больны все пять чувств (In mesopent. 124 C—129 A). Исходя из такого представления об упорстве иудеев, Амфилохий драматически изображает борьбу с ним Христа. Иудеи все время подвергают сомнению действительность чудес Господа (Orat. III, 60 B ff; Orat. V, 93 A; In mesopent. 121 C—129 B). Но мудрость Его, предупреждающая все возможные возражения, в конце концов побеждает это упорство (Orat. III, 61 C; 64 B, C; 65 B). В особенности эта мудрость Христа проявилась в воскрешении Лазаря, так как здесь Он принудил самих иудеев констатировать действительность этого чуда (Orat. III, 61 C, 65 B; срав. In mesopent. 121 C—129 C).

С другой стороны, и ученики Христа не понимают Его. Даже Дева Мария, не зная еще о силе воскресения, возражает против пророчества Симеона (Orat. II, 56 B ff, 57 B). Точно так же Марфа встречает Христа сомнением в возможности воскрешения Лазаря (Orat. III, 61 B—64 A). В толковании различных евангельских событий Амфилохий старается показать, с какою мудростью Иисус Христос несовершенную, слабую и колеблющуюся веру Своих последователей постепенно возводит к признанию Своего Божественного достоинства (Orat. III, 61 B—64 A; In mesopent. 125 A—128 B; Orat. IV, 80 B—81 B; Orat. II, 56 C) ¹.

Историческое толкование Священного Писания, в частности Евангелия Иоанна, какое дано Амфилохием в беседах с целью выяснения догматического учения и нравственного назидания, было явлением новым, которое оставило заметный след в проповедничестве Греческой Церкви. Беседы св. Иоанна Златоуста на Евангелие Иоанна во многом

¹ Нолл. Op. cit., S. 74—77.

напоминают экзегетику Амфилохия. Можно предполагать, что это совпадение не случайно, но обнаруживает некоторое влияние трудов Амфилохия на Златоуста¹.

Учение Амфилохия о Святой Троице

Из сочинений Амфилохия сохранилось так мало полных текстов, а фрагменты погибших сочинений по самому существу своему настолько отрывочны, что воспроизвести его учение о Святой Троице в полном и законченном виде нет возможности. При настоящем состоянии источников его можно изложить только фрагментарно. Исходным пунктом в учении о Троице для Амфилохия, как и для каппадокийцев, является Никейский символ. Этот символ он называет поистине кафолическим и апостольским и хранить его желает, чтобы он оставался непоколебимым во веки (Epist. synod., 96 A).

Божество Христа

В сохранившихся фрагментах сочинений Амфилохия истинное Божество Христа доказывается Его чудесами. Христос — Бог и человек: Бог, чему порукой служат чудеса, человек, о чем свидетельствуют страсти (Fr. VII, 104 C; срав. Fr. XI, 108 D; Fr. XII, 109 A). Чудеса Христа указывают и на Его владычественную природу. «О, треблаженный Сын, — восклицает Амфилохий, — Который пришел, нся на раменах Свое начальство и не ища получить его от другого! Ибо Логосу, как Сыну, врождена власть над всем, а не чужда Ему, как чужда твари» (Orat. I, 40 A). В этих словах мы находим мысль каппадокийцев, которые власть над природой выдвинули в качестве исключительного предиката Божественной природы в противоположность рабству твари. В связи с этим у Амфилохия, как и у каппадокийцев, *δεσποτῆς* служит наиболее употребительным эпитетом Христа, выражающим Его Божественную самовластную природу (Orat. I, 40 A, 40 B, C, 41 A; Orat. II, 45 A, B, 48 C, 49 A; Orat. III, 61 C, 64 A, C, D, 65 A; Orat. IV, 68 A, 81 A, 84 B; Orat. V, 89 B; слово о мученике Стефане. Holl, S. 92, 20; 93, 1; 94, 21, 28; 95, 20; 96, 18; Fr. III c; *Δεσποτία τοῦ Κυρίου* — In mesopot., 128 D)².

Но гораздо подробнее Амфилохий останавливается на отрицательном обосновании той же мысли. Было уже указано, что целый ряд бесед Амфилохий посвятил православному истолкованию текстов, на которые опирались ариане. По существу метод изъяснения этих мест у Амфилохия не представляет ничего нового. Как Афанасий, каппадокийцы и Дидим, Амфилохий относит все уничижительные выражения Евангелия к человечеству Христа. Это правило толкования возвышенных и уничижительных речений Писания он повторяет неоднократно. «Не приписывай страданий тела бесстрастному Логосу, ибо Я Бог и человек: Бог, как доказывают чудеса, человек, как свидетельствуют страсти. Таким образом, если Я Бог и человек, то скажи: кто страдал? Если Бог, то произносишь хулу, если же человек, почему не приписываешь страдания тому, кому свойственна и боязнь?» (Fr. VII, 104 C). «Различай во Мне, — говорит Амфилохий от Лица Христа, — две природы: одну — Бога, другую — человека... Когда относишь страдания к плоти, а чудеса к Божеству, по необходимости, против своей воли, относишь уничижительные речения к человеку, рожденному от Марии, а возвышенные и приличные — к Богу, к сущему от начала Логосу. Поэтому-то отчасти Я выражаюсь возвышенными, а отчасти уничижительными словами, чтобы

¹ Holl. Op. cit., S. 262—263.

² Ibid., S. 238.

возвышенными показать сродство (συγγένεια), единосушие с Богом Отцом обитающего Логоса, а уничижительными открыть слабость уничиженной плоти» (Fr. XII, 109 A). Пользуясь этим общепринятым методом, Амфилохий дал истолкование целому ряду текстов, на которые ссылались ариане: Притч. 8, 22; Мр. 13, 32; Мф. 26, 39; Лк. 2, 52; Ин. 5, 19; 5, 24; 14, 28; 16, 15; 20, 17; Деян. 2, 32, 36. Из всей серии бесед на эти тексты сохранилось лишь несколько фрагментов.

«Сказав: «Господа и Христа сотвори Его Бог» (Деян. 2, 36), — Петр прибавил «Сего-то Иисуса, Его же вы распясте, Сего Бог воскресил из мертвых» (Деян. 2, 32). Умерло же не Божество, а человек. Воскресивший же Его есть Логос — сила Божия, — сказавший о Себе в Евангелии: «Разорите Церковь сию, и тремя денми воздвигну ю» (Ин. 2, 19). Таким образом, если говорит: «Господа и Христа сотвори Его Бог», то говорит об умершем и восставшем из мертвых — о плоти, а не о Божестве Сына» (Fr. I, 97 D — 100 A).

«Иисус возрастал в премудрости и возрасте и в благодати пред Богом и людьми» (Лк. 2, 52). Возрастал по годам, поскольку достигала возмужалости природа плоти; в премудрости — по причине через Него умудряемых; в благодати, — утешаемые которой возрастаем, уверенные в том, что исполнится сказанное Им о нашей надежде; пред Богом — потому что, воплотившись и искуливши нас, совершил дело Отца; и пред людьми — через обращение их от идолослужения к Троическому Богопознанию. Во всех этих отношениях возрастал, и (Евангелист) говорит правду, а не так, как думают неразумные, что Он восходил от худшего к лучшему» (Fr. VIII, 105 A).

«Когда говорит, что о дне и часе том никто не знает — ни Сын, если не Отец (οὐδὲ ὁ Υἱός, εἰ μὴ ὁ Πατήρ), не приписывает ложно Сыну незнание, а указывает причину знания. Так как все, что имеет Отец, очевидно имеет и Сын, то и Сын не имел бы этого знания, или бы не имел его Отец. Это потому, что оборот εἰ μὴ в Писании употребляется иногда для обозначения причины ожидаемых в будущем, но не могущих произойти событий. Например, «аще не бы Господь Саваоф оставил нам семени, якоже Содом, убо были быхом и якоже Гоморру уподобилися быхом» (Рим. 9, 29). Но так как Он оставил нам семя, то мы не уподобились Содому и Гоморре. «Аще не Господь помог бы ми, вмаде вселилася бы во ад душа моя» (Пс. 93, 17), но так как Бог мне поможет, душа моя не вселится в ад. «Аще не Господь бы был в нас, вегда востати человеком на ны, убо живых пожерли быша нас» (Пс. 123, 2). Но так как Бог в нас, то ясно, что не пожрут нас живыми» (Fr. VI, 104 A, B).

Если Христос говорит, что Отец больше Его, то имеет в виду Свою человеческую природу. В уста Спасителя Амфилохий влагает по этому поводу слова: «Иногда называю Себя равным Отцу, иногда же называю Отца большим Меня, не впадая в противоречие с Самим Собою. но показывая, что Я — Бог и человек: что Я Бог — возвышенными речениями, что человек — уничижительными. Если же хотите знать, в каком отношении Отец больше Меня, то Я сказал это от плоти, а не от Лица Божества (Fr. XII, 109 A, B).

«Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему...» Общий, говорит, Отец: Его Отец — по природе, наш — по благодати. Вообще говорится не «Бог», но: «наш Бог», потому что нас создал из несущих для бытия; Его же Бог — по плоти, ибо Сам ее образовал в Деве. Сам помазал ее на Иордане, Сам ее указал, Сам прославил ее в страданиях, Сам воздвиг ее из мертвых, «во облаце легче» вознес, соделал достойной одесную сидения» (Fr. XIV, 111—112 A).

Ариане относили слова Христа: «Отче, аще возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (Мф. 26, 39) к природе Божества. Но страдания испытывало человечество Христа. Писание говорит: «Истрет вином одсуду

Свою и кровию гроздию одеяние свое» (Быт. 49, 11). Исая: «Почто червлены ризы Твоя?» (63, 2). «Ризы Твоя», говорит, а не «Ты», ибо тело терпит раны, а слава Божества не терпит вреда. Какую одежду?— Тело. Какой кровью?— Истекшей из ребра. Сам Христос говорит о Себе: «Почто хотите убить Меня, человека, сказавшего вам истину?» (Ин. 8, 14). «Человека», сказал, а не «Бога». Итак, человек, убитый иудеями, страшится. Если же понимать эти слова, не углубляясь в мысль автора, то пришлось бы Божественный Логос признать большим Отца. Если Христос говорит, обращаясь к Отцу: «еще возможно», то можно прийти к мысли, что Он приписывает Отцу слабость, как будто Бог не имел силы избавить Христа от смерти. А это ставило бы Христа выше Отца, потому что Христос, находясь во плоти и разделяя ее слабость, воскресал из мертвых, а Отец, не испытав искушения смерти и плоти, якобы не мог победить смерть (Слово о мученике Стефане. Holl, S. 100, 24—102, 14).

Божество Святого Духа

Учение о Божестве Святого Духа Амфилохий изложил в послании, написанном им от лица Иконийского Собора в ответ на запрос епископов какой-то провинции о Духе Святом по поводу распространяющегося учения македонян о тварной природе Третьей Ипостаси.

В обосновании Божества Святого Духа Амфилохий исходит из трех положений, имевших принципиальное значение и в сочинениях каппадокийцев. Это — 1) непоколебимое признание вероопределения Первого Вселенского (Никейского) Собора; 2) аксиома, выдвинутая Афанасием Великим и воспринятая каппадокийцами, что между Творцом и тварью не может быть никакой средней природы, и 3) крещальная формула как основа учения о Троичности Божества.

Свое изложение соборного ответа о Божестве Духа Амфилохий начинает указанием на Никейский символ, который есть выражение истины и должен оставаться непоколебимым. Правда, этот символ не содержит ясного учения о Духе Святом, потому что отцы Собора, имевшие в виду только ариан и обсуждавшие вопрос в то время, когда ложного учения о Духе Святом еще никто не проповедовал, не имели повода высказаться по этому вопросу подробно. Тем не менее и в Никейском символе, хотя и в неясной форме, при внимательном чтении легко усматривается мысль о Божестве Духа, потому что отцы Собора «установили веровать в Духа Святого так же, как в Отца и Сына, не вводя никакой другой природы в Божественную и блаженную Троицу и не отделяя чего-нибудь от Троицы в изложении веры. Но так как сатана возбудил некоторые сомнения о Духе Святом, то для уяснения Никейского символа нужно обратиться к источнику, черпая из которого отцы этого Собора составили свое вероопределение. Это — заповедь, данная Христом по воскресении Его святым ученикам: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Эта заповедь исключает болезнь (заблуждение) Савеллия ясным преданием о трех Ипостасях, а также заграждает и уста аномеев, ариан и духоборцев обозначением трех Лиц, или Ипостасей, и исповеданием одной природы Божества. Божественное достоинство Духа Святого предполагается этой заповедью потому, что сколько бы мы ни старались, куда бы ни обращались мыслью, мы не можем помыслить чего-либо среднего между Творцом и тварью. Поэтому, если мы отделим Духа Святого от Божества, то по необходимости причислим Его к твари; если же осмелимся назвать Его тварью, то каким образом возможно было бы присоединять Его к Отцу и Сыну в крещении? Таким образом, нам должно крестить, как мы научены, и веровать, как крещены, и славословить как уверовали» (Epist. synod., 96 A — 97 A).

Троичность Божества

Бог один, в трех Лицах познаваемый. Имя Бог обозначает общность субстанций. По своей общей всем Лицам сущности Бог есть причина всего, несозданный, непостижимый, невидимый, превышающий разумение, неопиcуемый, неизменяемый, бессмертный, бесстрастный, единое безначальное начало, ни в чем не подвергающийся страданиям, ибо Божественная природа совершенно бесстрастна (Fr. XV a, 112 B). В Боге едином и троичном словом Бог обозначается самая сущность, а именами Отец, Сын и Дух Святой — Его бытие (Fr. XV a, 112 D).

Но в Боге есть три Ипостаси (Epist. synod., 96 C), или три Лица (Fr. XV a, 112 B). Бытие трех Ипостасей, или Лиц, в Боге утверждается преданной от Господа заповедью о крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа. В этом мы получили заповедь не только так крестить, но и так веровать (Epist. synod., 96 C). «Самостоятельное бытие Ипостасей, или Лиц, вытекает из самого понятия Их единосущия, потому что одно лицо не называется единосущным себе самому» (Fr. XVa). В этом отношении христианское учение есть золотая середина между языческим многобожием и иудейским монархианизмом (Epist. synod., 96 D — 97 A; Fr. XV a, 112 B).

Особенности Ипостасей обозначаются у Амфилохия терминами, совпадающими с терминами Григория Богослова. У него не встречаются излюбленные термины Василия Великого «отечество» и «сыновство», не встречаются и термины Григория Нисского *Μονογενής Θεός* и *διὰ τοῦ Ἰοῦ* (только однажды встречается *μονογενής* Orat. in Steph. Holl, S. 92, 6). Но для обозначения *ιδιότητις* Сына и Духа Амфилохий пользуется терминами Григория Богослова *γέννησις* и *ἐκπόρευσις* (Fr. XV a, 112 C; Fr. XIII, 109 C). Термин для обозначения особенности Ипостаси Отца у него не встречается совсем, но по существу это должно быть *ἀγεννησία* потому что если в сохранившихся отрывках сочинений Амфилохия не встречается это слово, то в одном месте выражена ясно соответствующая ему мысль, именно: Отец называется Началом всего (*ἀρχὴν τῶν ὄλων*) (Epist. synod., 97 A). Он есть Начало, Источник бытия Сына и Духа Святого. Об исхождении Духа Святого и от Сына или чрез Сына у Амфилохия нет ни малейшего упоминания. Напротив, везде предполагается, что Отец есть единственная причина бытия Духа Святого. Обычные для него выражения в этом случае: «Ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν ἐκπόρευσιν ἀχρόνως φέρειν... Πόρευμα Πατρὸς εὐλογημένον» (Fr. XIII, 109 C). «Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀίδιως πιστεύω» (Fr. XV a, 112 C).

Подобно Григорию Богослову, считаясь с возражениями арриан, Амфилохий подчеркивает различие между понятиями «рождение» и «исхождение», как двумя различными способами происхождения. «Исхождение Духа, — говорит он, — я не называю рождением и рождение Сына не называю исхождением» (Fr. XVa, 112 C).

Хотя Отец есть Начало всего, в том числе Сына и Духа, но этим ничто не отнимается у трех Ипостасей. Прежде всего Амфилохий везде отмечает совечность Лиц Святой Троицы. Рождение Сына и исхождение Духа не должны быть мыслимы в качестве актов, происшедших во времени. «Поклоняюсь Иисусу Христу, совечному Отцу по Божеству, ни по сущности, ни по способу происхождения не младшему Отца в отношении к Божеству. Ибо Сына я называю рожденным вне времени (*ἀχρόνως*, и безначально, всегда сосуществующим Отцу по Божеству. Верую же в Духа Святого, исходящего от Бога Отца от вечности (*ἀϊδίως*)» (Fr. XVa). Соответственно этому Амфилохий прилагает к Сыну и Духу Святому эпитеты *συνάναρχος* (Orat. II, 53 B; Fr. XIII, 109 C) и *συνυπάρχων* (Fr. III, 100 C). И во всех других отношениях Сын Божий и Дух Святой подобны Отцу по существу до безразличия (*ἀπαράλληκτον τῆς οὐσίας* — Orat. in mesopot., 120 B).

Как совечные и равные Отцу, Ипостаси Сына и Духа Святого вместе со Отцем и споклоняемы и прославляемы. «Нужно крестить, — говорит Амфилохий, — как научены, и веровать так, как крещены, и прославлять, как уверовали» (Epist. synod., 96 D). И соответственно этому он убеждает епископов, которые к нему обращались, прославлять в славословиях Духа Святого с Отцом и Сыном (Epist. synod., 97 B). Подобно каппадокийцам, троичную формулу славословия он признаёт отличительной чертой Православия. Но сам он наряду с этой формулой употребляет и христологические. Троичную формулу нужно отметить в следующих местах: 1) Orat. III, 65 B, C: «Ему (не ясно — Отцу или Сыну) слава и сила со Всесвятым и Животворящим Духом ныне и присно и во веки веков»; 2) Orat. IV, 89 A: «Ему (Христу) слава и честь и поклонение со Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»; 3) Orat. V, 93 A: «Ему слава с незапятнанным (ἄχραντος) Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»¹.

Для обозначения личных особенностей Ипостасей Амфилохий первый изобрел термин, который скоро распространился и стал общим достоянием — τρόπος τῆς ὑπάρξεως (способ происхождения). Ипостаси, совершенно равные по Божеству и по существенным свойствам, отличаются друг от друга только способом происхождения. На эту мысль Амфилохия навели некоторые выражения Василия Великого и Григория Нисского. У Василия Великого это выражение встречается в двух местах. В сочинении «Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos» (Migne, PG, t. 31, col. 612 D) он ставит вопрос о происхождении Духа Святого и намечает три возможных ответа: ἢ ἀγέννητον, ἢ γεννητόν, ἢ κτιστόν. Из трех возможностей ни одна не может быть принята для Духа Святого. Остается только сказать, что Отец нерожден, Сын происходит от Отца через рождение, а Дух происходит от Бога неизреченно. Следовательно, нужно исповедовать неведение περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος (ibidem, col. 613 A). Выражение обозначает, таким образом, только способ происхождения. (Срав. его же «De Spiritu Sancto». Migne, PG, t. 32, col. 152 C; Contra Eunom. I. Migne, PG, t. 29, col. 548 A; Contra Eunom. II. Ibidem, col. 596 B, C). Григорий Нисский употребляет это выражение для обозначения причинного отношения Отца к Сыну и Духу Святому (Contra Eunom. I. Migne, PG, t. 45, col. 316 C; 404 B, C; 632 D. Срав. ibidem, col. 508 B; 509 A; 743 B; 781 A).

Таким образом τρόπος τῆς ὑπάρξεως как у Василия Великого, так и у Григория Нисского обозначает только способ происхождения. Поэтому рассматриваемое выражение, строго говоря, допустимо только в отношении ко Второй и Третьей Ипостаси, Которые, происходя от Первой, отличаются друг от друга способом происхождения, но не может быть употребляемо в отношении к Отцу, потому что Он ни от кого не происходит и нерожденность является Его ипостасным свойством. Но если слово ὑπάρξις понимать не в смысле происхождения, а в смысле бытия, то логической несообразности не получится. Образ бытия отвечает на вопрос: как существует? И вполне допустимо сказать, что Отец существует нерожденно, Сын — рожденно, Дух Святой — ἐκπορευτικῶς. Но уже Василий Великий в указанном месте, говоря о трех способах происхождения, упоминает в их числе и ἀγεννησία. Амфилохий, сохраняя словоупотребление Василия Великого и Григория Нисского, распространяет это выражение, иногда в качестве технического термина, на все три Ипостаси.

В одном месте Амфилохий употребляет τρόπος τῆς ὑπάρξεως, подобно Василию Великому, в смысле способа происхождения бытия обусловленного. «Одно и То же и заикающееся Дитя и являющее премудрость и ясность речи: первое — по рождению от Девы, а второе — по

¹ Holl. Op. cit., S. 67—68.

непостижимости происхождения (τὸ δὲ, διὰ τὸ ἀκατάληπτον τῆς ὑπάρξεως — Orat. II, 53 B). Здесь речь идет о Логосе и о Его двойном рождении — от Девы по плоти и от Отца по Божеству, и слово ὑπαρξίς прилагается ко Второму Лицу, Которое действительно происходит от Отца. В начале фрагмента XVa мы читаем выражение, из которого недостаточно ясно, приписывается ли τρόπος τῆς ὑπάρξεως и Отцу или, как и в первом месте, только Сыну. «Поклоняюсь Иисусу Христу, совечному Отцу по Божеству» (οὐκ οὐσίας, οὐχ ὑπάρξεως τρόπον, νεότερον τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν θεότητα — Fr. XVa, 112 B). Но далее, несомненно, уже τρόπος τῆς ὑπάρξεως приписывается и Отцу в словах: ἡ δὲ διαφορά ἐν προσώποις, οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ· τὸ γὰρ, Πατήρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἴστων σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἀπλῶς (Fr. XV a, 112 B — D). Здесь τρόπος τῆς ὑπάρξεως есть определение, свойственное всем трем Лицам. Мало этого, в приведенных словах τρόπος τῆς ὑπάρξεως суть имена не способа бытия Ипостасей — не ἀγεννησία, γέννησις и ἐκπόρευσις, а имена Самих Ипостасей.

Двойное употребление термина τρόπος τῆς ὑπάρξεως — и в смысле особенностей Ипостасей и в смысле Самих Ипостасей, как Лиц, или конкретных форм, или модусов в Божестве — стало обычным в последующей греческой литературе вплоть до Иоанна Дамаскина (De fide orth., 8. Migne, PG, t. 94, col. 816 C; 828 D). Мы встречаем его у Василия Великого (Contra Eunom., IV. Migne, PG, t. 29, col. 681 A; 685 A), у Кирилла Александрийского (De sancta et consubstantiari trinitate. Migne, PL, t. 75, col. 697 D; 740 D; 973 D), у Феодорита (Haeret. fab. com., ed. Schulze, IV, S. 388) ¹.

Терминология каппадокийцев подала повод к уклонению в тритеизм. Против этого уклонения боролись Григорий Богослов и Григорий Нисский. Опасность его ощущалась и Амфилохием. Он старался сильнее выдвинуть тезис о единстве трех Лиц. «Уча о трех Ипостасях, — говорит он, — мы не проповедуем трех начал, трех богов, трех различных природ». Но при бытии трех Лиц существует одно только Начало — Отец (Epist. synod., 97 A), один только Бог (Fr. XV a, 112 B), потому что у всех Лиц одна только сущность: Δηλώσει, ὁ τὸ οὖν εἶναι τοῦ Πατρὸς, τὸ Θεός. Τὸ δὲ τινὸς εἶναι, τὸ, Ὁ Πατήρ. (Далее текст испорчен. Приводим его с поправкой Голля — Op. cit., S. 244, Anmerk. 1, — в правильности которой нет оснований сомневаться). Καὶ τὸ δὲ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, τὸ, Θεός. τὸ δὲ τινὸς εἶναι τὸ, Υἱός. Ὁσαύτως καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὅν δὲ τὸ εἶναι ταῦτον, ταύτων ἢ οὐσία μία (бытие Отца обозначает слово Бог, а Тот, Кому принадлежит это бытие, — Отец. И бытие Сына обозначает слово Бог, а Кому оно принадлежит — Сын. Таким же образом и Дух Святой. А у кого одно и то же бытие, у того и одна сущность) (Fr. XV, 112 D). Так как у трех Ипостасей одна и та же сущность, обозначаемая словом Бог, то все они — один Бог. Из единства сущности вытекает и единство деятельности, воли и всех жизненных проявлений Ипостасей. «Как можно отличить Мои дела от дел Отца, — спрашивает Амфилохий от Лица Христа, — (если у Нас) воля, слово, ведение, премудрость, природа и Божество одни и те же?» (Fr. I, ed. Ficker. Amphiloichiana, S. 4). Если Господь сказал: «Учение Мое несть Мое, но пославшаго Мя Отца» (Ин. 7, 16), «то этим Он совершенно ясно показал безразличие между Собою и Отцом, ибо если бы Господь сказал: «Мое учение не есть учение Отца, но Мое», то отделил бы Себя от Отца, показал бы Себя чуждым (единой) сущности, устранился бы от домостроительства; сказавши же: «Учение Мое несть Мое, но пославшаго Мя Отца», показал безразличие сущности и то, что учение Отца, Сына и Духа Святого одно. Ибо одни Слово — Сын Отца и Дух Святой — Дух Отца. Каким же образом иному может учить Слово и иное проповедовать Дух Святой?» (In mesopot., 120 B).

¹ Но II. Op. cit., S. 240—245.

В приведенном месте не только дана мысль о единстве учения, как выражении единства сущности, но Сын назван Логосом Отца и Дух Святой Духом Отца. Последний момент отмечается и в других местах фрагментов Амфилохия. Особенно часто Сын называется Λόγος и δυνάμις τοῦ Θεοῦ (Orat. I, 40 A; Orat. IV, 69 A; In Steph. Holl, S. 92, 11—16; Fr. I, 100 A; Fr. III a, 100 B; Fr. VII, 104 C). Эти наименования внушают мысль о Сыне, как Органе Отца и, следовательно, до такой степени оттеняют идею единства Отца и Сына, что приближаются к савеллианизму¹.

Наконец, единство трех Ипостасей состоит в их взаимном проникновении: «Πατήρ γὰρ ἐν Υἱῷ, καὶ Υἱὸς ἐν Πατρὶ, καὶ Πνεῦμα ἐν Υἱῷ καὶ Πατρὶ» (Fr. XV a, 112 B).

Ангелы

Ангелы — это ἐπουράνιοι καὶ νοεροὶ δυνάμεις (небесные и умные силы). Из чинов ангельских без указания их иерархического положения упоминаются херувимы и серафимы, вечные троны, носящие Бога, архангелы, начала, силы, власти. Все они пребывают неизменным к худшему. Человек имеет преимущество перед ними в том, что Сын Божий удостоил принять образ не архангелов, не начал, не сил, не властей, но образ человека, потому что не здоровые требуют врача, а больные (Мф. 9, 12), не небесные силы, неизменно пребывающие в добре, а человек, подвергшийся изменению и низвавший до животного (Orat. I, 41 A, B).

Человек

Человек создан не из небесной материи и не на небе произошло его падение, но создан был человек из земли и этот же человек земной совершил грех (Fr. X, 106 B).

Знание человеческое вещей Божественных весьма ограничено. Человек может знать «что», но не может знать «как». Так, например, нам известно, что Божественный Логос воплотился, ибо сказано, что во Христе обитала вся полнота Божества телесне (Кол. 1, 9), но как это совершилось, каким образом трижды различное человеческое тело могло вместить Неограниченного, Нензмеримого, Вездесущего, Ограничивающего всю вселенную, Измеряющего небо пядню и землю горстною и море чашею, каким образом Божественное Слово было во плоти: как тело ли в теле, или как душа в теле — этого человек знать не может (Orat. in Steph. Holl, S. 96, 32—42). Даже Бог открывает человеку истину не так, как она существует по природе, а как он может познать (ibidem, S. 97, 5—8).

Человек наделен свободной волей, а потому во всем, что касается духовной жизни, Бог не поступает против воли человека. Человек, о котором говорится в притче о неправедном землевладельце и который символизирует Бога, отпустил долги двум своим должникам, потому что они не могли отдать занятую сумму, а не потому, что не хотели. Поэтому Бог ничего от нас не требует кроме добровольного покаяния (Orat. IV, 85 B, C).

Желая исцелить расслабленного, Христос спрашивает у него: «Хощеши ли здрав быти?» (Ин. 5, 6). Вопрос этот не относится к физической болезни расслабленного, потому что и без его слов само собою ясно, что он хочет выздоровления. Но у расслабленного была еще другая болезнь — духовная, т. е. грех. Христос хотел дать ему полное исцеление — по телу и по душе, поэтому спрашивает: «Хощеши ли здрав быти?», т. е. хочешь ли на будущее время остерегаться греха? Дай согласие и получи исцеление, потому что Я ничего не ищущу насильственно. Ибо Я Тот, Кто давно сказал через пророка: «Аще хощете и послушаете Мене, благая земли снесите, аще же не хощете, ниже послушаете Мене, меч вы пояст» (Исх. 1, 19—20).

¹ Но II. Op. cit., S. 240.

Грехопадение человека произошло по наущению дьявола, причем дьявол воздействовал на него не силою, а хитростью. Вследствие греха Бог произнес человеку осуждение на смерть (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 2—3, 20—25). Поэтому после грехопадения установлен был брак, чтобы посредством его плодородия человечество сопротивлялось смерти (Orat. IV, 72 С, D—73 А). Вследствие грехопадения человек из владыки вселенной стал рабом дьявола (Orat. in Steph. Holl, S. 94, 31—95, 11) и ниспал даже до состояния животных (Orat. I, 41 В).

Христология Амфилохия

Учение Амфилохия о Лице Иисуса Христа сложилось под влиянием двух факторов: его собственной критики аполлинарианства и воздействия на него христологии Григория Назианзина, получившей свою законченную форму также в борьбе с аполлинарианством.

Григорий Богослов уже довольно ясно сформулировал православное учение о Лице Иисуса Христа: в Спасителе две природы и одно Лицо. Он первый сделал попытку применить троичную терминологию в изложении догмата о Лице Иисуса Христа, но в обратном смысле: если в Троице одна сущность, или природа, и три Ипостаси, или Лица, то в Иисусе Христе две природы, или сущности и одно Лицо, или Ипостась (Greg. Nas. Ep. 101. Migne, PG, t. 37, col. 101 А, В).

Амфилохий гораздо решительнее, чем Григорий Богослов, формулирует учение о двух природах и одном Лице Богочеловека. Эту формулу он повторяет часто в различных оборотах речи. Например: Ἄλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ φύσεις· ἡ ἀπαθὴς τὰ τῆς παθητοῦ οἰκτιροῦται (Fr. XV с, 113 А). Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἀγιοσύνη, συνδέραμον αἱ δύο φύσεις (Fr. XIX b, 117 В. Срав. Fr. XII, XV b, d, XVI, XXII).

Но Амфилохий употребляет для обозначения двух природ и одного Лица преимущественно термины φύσις и πρόσωπον и обнаруживает некоторую сдержанность в применении к догмату о Лице Иисуса Христа наиболее принятых в троичной терминологии слов οὐσία и ὑπόστασις. Однако пользуется и ими. Так, например, он называет Христа единосущным (ὁμοούσιον) Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству (Fr. XXII, 117 D). Уже это предполагает во Христе две сущности. Но это и прямо высказывает Амфилохий в дальнейших словах той же выдержки: διπλοὺν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν (ibidem). В другом месте, опровергая признающих во Христе одну сущность, он говорит: Ἐὰν εἰπωσι ὡς μίας οὐσίας εἶναι. ἐρωτήσατε αὐτοὺς· Πῶς οὖν κατὰ μὲν τὴν θεότητα ἀπαθὴ λέγετε Χριστόν· κατὰ δὲ τὴν σάρκα, παθητόν· τὸ γὰρ μίας ὑπάρχον οὐσίας, ἴσον ὁμοίον· ἢ γὰρ ἀπαθὴς ὅλον, ἢ παθητόν (Fr. XV e, 113 С). Для обозначения единого Лица Амфилохий употребляет и термин ὑπόστασις. Например: οὗ διπλοὺν δὲ τὴν ὑπόστασιν (Fr. XXII, 117 D).

Божественной природе Спасителя соответствует имя Христос. Как и другие каппадокийцы, Амфилохий называет Христом Сына Божия. Например: Διὰ τοῦτο Χριστὸς ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἵνα ἡμεῖς πάντες ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ λάβωμεν (Fr. III с, 101 А). Πάσχει τοῦτον ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὗ θεότης, ἀλλ' ἀνθρωπότης (Fr. XV с, 113 В. Срав. Orat. I, 36 В).

Именем же Иисус Амфилохий называет Христа в Его человеческом явлении. Например: Ὁ ἐκ τοῦ Δαβὶδ ἐν ὑστέροις παροῖς τελεθεὶς Ἰησοῦς (срав. Orat. IV, 76 А, В); 77 В; 81 С; In Steph. Holl, S. 111, 17).

Таким образом соединение двух имен могло бы обозначать Спасителя в двух Его природах. Но эта мысль, высказанная Василием Великим (ep. 8. Migne, PG, t. 32, col. 252 В), у него не встречается, и даже соединение двух имен можно указать только в одном месте — Fr. XV a, 112 В¹.

¹ Но II. Op. cit., S. 246—247.

В противоположность учению Аполлинария, Амфилохий отдельно говорит о действительности и полноте человеческой природы в Лице Иисуса Христа. Христос принял приглашение фарисея и участвовал в предложенной Ему трапезе. Возлежанием и принятием пищи и питья Он доказал, что воплощение Его не было призрачным (Orat. IV, 72 A). Но тело Христа было не только действительным, но телом человеческим, т. е. взятым от земли. Адам был создан вначале из земли. Согрешил тот, кто был из земли, и воспринят тот, кто из земли (Fr. X a). Христос до воскресения никогда не входил «дверем заключенным», чтобы кто-нибудь не подумал, что воплощение Его было призрачным и кажущимся или что тело Его было духовным, нисшедшим с неба или иной сущности, чем наша плоть. Ложность этого мнения вытекает уже из принципа: «невоспринятое не спасено». «Если Христос, — говорит Амфилохий, — воспринял тело другой сущности, то какое отношение это может иметь к моему телу, нуждающемуся в спасении? Если принес тело с неба, то какое значение это имеет для моего тела, взятого из земли?» (Fr. X a). Словами боязни во время моления о чаше Христос показывает действительность восприятия плоти. Словами «душа Моя возмутится» Христос научает, что Он воспринял не бездушное тело, как утверждает заблуждение Аполлинария, и что не должно приписывать страданий плоти бесстрастному Логосу (Orat. in Steph. Holl, S. 100, 29—31).

Аполлиналий признавал во Христе одну только волю. Среди фрагментов сочинений Амфилохия есть один краткий, в котором говорится о двух волях во Христе. «Совершенно нечестив и чужд истины тот, кто не говорит, что Христос — Спаситель всяческих и Творец — по обоим природам, из которых состоит, свободен, деятелен и независим от всякой необходимости» (Ἀσεβής ὄντως ἐστὶ, καὶ τῆς ἀληθείας ἀλλότριος, ὁ μὴ λέγων τὸν Χριστὸν τὸν Σωτῆρα τῶν ὕλων καὶ ποιητὴν, κατ' ἄμφω τῶν ἐξ ὧν ἐστὶ κατὰ φύσιν, αὐτεξούσιον, καὶ ἐνεργῆ, καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον) (Fr. XVI, 116 A).

Из приведенных выражений видно, что учение о полноте и действительности человеческой природы Христа формулировано Амфилохием в противовес Аполлиналию и арнамам. Что касается учения Аполлинария, то из него Амфилохий подвергает критике лишь самые доступные для понимания простой массы верующих пункты: учение о небесной плоти Христа, об отсутствии в Нем разумной человеческой души и об одной воле в Нем, но не касается более глубокой проблемы о единстве Личности Христа при наличии в Нем разумной человеческой природы.

Отрицательное отношение Аполлинария к христологии несколько не повлияло на терминологию Амфилохия: хотя он и употребляет иногда термин «вочеловечение», однако чаще пользуется более древней терминологией и говорит о воплощении: εὐανθρώπησις (Orat. IV, 12 A; In mesopotent., 129 A); Ἄνθρωπον γίγνεσθαι (Orat. IV, 68 B); σὰρξ ἐγένετο (Fr. III, 100 B); σὰρκα ἀναλαμβάνειν (Orat. IV, 69 A). Иногда в одной и той же фразе говорит о восприятии и тела и плоти (σῶμα καὶ σὰρξ); иногда в одной и той же фразе человеческая природа Христа называется и σὰρξ и ἄνθρωπος (Fr. I, 100 A; Fr. VII, 104 C; Fr. XI, 108 D; Fr. XII, 109 A). Иногда Амфилохий для обозначения воплощения употребляет οἰκονομία (Fr. VI, ed. Ficker, S. 15).

Аполлиналий развил свое учение в противоположность антиохийской христологии, признававшей во Христе два Лица. Аполлиналий оставался верен христианской традиции, признавая во Христе одно Лицо. Но ему казалось, что единство Личности Христа возможно только при отсутствии в Нем человеческого ума. Свой упрек в разделении Христа, справедливый в отношении к антиохийцам, он простирал и на православных. Поэтому, отстаивая полноту человеческой природы Искупителя, Амфилохий много говорит о единстве Личности Христа и создает терминологию для выражения этого единства, впоследствии принятую Церковью.

Хотя во Христе две природы, но Христос один только Сын. Οὕτω Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ὁμολογῶ, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἓνα Υἱόν, δύο φύσεων... «Ἐνα Υἱόν, δύο φύσεων φημι (Fg. XV d, 113 B). Это единство Христа состоит в единстве Лица. Две природы соединяются в одно Лицо (Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρας δι' ἄτακτι ἀγιότητι, συνδράμον αἱ δύο φύσεις) (Fg. XIX b, 117 B). Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен Матери по человечеству — двойственный по сущности, или по природе, но не двойственный по Ипостаси (διπλοὺν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοὺν δὲ τὴν ὑπόστασιν) (Fg. XXII, 117 D; срав. Fg. XV c, 113 A).

Эта единая Личность во Христе есть именно Личность Божественная, Личность Слова Божия. «Так как, — говорит Амфилохий, — Тот же Царь и Бог есть и Вкусивший смерть по причине страдания плоти, то дары (волхвов) являются намеком на таинства: приносят волхвы золото, показывая этим, что Он — Царь; приносят ливан, потому что знают, что приносят Богу; приносят смирну по причине смерти в тайне страдания (Ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς καὶ Θεός, καὶ γεκρίβωτος διὰ τὴν τοῦ πάθος οἰκονομίαν γευσάμενος, τὰ δῶρα τῶν μυστηρίων ἐστὶν αἰνίγματα) (Fg. III b, 100 C).

Из единства Личности вытекает и способ выражения Амфилохия. Свойства и проявления двух природ приписываются одному и тому же лицу как подлежащему. Например, по поводу страстей Христовых Амфилохий пишет: «На древе простирается словом Простерший небеса, оковами облагается Сковавший море песком; желчью напояется Даровавший источники меда; тернием венчается Увенчавший землю цветами; тростью ударяется по главе Поразивший Египет десятью казнями и Покрывший главу фараона волнами; лицо заплевывается, которое не в состоянии видеть херувимы» (Orat. V, 89 D—92 A). Обращаясь к Младенцу Христу, Амфилохий говорит: «О, дитя, древнейшее неба! О, треплаженный Сын, пришедший, нося на раменах начальство Свое» (Orat. I, 40 A). «О, чудо! В яслях помещается, как дитя, Необъемлемый небесами; женскими объятиями согревается кратким словом Создавший всё; млекопитается от чистых сосцов Святой Девы Даровавший бытие всем премирным силам» (ibidem, 40 C). Анна пророчица «исповедала Младенца Богом, Врачом, могучим Искупителем и Истребителем грехов» (Orat. II, 52 C). «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью. Достаточно для Тебя быть питательницей Питающего мир. Велико для Тебя носить Носящего вся» (ibidem, 56 C). Отсюда само собой должно бы было вытекать наименование Θεοτόκος для Девы Марии. Но в сохранившихся сочинениях Амфилохия это слово не встречается ни разу. Голль приводит слова: «Τοὺς μὲν ταπεινοὺς λόγους τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ, τοὺς δὲ ἀνηγμένους καὶ θεοπρεπεῖς, τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι· Λόγῳ» (Fg. XII, 109 A), как, по-видимому, обнаруживающие в Амфилохии стремление отклонить этот термин. В действительности этого нет, потому что в этих словах говорится не о Лице Иисуса Христа, а о Его двух природах. Поэтому наименование Богородицы здесь было бы догматически неправильным, потому что Дева Мария родила именно человеческую природу Христа. Но совершенно справедливо Голль отмечает, что, хотя термин Θεοτόκος и не встречается у Амфилохия, однако другие слова у него выражают ту же мысль, которая дана в этом термине. Сюда относятся уже приведенные слова: «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью» (Матерью кого? Конечно, Бога, как показывают дальнейшие слова: «Достаточно для Тебя быть питательницей Питающего мир» — Orat. II, 56 C). «Нетленная Дева родит по плоти нетленный Светильник» (Παρθένος γὰρ ἀφθαρτος ἀποκλύζει σωματικῶς τὸν λόγον τὸν ἀφθαρτον) (Orat. I, 37 D). «О Мария, о Мария, имевшая первородным Создателя всего! О человечество, воплотившее Слово Божие!» (Ὁ Μαρία, ὦ Μαρία! ἡ τὸν ἀπάντων Δημιουργὸν πρωτότοκον κελημέμη! Ὁ ἀνθρωπότης ἡ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σωματικῶς οὐσώσασα) (Orat. I, 41 A). В двух из приведенных выдержек

Амфилохий использует термин *σωματικῶς*, чтобы предупредить недоразумение, возможное при употреблении слова *θεωτικῶς*¹.

Догмат о Приснодевстве Марии в эпоху Амфилохия был общепризнан. В беседе на Сретение Господне Амфилохий доказывает, что ветхозаветная заповедь о посвящении Богу первенцев относится только ко Христу. Закон говорит: «Всяк мужеский пол, ложесна разверзаяй, свят Богу» (Исх. 13, 2; Лк. 2, 21—23). У каждой женщины по природе ложесна разверзаются от соития с мужем, а не от рождения первенца. Один только Спаситель разверз ложесна Матери без соития. Из всех прочих первородных никто не свят. Ужели святы Каин, Исав, Рувим? Свят только Иисус Христос (Opat. II, 48 В). Дав такое истолкование ветхозаветному закону, Амфилохий предвидит возражение против такого толкования с точки зрения учения о Приснодевстве Марии. Если ко Христу относятся слова: «Всяк мужеский пол, ложесна разверзаяй, свят Богу», то Дева не пребывала девой. На это возражение Амфилохий отвечает: «Что касается девственной природы, то девственные врата совершенно не разверзлись по воле Чревоносимого по изреченному о Нем слову: «Сия врата Господня, и выидет, и изыдет, и будут врата затворены» (Иезек. 44, 2)... А что касается силы рожденного Владыки, то ничто не заключено для Господа, но всё открыто. Нет для Него ничего препятствующего и ничего сопротивляющегося» (ibidem, 49 А). Итак, у Амфилохия мы находим совершенно ясное учение о Приснодевстве Марии, но самого термина *ἀειπαρθένος* в сохранившихся отрывках его сочинений не встречается.

Из единства Личности Искупителя вытекает далее то, что страдания плоти усваются Божественным Логосом. Божество Христа бесстрастно. Божественная природа не подлежит страданию. Крестные страдания испытывала только человеческая природа Христа. Но так как обе природы соединены в одной Божественной Личности Христа, то жизненные проявления той и другой природы воспринимаются одной и той же Божественной Личностью. Таким образом, Личность Божественного Логоса воспринимала страдания Своей человеческой природы. Эту мысль Амфилохий совершенно ясно выражает в следующих фрагментах. «Воспринятая страдает природа, восприявшая же пребывает бесстрастной. Но Бог Слово бесстрастно усвают Себе человеческие страдания собственного храма; крест, говорю, и смерть и прочее созерцаемое в отношении к воплощению усвают Себе Сам Бог, Сам ничего не претерпевая» («*Ἡ ληφθεῖσα πάσχει φύσις· ἡ δὲ λαβοῦσα, ἀπαθῆς μένει. Οἰκτιροῦται δὲ ὁ Θεὸς λόγος ἀπαθῶς τὰ τοῦ ἰδίου καὶ ἀνθρωπίνου πάθη· σταυρὸν φημι καὶ θάνατον. καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα περὶ αὐτὸν οἰκονομικῶς θεωρεῖται, οἰκτιροῦται αὐτὸς ὁ Θεός, αὐτὸς τῶν ἁπάντων οὐδέν*) (Fr. XV b, 113 А).

«Страдает Христос, Сын Божий, не Божеством, а человечеством, то есть Бог страдал плотню, а не Божество страдало плотню» (*Πάσχει τοῖς ὄν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι. Τουτέστιν, ὁ Θεὸς ἔπαθε σαρκί· ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκί ἔπαθεν*) (Fr. XV d, 113 В). Здесь мысль выражена совершенно точно: усваив Себе страдания тела Христос, Сын Божий, Божественная Личность, но не природа Божества, мыслимая независимо от Личности, как совокупность метафизических свойств Божества, принадлежащих той же Божественной Личности, что и человеческая природа.

Напротив, третий фрагмент, содержащий ту же мысль, является неточным выражением ее. «Так как природы соединяются в одно Лицо, то бесстрастная природа усваивает себе относящееся к страждущей природе» («*Ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ φύσεις ἡ ἀπαθῆς τὰ τῆς παθητοῦ οἰκτιροῦται*) (Fr. XV c, 113 А).

¹ Нo 11. Op. cit., S. 252—253.

Но единение двух природ в одном Божественном Лице Логоса не говорит еще о том, как относятся две природы одна к другой в своем соединении. Единство Сына, Господа и Спасителя, выражается еще и в тесном соединении между собою двух природ, в их взаимопроникновенности. У каппадокийцев это взаимопроникновение природ обозначалось словом *κρᾶσις*: природы, не сливаясь одна с другой, но всегда сохраняя свои специфические свойства, смешиваются, то есть человеческая природа всецело проникается природой Божественной. Амфилохий этого термина, видимо, избегает. В его сохранившихся сочинениях он ни разу не употреблен, а там, где можно было бы его ожидать, мы находим совсем другие выражения: *ἔνωσις* (Fr. XV f, 113 D), *κοινωνία* (Fr. XIX a), *συνέδραμειν* (Fr. XIX b). Это, может быть, объясняется тем, что в глазах Амфилохия единство Сына является достаточно гарантированным единством Лица. Поэтому он интересуется не столько физическим взаимопроникновением природ и их тесным соединением, сколько другими сторонами их единения. Это выражается у него в трех терминах — *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀδιαίρετως*: «Ἐνα Ἰῶν, δύο φύσεων φημ', ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως» (Fr. XV d, 113 B). «Εἰς ἓν... πρόσωπον, ... συνέδραμον αἱ δύο φύσεις ἄσπερ καὶ εἶναι, καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαίρετως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν» (Fr. XIX b, 117 B).

Нам следует выяснять значение этих терминов и их связь с теми религиозными интересами, которыми они были внушены. Единение двух природ было неслиянным — *ἀσύγχυτος*. Это значит, что две природы сохраняли свои существенные свойства и в соединении, что при соединении ни Божество не потеряло Своих свойств, ни человечество и ни то, ни другое не обратилось по силе соединения в нечто третье.

Но единение было не только неслиянным, а и неизменным в этом своем свойстве — *ἀτρέπτως*. Этим отрицается как учение антиохийцев о постепенном, всё более и более полном сближении двух природ, так и учение о конечном поглощении человеческой природы природой Божественной, свойственное Григорию Нисскому. Соединение двух природ произошло от утробы Матери, и отрицающие это достойны анафемы (*Λόγος ἦν περὶ τῆς ἐνώσεως καὶ ὅτι ἀναθεματισθῆναι χρὴ τοὺς τῆν ἐκ μήτρας ἔνωσιν τῶν φύσεων λύοντας ἔτι μῆν κατὰ σύγχυσιν ἢ τροπὴν νοούντας τῆν ἀρρήτων ἔνωσιν* — Fr. XV f, 113 D). Христос — Бог и человек. Не путем ниспадения из Бога Он стал человеком и не путем возрастания стал из человека Богом (*Δι' ἀκριβὸν μοι λοιπὸν τὰς θύσεις, τὴν τε τοῦ Θεοῦ, τὴν τε τοῦ ἀνθρώπου. οὕτε γὰρ κατ' ἐκπτώσιν ἐκ Θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος· γῶτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου Θεός* — Fr. XII, 109 A).

По воскресении тело Христа «стало бессмертным и бесстрастным» (Fr. XIX a), но оно не растворилось в Божестве, а, несмотря на это изменение, пребывает всё же человеческим телом. Своим явлением после воскресения Христос показал и одухотворение Своего тела и его неизменность по существу. Его одухотворение, преобразование в тело бессмертное и бесстрастное Он показал прохождением через затворенные двери, а то, что это тело осталось тем же самым телом, он доказал сохранившимися на нем язвами от гвоздей и следами ран (Fr. X b, c, 105 C — 108 B).

Идеей неслиянного соединения двух природ обусловлено употребление Амфилохием антиохийских терминов. Так, он называет человечество Христа *νάσις* (Fr. XV d), обитание в нем Логоса — *ἐνοικεῖν* (Orat. IV, 84 C; Fr. XII), *ὑπέρχεσθαι τὸ σῶμα* (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 3; 96, 31; 97, 14; 251).

Настаивать на неслиянности двух природ Амфилохия побуждал как полемический интерес, так и положительный, сотериологический.

Неизменное пребывание во Христе человечества, не сливающегося с Божеством и не утрачивающего своих метафизических свойств, необходимо было отстаивать в интересах полемики с арианами, чтобы иметь

возможность все «уничжительные речения» Писания о Христе относить к человеческой Его природе, а не к Божественной, как делали ариане. Такому толкованию «уничжительных речений», как мы видели, Амфилохий посвятил целый ряд полемических бесед. Во фрагментах он также постоянно возвращается к мысли о бесстрастности Божества и о том, что в Лице Христа страданиям мог подлежать только человек (Fr. I, II, III с, VII, XI, XII, XV б — d).

С другой стороны, к тому же побуждал Амфилохия и положительный, сотериологический интерес — необходимость участия в подвиге искупления самого человека. Человек нарушил закон и за это подпал осуждению смерти, а потому для восстановления его первобытных отношений к Богу необходимо, чтобы сам человек исполнил закон и претерпел осуждение смерти. «Делаю это, — говорит Амфилохий устами Христа, — чтобы не властью освободить человека, ибо, если бы грех человека исправил Бог, не велико было бы исправление. Ныне же потому соделался человеком и вместо нарушившего закон исполнил закон, чтобы усвоением исправившегося возвысить род человеческий» (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 28 ff; 99, 19 ff).

Отрицая слияние двух естеств и изменение в их сближении, Амфилохий с такой же энергией и настойчивостью говорит и о нераздельности соединения. Соединение двух природ было *ἀδιάσπαστος*, то есть вечным. Этим отрицается мнение, что по вознесении Христос отложил Свою человеческую природу и остался только Богом. Сделавшись бесстрастной и бессмертной после воскресения, вследствие общения с Богом, плоть вместе с Ним нераздельно удостоилась того же сидения (Fr. XIX а, 117 В). «В одно Лицо, как учит и ваша святыня, соединились две природы, как исповедуем их и существующими и сохраняющимися во Христе неизменно и нераздельно» (Fr. XIX б, 117 В).

Учение о нераздельности общения двух природ в своем основании также имеет, с одной стороны, полемический интерес — противодействие учению об отложении человеческого естества Христом по вознесении, с другой стороны, — сотериологический, то есть идею о преобразовании человеческой природы, вследствие соединения ее с Божеством (Orat. I, 36 В; Fr. III а, с, X а — d).

Какое же последствие для человеческой природы имело ее неслиянное, неизменное и нераздельное соединение с Божественной природой в единой Ипостаси Божественного Логоса? В силу единения с Божеством в едином Лице, человеческая природа Христа претерпевает существенные изменения. Относно «уничжительные речения» Писания к существу человеческой природы во Христе, Амфилохий признает, однако, проявления этой природы в исторической жизни Христа не естественным их выражением, а делом попушения Божественного Логоса в целях откровения действительности человеческой природы или назидания.

В толковании слов Евангелия Луки (2, 52) Амфилохий приписывает Младенцу Христу действительное возрастание только по телу. Христос «преспеваше возрастом», поскольку мужало тело по своей природе. Но возрастание в мудрости и благодати не было интеллектуальным и моральным развитием Отрока, а возрастанием мудрости и благодати в верующих: «Σοφία διὰ τοὺς παρ' αὐτῶν σοφισμένοις, χάριτι ἐφ' ἧ εὐφραίνονται προκόπτουμεν» (Fr. VIII, 105 А).

Если Христос говорит, что о дне и часе второго пришествия никто не знает — «ниже Сын, если не Отец», — то этим Он не исповедует неведения, свойственного по природе человечеству, а указывает только условие, при котором Он мог бы не знать этого дня (Τὴν οὖν αἰτίαν εἶπε τῆς γνώσεως, οὐχὶ τῆν ἄγνοίαν κατεφύεσθαι) (Fr. VI, 104 А, В).

По воскресении Христос вошел к ученикам через затворенные двери. Но до воскресения Он этого не делал. Это потому, что этого не допускала массивность плоти, еще не одухотворенной в воскресении. Он мог бы

входить так и до воскресения, потому что Богу всё возможно, но Он не делал этого, чтобы люди не сочли Его воплощения призрачным или кажимымся (Fr. X b, 105 С).

Смерть Христа была добровольной. Она была возможна лишь потому, что Христос попустил Своему телу умереть: «*Συνεχώρησα δὲ πάλιν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τῷ γενικῷ περιπέσειν θανάτῳ... δύο καὶ λοθῆναι αὐτὸ (σῶμα) συνεχώρησα καὶ μετὰ τὸ λοθῆναι: ἀνέστησα*» (Orat. in Steph. Holl, S. 97, 22, 23, 26, 27). Христос и по человеческой природе не испытывал никакой боязни и страха перед приближающимися страданиями. Если же Он сказал: «Прискорбна душа Моя даже до смерти. Отче, спаси Меня от часа сего», то эти слова боязни Он произнес только для того, чтобы ввести в заблуждение днавола, сделав вид, что Он обыкновенный человек, и тем побудить днавола причинить Ему предусмотренную в вечном Совете смерть (Orat. in Steph. Holl, S. 91—101). В силу единения человеческой природы с Божеством, она не могла и в смерти подвергнуться тлению. Смерть не могла удержать Жизнь в состоянии тления, но человечество было обновлено в нетление (Fr. X d, 108 В, С). После воскресения плоть Христа, в силу общения с Божеством, стала бесстрастной и бессмертной (Fr. XIX a, 117 В).

Подводя итог изложению христологии Амфилохия, нужно сказать, что она предвосхищает собою христологию Василия Великого. Ясно сформулировано учение об одном Лице, или Ипостаси, и двух природах, или сущностях, во Христе, и вместе с этим определено в точных терминах и отношении двух природ между собою — ἀσύγχυτος, ἀτρέπτως ἁδιάϊρετος — в самом соединении.

Сотериология Амфилохия

Учение Амфилохия о спасении значительно отличается от сотериологии прочих каппадокийцев полным отсутствием спиритуалистических тенденций, свойственных последней. В противоположность им, он держится реалистической теории. Для него спасение состоит в преобразовании человеческой природы, в ее физическом изменении и сообщении ей бессмертия. Это сближает его учение о спасении с сотериологией Иринея Лионского и Афанасия Великого, и, может быть, это сходство было бы еще более выуклым, если бы сочинения Амфилохия сохранились в полном виде.

Сын Божий воплотился для спасения человека. Амфилохий сравнительно редко употребляет в отношении ко Христу появившееся впервые в Египте и там излюбленное наименование Σωτήρ (Orat. IV, 80 С; Orat. V, 89 А; 93 А; Orat. II, 48 В; Fr. XVI, 116 А). Все блага, дарованные человечеству искупительной деятельностью Христа, превышающие те блага, которые человек потерял, вследствие грехопадения (ἡ δὲ νόσφ συχνῆ καταγεθεῖσα, τηλικούτου καὶ τοιούτου τετόχηκεν ἰατροῦ, ὡς μείζονος τῆς ὑγείας ἐδούληται ἐστὶ σωτηρίας, τοῦ νοσήματος δραπέτευσαντος) (Orat. I, 41 В), сводятся Амфилохием к одному, для достижения которого прочие служат только условиями, — это нетление (ἀφθαρσία), уничтожение тления и смерти. Через рождение Христа поправа сила тления (δι' ἣν φθορᾶς δόνησις πεπλάτηται... καὶ θανάτου κράτος καθήρηται) (Orat. I, 36 В). Рождение Христа — это ἀφθαρσίας μυστήριον; оно дало человечеству росток вечной жизни (τὸ τῆς αἰωνίου ζωῆς φυτόν ἀνθρώποις ἐβλάστησε) (Orat. I, 40 В).

Вечная жизнь и нетление сообщены человечеству через воплощение и смерть Сына Божия. Он уподобляет Себя человеку в его бедствиях и обстоятельствах, связанных с его грехопадением и наказанием, чтобы уничтожить грех и бедствия и, таким образом сообщив жизни человека высшее содержание, уподобить его Себе. «Нетленная Дева, по слову

Исаии, родит нетленный Светильник, ибо Всесвятому Слову Божию надлежало низойти к нам даже до плоти, чтобы обновить через воплощение созданных Его бесплотным Божеством, но изветшавших вследствие греха, и соделать нетленными через подобие» (Orat. I, 37 D—40 A). «Истина познана, благодать пришла, жизнь явилась. Будучи Сыном Божиим, Слово, Которое от Бога, ради нас стало плотью, чтобы смертных воскресить в жизнь вечную и воздвигнуть мертвых» (Fr. III a, 100 B). «Владыка соделался сообразным рабам, чтобы рабы снова стали сообразными Богу» (Orat. I, 41 A).

В самом образе воплощения Слово Божие уподобляется человеку. Адам, созданный из девственной земли, вследствие грехопадения подпал осуждению и смерти; Сын Божий, по подобию Адама, рождается из девственного чрева для уничтожения смерти (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 21—28). Ева, бывшая еще девой (браки учреждены уже после грехопадения для преодоления смерти—Orat. IV, 42 A, B, C), стала причиной греха; поэтому через Деву же Сын Божий спасает мир (Ἡλευθέρωται κόσμος διὰ παρθένου, ὁ διὰ ταύτης τὸ πρὶν ὑπὸ τῆν ἀμαρτίαν πεσῶν) (Orat. I, 40 D—41 A).

Для обновления природы человеческой необходимо было ее соединение с Божеством: не воспринятое и не спасается. Поэтому, если Слово Божие «восприняло другое тело, — говорит Амфилохий, — то какое отношение это имеет к моему телу, нуждающемуся в спасении? Если Оно плоть принесло с неба, то какое отношение это имеет к моей плоти, которая была взята от земли?» (Fr. X b, 108 A).

Но препятствием для сообщения жизни через воплощение служит, с одной стороны, грех, как преслушание воли Божией и как наследственная склонность ко греху, а с другой — осуждение на смерть, произнесенное Божественным Логосом согрешившим людям.

Божественный Логос соделался человеком и, как человек, исполнил закон вместо человека, нарушившего закон (ἄνθρωπος γέγονα καὶ ὑπὲρ τοῦ καταλύσαντος τὸν νόμον ἐπλήρωσα) (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 31—32). Но тело было органом греха, и именно через него смерть обладала человеком. Поэтому Слово Божие восприняло человеческое тело, чтобы убить в нем грех. «Смерть царствовала от Адама до Моисея, царствовала же, имея в своей власти тело как орудие греха. Потому Я воспринял то самое тело, которое считается орудием греха, чтобы, уничтожив (лишив действительности) грех, показать человека свободным от греха» (Orat. in Steph. Holl, S. 96, 3—7).

Вторым препятствием для сообщения жизни согрешившим было осуждение на смерть — приговор, произнесенный Божественным Логосом первозданному Адаму. Прежде, чем возратить человеку жизнь, нужно было уничтожить действие приговора к смерти. Богочеловек уничтожает силу этого приговора, подвергнув Себя его действию, как человек, и вместо человека претерпев смерть, а затем отменил приговор как Бог, произнесший его. «Так как человек подпал приговору к смерти из-за Адама, созданного из девственной земли, — а Я был именно Тот, Кто произнес этот приговор к смерти, — невозможно было человеку освободиться от наказания, если бы Я Сам не отменил Свой приговор. Поэтому, восприняв образ человека из девственного чрева по подобию Адама, претерпеваю смерть, чтобы как Бог Я отменил приговор и как человек вместо человека воспринял смерть. Делаю это, чтобы не властью, а состраданием освободить человека... Ныне от лица Адама подчиняюсь приговору к смерти, чтобы он через Меня получил благодать воскресения» (Orat. in Steph. Holl, S. 95, 23—96, 2). Но для сообщения человеку нетления необходимо было не только уничтожить силу приговора к смерти, но и разрушить силою жизни саму смерть. Спасителю надлежало Своею Божественною силою уничтожить смерть в Собственном ее переживании. «Я попустил опять са-

тому телу подпасть родовой смерти, чтобы жизнь овладела смертью и в самой смерти проявилось действие жизни» (*ibidem*, S. 97, 22—24). Таким образом Искупителю надлежало претерпеть смерть и для отмены приговора человека к смерти и для ее реального разрушения. Для того и другого Он Сам должен был пройти через состояние смерти.

Смерть была наказанием за грех и в то же время орудием власти днавола над человеком. Причиняя человеку смерть, чтобы обладать им, днавол становится в то же время орудием Божественного правосудия, исполнителем Божественного приговора, осудившего человека на смерть. И если Искупителю для спасения человека нужно было претерпеть смерть, то эту смерть Ему должен был причинить днавол. Поэтому путем сокрытия Своего Божества и обнаружения человеческой слабости Христос вызывает днавола на то, чтобы он причинил Ему смерть, как обыкновенному человеку. Теория обольщения днавола, введенная Оригеном и подробно раскрытая Григорием Нисским, раскрывается Амфилохием в беседе на мученика Стефана, изданной Голлем. Эта беседа составлена на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет Мене чаша сия» и направлена против ариан, которые, отрицая во Христе существование человеческой души, приписывали боязнь, выражающуюся в приведенных словах Евангелия, Самому Логосу и таким образом доказывали Его низшую, сотворенную природу. Христос не мог в действительности бояться смерти, потому что Он добровольно шел на смерть и, как всеведущий, знал о Своем воскресении. Он не мог бояться смерти, потому что даже нам заповедал не бояться ее (Ogat. in Steph. Holl, S. 93—94). В действительности Христос произносил перед крестными страданиями слова боязни только для того, чтобы скрыть от днавола Свое Божество и показаться ему простым человеком. «Я боюсь смерти,— говорит Амфилохий от Лица Спасителя,— чтобы обмануть смерть. Как в пустыне, если бы Я не алкал, не приступил бы днавол. Для того же алкал, чтобы он, не думая, что Я — другой Адам, принес сети. Так и здесь произношу слова боязни как приманку, чтобы выудить ими смерть для себя. Так как днавол видел, что Я совершил много знамений: укрепил расслабленного, немым возвратил язык, отверз уши глухих... — всё это видя и из самих дел убедившись, что Я — Сын Божий, явившийся по предсказанию пророков в образе человека, боится и страшитя пригвоздить Меня ко кресту и предать смерти, чтобы, приняв вид мертвого, Я не освободил мертвых. Итак, что же Я делаю, чтобы и боязнь днавола превратить в безумную смелость и смерть побудить к нападению? Бегу, чтобы преследовала, страшусь, чтобы имела смелость, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, приняв Меня за одного из многих, напала и поглотила» (*ibidem*, S. 97, 31—98, 18).

Амфилохий неистощим в изобретении образов для пояснения этой мысли. Главный и традиционный образ — это образ уды. «Как рыбак, посадив на крючок червяка, простирает уду и порой подставляет крючок, порой же потягивает и отодвигает, чтобы, показывая убегающего червяка, вызвать рыбу к нападению, так и Я, надев на крючок Моего Божества тело, как червяка,— ибо Я червь, а не человек (Пс. 21, 7),— порой привлекаю смерть, как боящийся, порою же отдаю крючок, как держащий, чтобы днавол, как рыба, бросившись на червяка, т. е. напав на плоть, накинудся на скрытый крючок Божества и, наткнувшись, был извлечен, чтобы исполнилось сказанное о нем Иовом: извлечете ли змия удищею?» (*ibidem*, S. 98, 25—99, 1). Пользуюсь уничижительными речениями, чтобы днавол, «поглотив закваску тела Моего, нашел уголь Божества, страшно его опаляющий». Тело Господа — это зерно горчичное, вкусив от которого, днавол встретил остроту Божества, мучающего его. Овладев телом Господа, днавол полу-

чает скалу Божества, сокрушающего его зубы (*ibidem*, S. 99, 5—20). Тело Христа — это овца, на которую нападает диавол, но встречает Его Божество, как пастуха (*ibidem*, S. 100, 21—27).

Камнем преткновения для учения об обольщении Христом диавола всегда был вопрос, не является ли обман недостойным Христа и благочестиво ли приписывать его Спасителю. Амфилохий определенно не ставит этого вопроса, но видимо старается предупредить его, представив это обольщение делом справедливости, воздающей равным, и мудрости, изыскивающей подходящие средства для достижения цели. Христос пользуется обманом потому, что диавол подчинил себе человека обманом, но в то время как обман диавола преследовал дурные цели, обман Христа имеет в виду благие последствия. «Видя, что род человеческий подпал власти не принуждением, а обманом, не силой, а обольщением, Я облакаюсь в ваше тело, чтобы, уготовав из противоположных противоположное, всяким обольщением освободить человека... чтобы разрушить обманом обман, чтобы грех победить справедливостью, вместо смерти дать жизнь» (*ibidem*, S. 95, 2—5, 11—13). «Для того обманываю его плотью, чтобы через то подвергся казням, через что злоумышлял» (*ibidem*, S. 99, 17—18). «Так как обольстил дурно, потому обольщается прекрасно; так как прельстил род человеческий телесным удовольствием, потому через тело отгоняется от рода человеческого — претерпевает то, что сам совершил; что сделал многим, то претерпевает от одного. Но содеянное им было гибелью для потерпевших, а что делаю Я, то будет спасением для вселенной. Обманываю обольщением тела, чтобы изблеченный никогда уже не мог обманывать тех, кого сам обманул телом» (*ibidem*, S. 99, 30—100, 4).

Диавол, будучи обольщенным видимой слабостью Христа и принимая Его за человека, подвергает Его смерти. Но воплотившийся Логос есть жизнь и нетление. Тление не могло победить нетление (ὁ δειδοίκαμεν τὴν φθορὰν, μὴ κατισχύσει τῆς ἀφθαρσίας) (Orat. V, 89 A) и смерть удержать жизнь (Ἦρπασεν ὁ θάνατος τὸν Δεσπότην Χριστὸν; ἀλλ' οὐ καδέξει παρ' ἑαυτοῦ τὴν ζωὴν) (Orat. V, 89 B). «Невозможно, чтобы жизнь была удержана тлением, поэтому не Божество было вовлечено в страдания, но человечество обновлено в нетление. «Подобает бо, — говорит, — смертному сему облещися в бессмертие». Видишь ли точность выражения? «Смертное сие» ясно показывает, что не другая плоть воскреснет» (Fr. X d, 102 B, C). Смерть была побеждена, и Христос не только воскрес, но и многих воскресил с Собою (Orat. V, 89 A, B). Вместе с этим Христос победил диавола, лишив его главного орудия владычества над родом человеческим — смерти. (Вся беседа in Steph. Срав. Orat. I, 41 B; Orat. IV, 68 B, C.)

Но через воплощение Божественный Логос не только спас человека от смерти и тления, но и возвысил его и прославил. Он сподобил его именоваться сыном Божиим и Своим братом (Orat. I, 41 B). «Если бы Он не родился по плоти, то ты не возродился бы духовно. Если бы Он не воспринял образ раба, то ты не приобрел бы славы сыноположения. Для того Небесный нисшел на землю, чтобы ты земной восшел на небо. Для того Христос истощил Себя, чтобы мы все прияли от Божества Его. Из Его смерти пристекло для тебя нетление. Страдание Владыки стало для раба возвышением» (Fr. III c; 100 D—101 A).

Крещение

Символом крещения в Ветхом Завете была купель Вифезда. Но распорядились этой купелью фарисеи, которые давали возможность больному первым войти в воду за деньги. Зная эти злоупотребления иудеев, Христос «пришел заменить купель: ту отменить, а купель кре-

щения открыть. В той купели очищался один в год, в этой бесчисленное множество ежедневно будут возрождаться. В ту посылал ангела, в эту нисшел Сам Я, творец ангелов» (Orat. in mesopot., 128 В, D). В крещении люди возрождаются через символическое участие в смерти Христа. «Предпочитая хорошую смерть,—говорит Амфилохий от Лица Христа,—Я восприял смерть, чтобы приобщившиеся прекрасной смерти восприяли истинную жизнь, воспринмут же через крещение, ибо те, которые крестились, в смерть Мою крестились (Рим. 6, 3), чтобы как Я восстал из мертвых, так и те ходили в обновлении жизни (Рим. 6, 4)» (Orat. in Steph. Hoi., S. 96, 10—14). В крещении грехи не только прощаются, но совершенно и без всякого следа изглаждаются. «Наша жизнь есть книга, в которую незримо записываются и помыслы и деяния, блуждание очей и движения души, но разрешает страх человеколюбивый Заимодавец, разорвавший рукописание грехов, и не только разорвавший, но и смывающий водами крещения, чтобы оставшиеся следы букв и слогов не служили напоминанием о прошедших грехах» (Orat. IV, 85 А, В).

Покаяние

О покаянии Амфилохий говорит в связи с притчей о неправедном займодавце. Господин отпустил долг двум должникам, потому что они не могли уплатить — не могли, говорит Амфилохий, а не не хотели. Одно — не иметь, а другое — не хотеть. Бог ничего от нас не ищет, кроме покаяния. Поэтому Он желает, чтобы мы всегда радовались покаянию и спешили к нему. Если же мы хотим покаяться, но множество грехов делает наше покаяние слабым, мы не выплачиваем долга не потому, что не хотим, а потому, что не имеем. Поэтому говорит: «так как они не имели», желая показать, что, видя их желающими возвратить долг через покаяние, но не могущих по причине множества грехов, как человеколюбивый, предоставил им уплатить долг не делом, а произволением души» (Orat. IV, 85 С).

Церковный календарь

Проповеди Амфилохия представляют собой произвольное свидетельство его о развитии церковного календаря. Сам Амфилохий об этом прямо не говорит, но беседы его свидетельствуют о существовании в Иконии в то время известных праздников. Первая беседа произнесена в день Рождества Христова. Возникает вопрос: в какой день праздновалось Рождество Христово в епархии Амфилохия — по древнему ли обычаю 6 января, или по недавно возникшему обыкновению праздновать день Рождества отдельно от Крещения, 25 декабря? Прямое ответа на этот вопрос в беседе не содержится, но ее общее содержание говорит в пользу отдельного празднования Рождества — 25 декабря, так как проповедник говорит в ней исключительно о рождении Господа и значении Его воплощения, вовсе не касаясь обстоятельств крещения и его значения в деле спасения людей. Не содержат никаких мыслей, относящихся к крещению, и фрагменты из другой проповеди на тот же праздник (Fr. III а — с, 100 В, С, D). Введение к беседе на слова: «Отче, аще возможно...», изданной Голлем, показывает, что она была произнесена в день первомученика Стефана. Но известно, что память первомученика праздновалась 26 декабря (Ueher. Weihnachtsfest, S. 249). Замечательно, что эта беседа, произнесенная на второй день Рождества, только вначале упоминает об архидиаконе, а затем всецело посвящается полемике против арианства. Она, таким образом, была естественным продолжением беседы на Рождество. Последняя посвящена исключительно положительному выяснению значения праздника и назиданию верующих. Проповедник не хо-

тел омрачать настроение верующих полемическими выпадами и отвлекать их внимание от события, воспоминаемого в этот день. Но праздник Рождества Христова был введен в целях борьбы с арианством. Поэтому сама цель праздника побуждала к полемике. Руководя ею, проповедник посвящает критике арианства специальную беседу на второй день праздника.

Беседа на Сретение Господне составлена на слова Евангелия Луки о событии этого праздника (2, 22—39). Она носит надписание, происходящее, впрочем, не от автора, но точно передающее ее содержание: «Εἰς τὴν ὑπαπαντῆν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον, καὶ εἰς τὴν Ἄνναν, καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα». Эта проповедь является древнейшим свидетельством о существовании этого праздника в первые века христианства. Так как по закону посвящение первенца Богу должно было происходить на сороковой день после рождения (Лев. 12, 1—4), то, естественно, праздник Сретения, раз он был введен, должен был пасть или на 15 февраля, если Рождество праздновалось 6 января, или на 2 февраля, если вошло в употребление празднование Рождества 25 декабря. Если при Амфилохии праздник Рождества стал праздноваться в Каппадокии 25 декабря, то и праздник Сретения был приурочен ко 2 февраля.

Далее, собрание бесед Амфилохия намечает круг пасхальных праздников. Так, в беседе на Лазаря четверодневного (Ин. 17, 17 sqq) день празднования события хотя и не указан, но в конце ее есть упоминание о предстоящей встрече Господа с пальмовыми ветвями и о приветствии Его словами: «Благословен грядый во имя Господне». Это указывает на следующий за празднованием воскресения Лазаря праздник Входа Господня в Иерусалим. К сожалению, из текста не видно, к каким дням Страстной седмицы было приурочено воспоминание этих событий. То же нужно сказать и относительно беседы о жене грешнице, помазавшей ноги Иисуса Христа. В этой беседе отождествлены два евангельских повествования — Лк. 7, 36—50 и Мф. 26, 6—14. К какому дню Страстной седмицы было приурочено воспоминание о жене, помазавшей ноги Иисуса, — из самой беседы не видно. Но в надписании беседа приурочивается к Страстной Среде. За этой беседой следует беседа на Страстную Субботу. Наконец, последняя беседа — на Преполование — также является первым историческим свидетельством об этом празднике. Но в тексте этой беседы упоминаются и смежные праздники пасхального круга. Преполование занимает среднюю между Пасхой и Пятидесятницей и возвещает о вознесении (ἡ παροῦσα ἑορτὴ διπλῆν τῆς Ἀναστάσεως τὴν χάριν κέκτηται. Ἰπὸ γάρ τῆς Ἀναστάσεως καὶ τῆς Πεντηκοστῆς μεσολαβουμένη, τὴν Ἀνάστασιν ὑπέδειξε, τὴν Πεντηκοστὴν δακτυλοδείκται, τὴν Ἀνάληψιν σαλπίζει) (Orat. in mesopent., 124 A). Упоминание о вознесении есть опять-таки древнейшее свидетельство о существовании этого праздника. Надо также отметить, что рассматриваемая беседа почти целиком посвящена толкованию евангельского повествования о расслабленном. По позднему церковному календарю, воспоминание об исцелении расслабленного падает на воскресенье перед Преполованием. Амфилохий соединяет проповедь о расслабленном с беседой на Преполование. Можно предположить, что воспоминание о расслабленном не было в это время связано с богослужением предшествующего воскресенья, так как в этом случае ему была бы посвящена особая проповедь, но связь между повествованием о расслабленном и Преполованием Пятидесятницы, установленная в проповеди Амфилохия, могла послужить поводом к тому, чтобы впоследствии приурочить евангельское чтение о расслабленном к ближайшему воскресенью, предшествующему Преполованию¹.

¹ Но II. Op. cit., S. 104—107.

Обозрение бесед Амфилохия с точки зрения поводов к их произнесению показывает, что при Амфилохии в Каппадокии существовал уже сложный и прочно установившийся богослужебный круг и систематический календарь церковных праздников. Из них впервые упоминаются праздники Сретения, Преполовения и Вознесения.

Связывая результаты этого обозрения с общей историей развития церковного календаря, для выяснения которой так много дает книга Usener'a «Weihnachtsfest», Голль делает существенную поправку к последней и высказывает очень вероятное предположение о видной роли каппадокийцев в установлении богослужебного круга. Узенер пытался доказать, что празднование Рождества Христова в Риме было отделено от праздника Крещения и приурочено к 25 декабря. Из Рима оно перешло в Константинополь и через него распространилось по всему Востоку. Голль полагает, что путь распространения праздника Рождества на Востоке был другой — не через Константинополь, а через Каппадокию. Впервые упоминается этот праздник у каппадокийцев. Василий Великий в беседе на Рождество Христово (Migne, PG, t. 31, col. 1473 A) говорит: «Ὁνομα θώμεθα τῆ ἐορτῇ ἡμῶν Θεοφάνει᾽ ἐορτάσωμεν τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος». Здесь именем Θεοφάνει᾽ обозначавшим праздник 6 января, он называет новый праздник — Рождество Христово, 25 декабря. Так же называют этот новый праздник Григорий Богослов и Григорий Нисский. Амфилохий, как мы видели, также праздновал день Рождества Христова отдельно от Крещения, т. е. 25 декабря. Непосредственное проникновение праздника в Каппадокию помимо Константинополя вполне понятно, если принять во внимание оживленные сношения Каппадокии с Римом, начавшиеся посольством к папе Либерию в 366 г. и возобновившиеся в 371—373 и 375—377 гг. Сношения эти имели целью единение сторонников Никейской веры против ариан. Поэтому для каппадокийцев было вполне естественно заимствовать у Рима и праздник, введенный там в целях борьбы с арианством. Если же каппадокийцы были инициаторами введения на Востоке праздника Рождества Христова, то можно предположить, что им же принадлежит инициатива введения новых праздников Сретения, Преполовения и Вознесения, впервые упоминающихся в творениях Амфилохия. А это указывает на новую, существенную заслугу каппадокийцев перед Церковью — их труды по введению систематически разработанного круга праздников¹.

Иконы и реликвии

Иконоборческий собор 754 г. в своем вероопределении в числе других патристических свидетельств против почитания икон приводит слова Амфилохия: «Мы не заботимся о том, чтобы красками изображать лики святых на плотских скрижалях, потому что в этом не нуждаемся, но заботимся о том, чтобы подражать им добродетелью в образе жизни». Но Второй Никейский Собор 787 г. в своем заседании говорит о приведенных словах, что они ни в малейшей степени не свидетельствуют против почитания икон, если их взять в контексте, в связи с мыслями, развитыми ранее и позднее, и что еретики, ссылаясь на них, пользовались своим обычным методом вырывать слова из общей связи речи².

В беседе на Лазаря четверодневного Амфилохий делает намек на обычай почитания вещей, находившихся в употреблении или в соприкосновении со святым. Приводя слова Спасителя: «Развяжите его (Лазаря)», он прибавляет: «...чтобы хранить пелены как благослове-

¹ Нo 11. Op. cit., S. 107—111.

² Ficker. Op. cit., S. 6—7.

ние и свидетельство чуда» (τὰ νεκροτάφια ἐλύσατε τὸ μὲν, εὐλογίαν τηροῦντες τὸ δέ, ὡς μάρτυρες φυλάττοντες) (Orat. III, 65 В).

Наконец, нужно упомянуть одну подробность, указывающую на то, в каком виде Амфилохий представлял себе распятие. Он мыслил тело Распятого не висящим на руках, а стоящим на особой площадке или скамейке для ног. «Она,— говорит он о женщине,— миром помазала ноги Имеющего из-за нее весь день стоять на подмостках креста» (τοῦ μέλλοντος δι' αὐτὴν πανημέριον ἐπὶ τοῦ ἱκρίου ἰστᾶσθαι τοῦ σταυροῦ) (Orat. IV, 77 С).

Нравственное учение

Сочинения Амфилохия не дают материала для сколько-нибудь систематического изложения его нравственного учения. В подлинных его сочинениях можно отметить только две интересные подробности — его отношение к клятве и воззрение на брак.

К клятве Амфилохий относится с решительным отрицанием. В нравоучительной части первой беседы он говорит, что Господь рассеял христиан среди язычников и смешал с ними для того, чтобы христиане своим примером светили как звезды в небе и были семенем спасения, склоняя язычников к подражанию. «Готовый к клятвopреступлению,— продолжает он,— пусть найдет в нас людей не допускающих клятвы и боящихся произносить имя Божие в связи с вещами низменными и земными» (Orat. I, 44 В).

Брак

Бог создал Еву из ребра Адама, чтобы она была его помощницей. Но до грехопадения не было еще брака. Тогда существовало только «девство, сохраняющее незапятнанным хитон природы» (παρθενία τῆν ἀμόλυντον τηροῦσα τὸν χιτῶνα τῆς φύσεως). Брак был введен уже после грехопадения, изгнания из рая и осуждения на смерть, потому что, как написано, по изгнанию из рая «познал Адам жену свою» (Быт. 4, 1). Чтобы смерть не могла совершенно истребить род человеческий, и был введен брак, который своею плодovitостью сопротивляется смерти: смерть пожиная поколения, а брак зарождает новые и таким образом уравнивает опустошительную деятельность смерти. Так как брак был введен для сохранения рода и для умножения природы, то Бог вложил в мужчину удовольствие, а в женщину привлекательность, чтобы они соединялись для законного брака. Таким образом, цель брака — чадородие, и оно же служит оправданием брака (Orat. IV, 72 В, С).

Есть три состояния человека: девство, брак, вдовство. Каждое из них может быть истинным и неистинным (Orat. I, 49 В).

Девство возбуждает к себе удивление, как жизнь, подобная жизни бесплотных сил, как победа над плотскими пожеланиями, как свобода от печалей и страданий, с которыми, по приговору Бога, соединено рождение детей (Быт. 3, 16), как вводящее вместе с Женихом Христом в брачный чертог Царства Небесного (Orat. I, 44 В, С).

Честен и брак, превосходящий все земные блага, как плодovитое дерево, сохраняющее от смерти род человеческий, и как корень, из которого рождается цвет девства, потому что если бы не было честного брака, не было бы и девственников, рождающихся от брака (Orat. I, 45 А, В). Поэтому женщины, живущие с мужьями в законном браке ради чадородия, безупречны, как Сарра, Ревекка, Рахиль (Orat. IV, 73 А).

Особенностью Амфилохия, которая, вероятно, внушена ему борьбою с мессалианами и другими аскетическими сектами, отрицавшими брак, как скверну, является учение о равноценности брака и девства. Так, в одной из бесед, сказав о высоком достоинстве девства и о по-

четности брака, он продолжает: «Говоря так, возлюбленные, мы не возбуждаем войны между браком и девством, но удивляемся тому и другому, как необходимым друг для друга, так как Владыка и Предусмотритель того и другого не противопоставляет одно другому, ибо в том и другом есть благочестие и без честного благочестия нет ни достохвального девства, ни честного брака» (Ogat. I, 45 В).

Вдовство почетно потому, что оно сохраняет верность данному Богом супругу. Примером такого похвального вдовства служит Анна пророчица: «она не предала забвению супруга, не нарушила первую верность, не ввела на ложе оскорбителя, не возложила на другого бремя единобрачия, на ложе в воспоминании имела, как живого, умершего супруга, не осквернила брачного покрова». «Поистине достойна осуждения вдова, которая вместе с супругом, соединенным с нею Богом, похоронила и память о нем, особенно если у нее есть дитя или дети, ради которых введен и брак. Если же молодая вдова не имеет детей, то для нее прилично стремиться ко второму браку из любви к чадородию. Увещая к этому, блаженный Павел сказал: «Хощу убо юным вдовицам посягати» и потом показывает, чем обусловлено дозволение второго брака, говоря: «Хощу молодым вдовицам посягати, чада рождати, дом строити» (1 Тим. 5, 14). Таким образом, второй брак разрешается ради чадородия. Если же у стремящейся ко второму браку вдовы есть дети, то такой посев излишен» (Ogat. IV, 53 С—56 А).

* * *

Содержание фрагмента, изданного Фиккером

Так как у нас нет полной уверенности в принадлежности анонимного отрывка, изданного Фиккером, перу Амфилохия, то мы излагаем его догматическое и церковноисторическое содержание отдельно. Если бы принадлежность этого документа Амфилохию в конце концов была бы доказана новыми открытиями или новыми исследованиями, то изложенное ниже содержание его было бы не трудно слить с содержанием подлинных сочинений Амфилохия, данным на предшествующих страницах.

Отношение фрагмента к Священному Писанию

Автор отрывка широко пользуется Священным Писанием Ветхого и Нового Заветов. Книги эти, по его словам, написаны по вдохновению от Духа Святого. Так, например, приведя полностью по книге Деяний (15, 1—2) послание Апостольского Собора, автор прибавляет: «Вот послание апостолов, написанное Духом Святым через евангелиста Луку» (61, 5—6)¹. Но Писания нуждаются в правильном истолковании. Писания подобны врачевным средствам, которые исцеляют, если хорошо приготовлены, и убивают, если даются дурно и неумело (23, 9—11).

В противоположность богодухновенным Писаниям, книги, которыми как священными пользуются еретики, суть не более, как τὰ δαβολικά συγγραμματα (35, 14).

Источники автора отрывка

Главным источником отрывка служит Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. Но, сверх того, можно указать целый ряд сочинений, которыми пользуется автор. Сюда относятся прежде всего «Acta Pauli et Theslae», из которых он заимствует сообщение о проповеди апостола Павла в доме Онисифора (56, 5—10). Далее сам автор цитирует

¹ Цитируется по книге Фиккера «Amphilochiana».

«Acta Petri», которыми пользуется для доказательства, что апотактиты, которые называют себя гемеллитами, ведут свое происхождение от ученика Симона Волхва — Гемелла (42, 15—43, 10). Но текст «Акт», который был в распоряжении автора, существенно отличается от известного нам текста (Holl. Op. cit., S. 176—179). Наконец, довольно вероятным представляется использование автором Сирийской Дидаскалии (S. 179—189). Посланий к девствующим, приписывавшихся Клименту Римскому (S. 189—198), катехизических бесед Кирилла Иерусалимского (S. 198—201) и Апостольских Постановлений (S. 201—204).

В догматических воззрениях автора, стоящих вне полемики с еретиками, против которых было направлено его сочинение, можно отметить только несколько фрагментарных положений, не лишенных, однако, интереса.

Грехопадение первых людей автор представляет себе в таком виде. Дьявол обольстил первых людей словами: «Будете, как боги» (Быт. 3, 5), т. е. обещал сделать их бессмертными (26, 20—24; срав. 35, 18—20). Посредством этой хитрости дьявол отвратил человека от служения единому Богу и ввел многобожие, оживив (ἐθεοποίησεν) всю тварь, научил поклоняться зверям, пресмыкающимся, пернатым и почитать всю материю за Бога (25, 21—26, 3).

Господь воплотился, чтобы отвратить человека от почитания многих богов и обратить к поклонению единому истинному Богу (26, 3—6). Для обозначения воплощения автор употребляет исключительно термин ἐνσάρχος οἰκονομία (26, 4; 32, 3; 62, 81; 71, 1—16). Христос постился в пустыне 40 дней, чтобы всем показать, что Он носил человека не призрачно и не по видимости только. Своим алканием Он показал, что тело Его нуждалось в пище (66, 23—67, 3). Христос — это имя, обозначающее Божественную природу Спасителя. Авраам принял у дуба Мамврийского не только ангелов, но и Самого Христа, говорит автор (62, 5—7).

Спасение состоит в отвращении человека от многобожия и в обращении его к почитанию единого истинного Бога (26, 3—6). Христос излил Свою кровь за нас, и мы искуплены кровию Его, как говорит апостол Петр (1 Петр. 1, 19) (29, 1—4).

Несколько подробнее говорится в отрывке об усвоении спасения, и мысли, развиваемые здесь, вполне соответствуют реалистическому пониманию спасения в несомненно принадлежащих Амфилохию сочинениях. Христос воплотился, чтобы через соединение Божества с человечеством обновить человеческую природу и сообщить ей Божественное свойство бессмертия. В силу Его воплощения, с верующими во Христа соединяется Дух Святой, обожающий их. Преображение человеческой природы через сообщение ей Духа Святого раскрывается в отрывке следующим образом. Каждому человеку дана свобода воли, благодаря которой он может избегать греха, творить добро и через него получать столько благодати, сколько сам хочет. Ибо каков сосуд, такова и подаваемая благодать. Получившего благодать Писание называет духовным и святым. Такой судит всех, но сам не судится никем (1 Кор. 2, 15). Уже и это велико: он стал выше человеческой природы, получив от Бога ранее воскресения власть судить. Но есть преуспеяние и выше этой меры: прилепляющийся Господу — один дух с Ним (1 Кор. 6, 17). Не сказал: «духовный» или «святой», но: «один дух», показывая, что такой приметался Божеству, стал единым с Богом и не может быть отделен от Него. Точно так же неверный и плотской имеет свою меру: насколько предается он чувственным удовольствиям и неверию, настолько умножается в нем беззаконие. Таких Писание называет плотскими (1 Кор. 3, 1) и говорит, что в них не пребывает Дух Святой, потому что они — плоть (Быт. 6, 3). Итак, есть две категории лиц — верные и неверные. К первой при-

надлежат пророки, апостолы, мученики и многие чада Церкви Христовой, а ко второй — все делатели беззакония (Мф. 7, 23) и дети диявола (1 Ин. 3, 10) (38, 18—40, 11).

О Церкви. Христос есть Учитель кафолической Церкви (25, 14—19; 42, 14—17). Через Церковь мы соединяемся со Христом. «Христос научил нас через Свое воплощение, во-первых, отречься от диявола и идолов его и всего заблуждения его и к Нему одному прилепляться через Его Церковь и таинства» (32, 2—6). Как крестившийся во Христа облекается во Христа, так отступающий от Церкви Христовой совлекается Христа (35, 2—4). Церковь есть носительница истинного учения и благодати, сообщающей вечную жизнь. Из этой сокровищницы благодати человек черпает по мере своей веры и усердия, соответственно этому возрастая и принося плоды. Прообразом Церкви в этом отношении является рай. «Церковь Христова есть поистине рай; в ней есть и древо жизни, и древо познания, и источник, выходящий из земли и напояющий рай, из которого истекают четыре реки. Она имеет и многообразие плодов. Потому и рай, что имеет много видов плодов, ибо один вид не свойствен раю, как утверждают отступники. Каждый, насколько имеет веры и усердия; возрастает и приносит плоды» (28, 3—12).

Церковь рассматривается автором отрывка главным образом как сокровищница таинств. Понятне таинства у автора очень широкое. *Μυστήριον* обозначает тайну, в смысле неизвестного намерения. Так, этим словом он называет суд Божий над Содомом, который Бог открыл Аврааму, как Своему другу (Быт. 18, 17): *Ποῖος φίλος οὕτως ἀποκαλύπτει μυστήρια φίλω, ὡς ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε τῷ Ἀβραάμ* (63, 4—5). В более специальном смысле он употребляет *μυστήριον* для обозначения действия или предмета, имеющего сокровенное действие. Так, например, он называет чудесное насыщение Христом народа в пустыне (Мф. 14, 19; 15, 35—36; Мр. 6, 38), потому что насыщение такого количества людей таким незначительным количеством хлебов является непонятным (*οὐ φρίττεισά μυστήριον; οὐκ ἐκπλήττει, ἐπὶ τῷ παραδόξῳ, ὅτι ἀπὸ πέντε ἄρτων καὶ δύο ἰχθύσων τοσαῦτα πλήθη ἐχορέσθη*) (68, 15—17).

В еще более специальном смысле автор отрывка говорит о Церкви и ее тайнах: «Мы соединяемся со Христом через Церковь и ее таинства» (32, 6). «Полнейшей погибелью является отречение от веры и преподаваемых в Церкви тайн» (*Πάντως κατάλοιπός ἐστιν ὅταν τις τὴν πίστιν, καὶ τὰ παραδοθέντα αὐτῆς μυστήρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ καταλείψῃ*—37, 2—4, 20. *Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις μυστηρίοις αὐτοῦ*) (49, 5—6).

Итак, Церковь есть носительница таинств. Под ними разумеется всё, совершаемое Церковью, для спасения человека. Сюда он относит: саму Церковь, Писания, оглашение, Крещение, жертвенник, Тело Христово (*Μὴδὲ γὰρ νομιζέσσωσαν ἕξειντι χριστιανῶν, τοῦτο ἀρνούμενοι· πάντα γὰρ τὰ μυστήρια τῶν χριστιανῶν τοῦτον ἡρτήται· Ἐὰν ἐκκλησίας εἶπησ, κἂν γραφάς, κἂν κατηχήσεις, κἂν βάπτισμα, κἂν θυσιαστήριον, κἂν αὐτὸ τὸ σῶμα ἄνευ τοῦ αἵματος, οὐδὲν ἐστί*) (29, 13—18). Тайной служит и имя Христа, которым изгоняются демоны (*Δαίμονες, ἐπακούοντες τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ φρίττουσι καὶ μὴ φέροντες τὸ φοβερόν τοῦ μυστηρίου ὑποχωροῦσι*) (49, 12—14). Но главными таинствами, отречение от которых приносит решительную погибель, служит Крещение и таинство Тела и Крови Христовой (54, 6—24; срав. 30, 4; 36, 5—10).

Священник везде называется *ιερεὺς*. Он есть служитель Божия жертвенника (*ιερεὺς τοῦ Θεοῦ λειτουργῶν τῷ θυσιαστήριῳ*) (49, 17—18). Священники для своего служения получают через руковоложение Духа Святого. Интересно в этом отношении толкование повествования книги Деяний о сообщении уверовавшим в Самарии Духа Святого апостолами Петром и Иоанном (Деян. 8, 5—24). Апостол Филипп обратил жителей Самарии ко Христу и, когда счел своевременным дать им иереев, призвал для их рукоположения апостолов Петра и Иоанна, и те, придя в

Самарию, через руковоложение сообщили Духа Святого признанным достойными. Видя это, Симон (Волхв) из любоначальня хотел купить у апостолов эту благодать Духа Святого, преподаваемую ими пастырям Церкви.

Получение через священника благодати возрождения обязывает верующего к уважению по отношению к нему. Священник — это духовный отец. Он противопоставляется плотскому отцу, как родивший духовно через Крещение: «Τίς οὖν ὁ πνευματικὸς πατήρ· Πάντως μετὰ τὸν Θεὸν ὁ ἱερεὺς ὁ βαπτίζων ἐστίν». И далее автор ссылается на 1 Кор. 4, 15; Евр. 2, 13; Гал. 4, 19. И наконец говорит о Церкви: «Καὶ ἡ μήτηρ δὲ πάντως ἡ ἐκκλησία καὶ ἡ ἀναδρεψαμένη». К духовным отцу и матери нужно относиться с уважением, потому что через них верующие убежали от тирании дьявола, получили наименование христиан, облеклись во Христа (34, 1—15). Таким образом, значение священника основывается главным образом на том, что он возрождает и питает к духовной жизни через таинства.

Как в отрывке, так и в беседе Амфилохия на Рождество Христово рай сравнивается с Церковью, берется в качестве символа Церкви (Orat. I, 36 A, B. Ficker, S. 27, 26—28, 22). Аллегорическое истолкование библейского повествования о рае имеет свою историю. Первым дал такое истолкование Ориген, отрицавший его буквальный смысл и помещавший рай на небе. Толкование Оригена было скоро отвергнуто Церковью вместе с его космологией (Eriphan. Ancoratus, 54, 58. Migne, PG, t. 43, col. 112 f, 117 C; Haeres. 64, 4. Migne, PG, t. 41, col. 1077 B). Но в возражениях против Оригена настаивали главным образом на том, что рай был на земле, а не на небе (Chrysost. In Genes. Migne, PG, t. 53, col. 108).

Но почти одновременно с Оригеновым толкованием возникло толкование повествования о рае в приложении к Церкви. Впервые это толкование было применено Ипполитом (Hippolyt. Erklärung der Segnungen des Moses. Texte und Untersuchung Neues Testaments. XI, 1 a, S. 66, 25 ff. In Daniil I, 17. Berlin, S. 28 f). Затем кратко рай сопоставляется с Церковью у Кирилла Иерусалимского (Catech. I, 4. Migne, PG, t. 33, col. 373 A, B; Severian Gabal. Hom. XII, ed. Aucher, p. 411; Marcus Eremita. De baptismo. Migne, PG, t. 65, col. 1025 B; Basilius Seleuc. Orat. XXXIV, 1. Migne, PG, t. 85, col. 365 D). Особенно подробные толкования в этом смысле встречаются в беседах, приписываемых Златоусту (De adoratione pretiosae crucis. Migne, PG, t. 52, col. 835; De saeco nato. Migne, PG, t. 59, col. 544—545. Особые подробности: Hom. in Joan. VII, 14. Migne, t. 61, col. 739. См. также Eriphan. Haeres. 52, 2. Migne, t. 41, col. 957 A; Opus imperf. in Matth. Migne, t. 56, col. 741. Cyrillus Alexandr. In Isaiam, l. V, t. IV. Migne, PG, t. 70, col. 1296. Procopii Gaz. Comment. in Isaiam. Migne, PG, t. 87, 2, col. 2593 C). Подробную сводку толкований на повествование о рае с перечислением церковных писателей, державшихся и не державшихся такого толкования, дает Анастасий Синаит (In Hexaemer. L. VII. Migne, PG, t. 89, col. 961—972). Все эти места следует подвергнуть анализу для выяснения учения о Церкви на Востоке (Ficher, S. 278—280).

Опровержение апотактитов

Фрагмент, изданный Фиккером, имеет своим главным содержанием опровержение одной аскетической секты, получившей большое распространение при жизни автора и представлявшей известную опасность для Церкви. Из фрагмента поэтому можно почерпнуть, во-первых, довольно полные сведения об одной из многочисленных аскетических сект, не упоминаемой в других памятниках христианской литературы, а во-вторых, выявить церковный взгляд на воздержание и аскетизм.

Автор отрывка называет представителей секты, против которой направляет свой трактат, апотактитами, гемеллитами и энкратитами (44, 10—11; 46, 3). Название гемеллитов автор производит от Гемелла,

ученика Симона Волхва. Но возможно, что с его стороны это был обычный полемический прием — сводить все ереси к одному источнику — Симону Волхву и что сами гемеллиты основателем своего учения признавали какого-нибудь другого Гемелла.

Возникновение секты автор относит ко времени, непосредственно следующему за смертью Симона Волхва. После смерти этого родоначальника всех ересей его ученик, Гемелл, оставил Рим, потому что не мог уже там никого обольщать, и пришел в страну автора; найдя здесь народ простой и сговорчивый, начал среди него учить, рукополагать и совершать таинства, назвавшись апотактитом. Это и было началом опровергаемой ереси (42, 25—43, 9). Такое утверждение едва ли можно признать исторически верным, так как стремление отнести происхождение ереси ко времени Симона Волхва было общим для всей полемической литературы. Но если во фрагменте мы не находим указания на время происхождения секты, то встречаем несомненно достоверные, хотя и не совсем определенные, данные относительно ее истории. Автор говорит о том, что секта дважды пережила внутреннее разделение. В первый раз — во время какого-то гонения, когда предстоятели церковей были изгнаны. Поводом к разделению в этом случае послужил вопрос: позволительно ли иметь животных? Не имеющие их стали гнаться теми, у которых они были, как нечистыми и присвоили себе наименование гемеллитов. Можно предположить, что гонение христиан, ко времени которого автор относит первое разделение апотактитов, было в царствование Юлиана Отступника. Второе разделение произошло позднее из-за одежды. Одни считали позволительным носить одежду только из грубого полотна (*σακκίνα*), другие пользовались одеждой из шерстяных тканей (*ἐρίνα ἱμάτια*). Первые по своей одежде назывались в IV в. саккофорами. Раз начавшееся дробление секты из-за объема воздержания продолжалось и впоследствии по поводам настолько мелочным, что и сами сектанты не могли бы объяснить причин разделения (43, 10—44, 15). Отличительная черта сектантов состояла в воздержании и отречении от допустимых моральных норм. Автор постоянно сопоставляет их, говоря о них *ἐγκρατεῖα* и *ἀποτάξις* (27, 21; 32, 21; 35, 21f; 37, 17f; 58, 23f; 47, 18).

Воздержание, которого члены секты требовали от всякого христианина (65, 14ff), касалось прежде всего брака (65, 11f). Считая брак недозволительным, они очень непочтительно относились к своим родителям, называя отца блудником, а мать — блудницей (33, 7ff). Целомудрие и девство они считали для всех обязательными (37, 24f). Отречение от брака сочеталось у них с совместной жизнью с женщинами. Женщины их следовали за чужими женами и безразлично жили с ними (25, 9—10). Мужчины жили с чужими женами и утверждали, что это не приносит никакого вреда для их воздержания (69, 7, 19—20).

Далее, они не употребляли вина (65, 12) и мяса. Запрещение мяса простиралось, по-видимому, на всякую животную пищу, поскольку автор приписывает им воздержание от всего одушевленного (58, 4; 22, 7; 68, 10; 76, 19f; 77, 6f). Этот принцип отказа от всего животного они стремились провести в жизнь как можно последовательней и полнее. Они не употребляли в пищу яиц (68, 22ff), вероятно, отказывали себе и в молочных продуктах, так как первое разделение секты произошло из-за обладания животными. Имелось в виду, конечно, не самое обладание ими, а пользование продуктами, даваемыми ими (43, 10ff). В связи с этим стоит и вопрос разделения из-за материалов для одежды. Строгие последователи принципа не допускали употребления шерстяной одежды (44, 2—7). Они считали дозволенным употребление в пищу лишь неодушевленного. Они пользовались оливковым маслом и медом (56) и приготавливали пищу из семян (58, 14—19; 77, 5ff). С от-

казом от всякой животной пищи у них было связано и отречение от Крови Христа в Евхаристии. Но автор нигде ясно не упрекает их в том, что они избегают приобщения и Тела Христова. В таком случае связь отказа от приобщения Крови Христовой с общим отречением от употребления животной пищи не ясна, так как и тело относится к той же категории. Быть может, они отказывались от приобщения Крови потому, что именно в Крови на основании Лев. 17, 11—14 они видели седалище души и считали с ветхозаветным запрещением употребления в пищу крови животных. Но во всяком случае они отказывались от Крови не потому, что считали недопустимым употребление вина, поскольку другие подобные аскетические секты, исходя отсюда, заменяли в Евхаристии вино водою (гидропарастаты), а потому, что, веруя в реальность предложения и воды, как одного из Даров Евхаристии, усматривали в ней также кровь.

Очень жаль, что из отрывка не видно, по каким мотивам сектанты отказывались от употребления в пищу одушевленного. Разумеется, им чужды были вегетарианские тенденции, подобные тем, какие развиты в трактате Порфирия «De abstinentia», потому что сектанты были совершенно необразованны и оставались незатронутыми никакими философскими влияниями.

Отказ от животной пищи был в то время отличительной чертой манихейства и маркионитства. Манихеи считали животных произведением демонов, маркиониты же гнушались ими, как произведением Диамурга. Но автор отрывка родоначальником секты считает не манихея и не Маркиона, а Симона Волхва и Гемелла. В то же время он не только не связывает начала секты с этими еретиками, но ни одним словом не обмолвился и о влиянии последних на сектантов или о их связи с ними. Тем не менее и сектантам был присущ неизвестно из каких соображений вытекающий взгляд на животных как на нечто скверное и оскверняющее. Автор упрекает их в том, что они считают нечистыми вещи, от которых воздерживаются (67, 1), признают злыми создания Божии (57, 21ff; 67, 9ff), презирают их и гнушаются ими (48, 13f; 61, 17f) и что это ведет и к порицанию Самого Творца (58, 1; 61, 24). Они считали животную пищу до такой степени оскверняющей, что гнушались даже посудой, в которой приготавлилась такая пища, а потому отказывались принимать пищу в чужой посуде и всюду носили с собой собственные горшки, чаши и блюда (56, 10ff; 57, 1ff, 16f; 67, 23f).

Отношение секты к Церкви намечается в следующих чертах. Члены секты, несомненно, получили в Церкви крещение (34, 13; 41, 14ff), веру (53, 22f), были участниками трех таинств (54, 6) и не удалены из ее ограды, но сами отделяются от Церкви. Они отрекаются от Церкви, ее таинств, священников (32, 22ff; 34, 1ff, 18f). Считая себя чистыми и потому выше других людей (30, 24; 32, 25ff; 47, 17), они всех судят (46, 16), не хотят иметь ничего общего с грешниками (48, 1ff), порицают Церковь и священников (31, 4). Поэтому они требуют от своих сторонников, чтобы те не посещали дома Божия (55, 19), и составляют свои отдельные собрания (25, 9). Таким образом, сектанты были люди, получившие крещение и христианское воспитание в Церкви, не отлученные ею, но сами, не порывая связи с нею формально, отделяющиеся от нее, считая Церковь недостаточно высокой в выполнении христианского идеала воздержания и отречения.

Секта состояла из людей простых, необразованных и потому невлиятельных. Они жили в деревнях: боялись показываться в городах (23, 3f), чуждались всяких силлогизмов и софизмов (23, 14), значит, не находились под влиянием науки своего времени. Пользуясь библейскими данными для оправдания своего учения, они, по словам автора, вторгаются в чуждую для них область (24, 3—6; 25, 11f). Они — не более, как мелкие лисицы, опустошающие виноградник (23,

12ff). Другие ереси имеют своих защитников, которые пользуются силлогизмами и софизмами и не боятся вступать в споры. Эти же люди избегают бесед с людьми разумными (23, 3, 12—15). Им не удастся поэтому вовлечь в свою секту мужчин (24, 9ff), но они находят сторонников только среди женщин (25, 6—8). А потому на их собраниях бывает больше женщин, чем мужчин (25, 8—9).

Критика учения апотактитов

Прежде чем приступить к опровержению частных учений апотактитов, автор высказывает свой общий взгляд на происхождение ересей и разделений в Церкви. В этих общих положениях он удивительно сходен с древнейшими полемистами против еретиков, и в особенности близко соприкасается с Иустином Мучеником. Нет оснований видеть здесь непосредственное влияние столь древнего писателя на нашего автора. Гораздо естественнее предположить, что принципы противоеретической полемики, впервые высказанные Иустином и повторенные полемистами, находившимися под его непосредственным влиянием, к IV в. стали общими в христианской литературе. Фиккер показал, что эта общая мысль нашего автора в некоторых деталях тесно соприкасается с некоторыми местами в Сирийской Дидаскалии (с. 177—189). Возможно, что этот памятник и был непосредственным источником для нашего автора в настоящей части его полемики.

Как Христос есть Учитель всякой истины и Основатель Церкви, так диавол есть учитель всякого заблуждения. Его целью является удаление человека от истины и из спасающей ограды Церкви. Человек должен поклоняться единому Богу, но диавол обольстил человека на самой заре его бытия и ввел многобожие. Чтобы разрушить это многобожное заблуждение и собрать рассеянное в поклонении различным богам человечество в одну Церковь, Господь явился во плоти. После того, как многие уверовали в Него, диавол воздвиг на христиан гонение, чтобы тиранически и насильственно снова возвратить человека к многобожию. Он воздвигал царей, бешено ненавидевших христиан, побуждал их издавать безбожные законы и ставить неправедных судей. Но любовь христиан к Спасителю превозмогла страх, всевозможные насилия, мучения и смерть. Убедившись в бесплодности насилий, диавол перешел к обману и хитрости, стараясь отвратить людей от Церкви высотой обещаний. Как в древности он привлек человека обещанием обожения и, обманув его, сделал служителем многих богов, так теперь он обольщает его достославным именем воздержания и отречения. Зная, что никто не последовал бы за ним, если бы он сказал прямо: «Отступи от Бога, отрекись от Спасителя, уйди из Церкви, оставь Кровь Христову, которой ты куплен», диавол по своему старому способу великими обещаниями воздержания удаляет человека из истинного рая, — Церкви Христовой (25, 14—28, 10; 35, 14—23). Орудием диавола в этом случае был ученик Симона Волхва — Гемелл. Получив крещение от апостола Филиппа в Самарии, Симон был безупречен до прибытия апостолов Петра и Иоанна, вызванных апостолом Филиппом в Самарию для хиротонии пастырей. Симон был рядовым христианином, но признанный апостолами недостойным руковожложения и получив отказ в просьбе о даровании Духа Святого, стал противником их и преследовал апостола Петра до Рима, всюду содействуя диаволу и противодействуя Христу. Таким образом он стал родоначальником ереси, от которой ведут свое начало все еретические общества. После поражения, посрамления и жалкой смерти Симона в Риме его ученик Гемелл, не имея возможности сеять заблуждение в столице, пришел в эти страны и начал учить, рукополагать и совершать таинства, назвав себя апотактитом. Таким образом, приняв эту ересь от Симона, Гемелл передал ее апотактитам (40, 12—43, 10).

Переходя к критике учения апотактитов по существу, автор показывает, что их воздержание не имеет оправдания в Евангелии, которое вовсе не запрещает того, что они считают несовместимым с званием христианина.

Употребление в пищу животных не запрещено ни в Ветхом, ни в Новом Завете.

Каин и Авель приносили жертву Богу: первый — семена, второй — первородное из овец, и Бог принял как жертву мясо и отверг семена (Быт. 6—22). Ной по выходе из ковчега воздвиг жертвенник, и жертва его была так благосклонно принята Богом, что Он обещал никогда уже не наводить потопа на землю и позволил человеку употреблять в пищу животных, как и растения, запретив только употребление крови (Быт. 8, 20; 9, 5) (58, 3—59, 14). Это разрешение мяса и запрещенные крови было запечатлено в Новом Завете постановлением Апостольского Собора, и таким образом было показано, что Бог Ветхого и Нового Заветов — Один и Тот же. В своем послании Апостольский Собор не запрещает вступать в брак, есть мясо и пить вино, а запрещает только употребление в пищу идоложертвенного, крови и удушенного (Деян. 15, 23—27) (59, 14—62, 1). Авраам не только приносил животных в жертву, но для угощения ангелов, и не только ангелов, а и Самого Христа, находившегося в числе этих ангелов, приказал приготовить тельца и подать масла и молока (Быт. 18, 7—8). Таким образом, еще до Своего воплощения Христос освятил Свои творения и вкушал от них, чтобы кто-нибудь не подумал, что одна мысль — у Отца и другая — у Сына, как полагают манихеи и маркиониты. Бог открыл Аврааму, как Своему другу, тайну о наказании Содома и Гоморры, хотя он состоял в браке и ел мясо (62, 1—63, 14). Исаак вкусил от приготовленных Ревеккой козлят, пил вино и после этого благословил сына своего Иакова, и его благословение было исполнено силы (63, 14—19). Сам Иаков, Самуил, Моисей и Аарон и приносили в жертвы животных и сами вкушали мясо с благодарением, и Бог к ним благоволил (63, 15—64, 15). Наоборот, Исав не приносил жертв, не вкушал мяса, не пил вина (Быт. 25, 33) и тем не менее был отвергнут (65, 20—66, 6).

Нет запрещения вкушать мясо и в Евангелии. Христос до 30 лет находился на воспитании у Иосифа и Девы Марии. Но Он пришел не разорить, а исполнить закон (Мф. 5, 17). По закону Он каждый год ходил в Иерусалим к празднику Пасхи и вкушал там пасхального агнца (Лк. 2, 41—42) (66, 4—20). Во время Своего общественного служения Он принимал приглашения мытарей, грешников, Симона фарисея и ел предлагаемое; за это Его называли «ядцей и винопийцей» (67, 3—15). Своим ученикам Он говорил, что не входящее в уста оскверняет человека, а исходящее из уст (Мф. 15, 11—18), и, посылая их на проповедь, заповедал им есть всё предлагаемое (Лк. 10, 8—9; Мф. 14, 14) (67, 16—24). Чтобы напитать народ в пустыне, Христос приказал ему возлечь и благословил для трапезы хлеба и рыбы (Мф. 14, 19; 15, 35—36; 16, 10; Мр. 8, 20). «Если бы ты при этом присутствовал, — обращается автор к апотактитам, — то принял бы ты евлогию Христа или из-за рыб отвалился бы от нее?» На эту ссылку апотактиты возражали, что избытки остались только от хлебов, но не от рыбы. Автор отвечает, что евангелист Марк предупреждает и это возражение, упоминая и об избытках рыбы (Мр. 6, 43) (68, 1—22). До самого окончания Своего служения Христос вкушал мясо и не запрещал вкушать другим. Перед самыми страданиями Своими Он совершил с учениками последнюю пасху и вкушал с ними пасхального агнца (70, 23—72, 6). И после воскресения, чтобы доказать действительность Своей плоти и ее тождество с воскресшим телом, Христос принимал пищу и вкушал одушевленное. Так, на озере Тивериадском Он наполнил мрежи апостолов рыбой и вкушал с ними от пойманных рыб (Ин. 21, 2—13) (72, 6—

74, 14). По повествованию евангелиста Луки, Христос по воскресении также ел перед учениками печеную рыбу и мед (Лк. 24, 36—49) (74, 14—76, 10).

Нигде в Священном Писании не запрещено употребление в пищу и яиц. Напротив, Христос хвалит яйцо и называет его благом. Говоря о том, что ни один отец не даст своему сыну камень вместо хлеба, змею — вместо рыбы и скорпиона — вместо яйца, Он прибавляет: «Аще убо вы лукави суще, умеете даяния блага даяти чадом вашим» (Мф. 7, 11; Лк. 11, 13). «Хлеб, рыбу и яйцо он называет благом, как творения благого Бога» (68, 22—69, 4; 70, 3—14).

Апотактиты, считая нечистым всё одушевленное, распространяли эту нечистоту и на посуду, которая служила для приготовления и вкушения одушевленного, а потому ели только из своей посуды, которую и носили с собой. Автор возражает им, что Христос не заповедал Своим ученикам, посылаемым на проповедь Евангелия среди язычников, носить с собою собственные горшки, чаши и тарелки. Апостолы знали, что всё чисто чистым (Тит. 1, 15) и что всё освящается словом Божиим и молитвою (1 Тим. 4, 5), и если обращали ко Христу язычников, то самый дом их обращали в Церковь. Так и апостол Павел, вступив в дом Онисифора, не справлялся, какие в нем чистые сосуды и какие нечистые, но самый дом его обратил в Церковь (55, 21—56, 10).

Считая недозволенным употребление в пищу одушевленного и оскверненными сосуды, в которых оно употреблялось, апотактиты не были последовательными в проведении этого принципа в жизнь. Если бы они были последовательны, то, считая запрещенным всё одушевленное, они должны были бы отказаться и от употребления растительной пищи, а это сделало бы невозможным самое их существование. Зерна тоже имеют жизненную силу и тело. Господь говорит в Евангелии о семенах: «Аще же умрет, плод мног принесет» (Ин. 12, 24). Но умирает только живущее. И апостол Павел говорит: «Ты еже сееши, не оживет, аще не умрет. И еже сееши, не тело будущее сееши, а зерно.. Бог же дает ему тело, якоже восхощет» (1 Кор. 15, 36—38). Таким образом, и Апостол говорит, что зерно умирает и оживает и что Бог дает ему тело (76, 15—77, 21).

Апотактиты не пользуются посудой, которая соприкасалась с мясом, считая ее нечистой. В таком случае они должны бы были отказаться от употребления меда и оливкового масла. Пчелы, собирая мед, садятся не только на растения и цветы, но также на недавно убитых животных, на кровь, на созревшие виноградные ягоды, из которых берут сладкую жидкость для меда. Оливковое масло хранят в мехах, недавно содранных с животных и выжимают посредством пресса, смазываемого свиным салом, которое попадает и в масло. Таким образом, они должны бы были признать нечистыми елей и мед, тем более, что в Ветхом Завете было запрещено приносить последний к жертвеннику (Лев. 2, 11). Но они охотно употребляют в пищу елей и мед, из которого готовят вино для собственного опьянения, потому что то и другое приятно на вкус (56, 10—57, 20).

Если воздержание апотактитов не оправданно учением Священного Писания и непоследовательно, то, с другой стороны, оно предосудительно по тем основаниям и мотивам, которыми оно внушено. Они отказываются от животной пищи потому, что считают ее нечистой (67, 1). А эта мысль связана с оскорблением Самого Творца. Они отказываются от употребления того, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением (1 Тим. 4, 3) (57, 21—58, 1). Благой Бог всё создал благим к пользе и употреблению для людей и освятил Свои творения. Признание же творений Божиих нечистыми равносильно порицанию Самого Творца и признанию Бога

создателем зла (70, 12—21; 48, 12—14). Поричая творения Божии, они бесчестят Творца, Который всё премудро устроил, всё восхвалил словами «добро зело», Сам принимал жертвы, благословлял приносящих и разрешил вкушение мяса (61, 16—24).

Совершенно специальным видом воздержания у апотактитов был отказ от причащения Евхаристической Крови. Автор подвергает эту форму воздержания самой суровой критике. По великой любви к нам Господь пролил Кровь Свою в качестве выкупа, ибо мы куплены драгоценною Кровию Христа (1 Петр. 1, 19). Поэтому отрекающийся от Крови Христа, пренебрегает Его пришествием и отвергает внесенную за него плату. Отречение от Крови Христа не имеет никакого извинения. За Кровь Христа апостолы и мученики претерпели гонения и самую смерть, а апотактиты отрекаются от внесенной за них платы без ударов, без мечей, без всякой опасности (28, 19—29, 13). Отрицающийся от приобщения Крови Христовой лишает себя всех благ христианской веры, потому что все они связаны с Кровию Христа. «Отрекающийся от нее пусть не думает, что у него остается что-нибудь христианское, потому что все таинства христиан (μυστήρια τῶν χριστιανῶν) связаны с нею: Церковь ли, Писания ли, оглашения ли, крещение ли, жертвенник ли, само ли Тело». И прежде всего, без Крови недействительно приобщение Тела Христова, ибо «тело без крови — ничто, потому что тело без крови мертво, а мертвое никто не приносит на жертвенник» (Лев. 17, 10ff) (29, 13—20). Но от Крови Христовой получают свою действительность и все прочие таинства и блага христианства. В Ветхом Завете всюду приносилась кровь и по закону всё очищалось кровью. «Кольми паче Кровь Христова очистит совесть нашу от мертвых дел» (Евр. 9, 14). «Имуще убо, братие, дерзновение входити во Святаю Кровию Христовою путем новым и живым, егоже обновил есть нам» (Евр. 10, 19—20). Этими словами Апостол показал силу таинства христиан, ибо, «не нося печати, нельзя ни избежать греха и самого диавола, ни войти во вход святых, который обновил нам в путь новый и живой, ни быть признанным Царем». Если войны, сражающиеся в битвах и боящиеся за самое спасение, хранят знамя (σφύρα) и этим показывают любовь к царю, помышляя о том, что, если его потеряют, никоим образом не могут увидеть лицо царя, то что будут делать эти, потерявшие не бездушное знамя, но совлекшиеся Самой Крови Христовой? (29, 20—30, 15).

Наконец, автор указывает на непоследовательность апотактитов, которые, признавая действительность крещения и приобщения Тела Христова, отказываются от приобщения Крови. «Существуют три таинства, преподаваемых в Церкви: Крещение, Тело и Кровь. Отрекающийся от одного из них отрекается от всех. Священник преподает троицу тайн, поэтому нельзя одно удержать, другое отринуть. Если это действительно иерей Христов, то все преподаваемые им таинства истинны; если же он, как говорят апотактиты, не иерей, а катехумен и чужд имени Христова, то они и не крещены». Как произносящий хулу на Сына Божия оскорбляет Отца и Духа Святого, как неверующий в Духа Святого не верует в Отца и Сына, так и в отношении к троице тайн: кто оскорбляет одно из них, тот оскорбляет все (53, 26—54, 21).

Апотактиты, по-видимому, строго соблюдали воздержание в тех пределах, которые очерчивались их учением. Автор не упрекает их в том, что, требуя от других воздержания от брака, вина и животной пищи, они сами не исполняли этих требований. Но, доказывая преувеличенность их аскетических требований, он в то же время отмечает и недостаточность их аскетизма. Последняя выражается, прежде всего, в их отношениях к деньгам. Считая необходимым воздержание от одушевленного, они считали себя совершенно свободными относительно

всякого стяжания. «Кто так рабствует, — говорит автор, — страсти сребролюбия, как еретики? Они не только тщательно хранят деньги, попадающие в их руки, но являются управляющими и хранителями чужих денег как своих, собирают проценты и проценты на проценты и для других раздобывают денег, а для себя умножают беззакония» (32, 10—16).

Таким образом, автор изображает апотактитов банкирами. Быть может, здесь он понимает одно или несколько лиц, бывших вожаками секты, потому что нельзя допустить, чтобы апотактиты — эти бедные деревенские люди — занимались в массе денежными операциями. Между тем, отказ от денег автор считает главной составной частью истинного отречения, предписываемой самими обетами крещения (31, 26—32, 9).

Апотактиты, гнушась брака, жили, однако, в тесном общении с девицами и чужими женами. Автор решительно порицает их за это. Он не обвиняет их в том, что подобное сожителство приводит их к плотскому соитию, но только показывает, что при таком близком общении с женщинами нельзя сохранить внутренней чистоты духа и не служить соблазном для других. Христос осуждает взглянувших на женщину с пожеланием; как же можно избежать осуждения, всегда живя с чужой женой? «Беги от женщины (от греха — Прем. Сир. 21, 2), как от лица змеи», — говорит Писание и прибавляет: «Ввяжет ли кто-огнь в недра, риз же не сожжет ли? Или ходити кто будет на углях огненных, ног же не сожжет ли? Тако вшедый к жене мужатой не без вины будет» (Притч. 6, 27—29). Они утверждают, что яйцо им вредит, а совместная жизнь с женщинами не вредит. Этим они уловляют жалких женщин. «Но если бы ты был бесплотным, не носил на себе тела и действительно не страдал от этого, то и тогда за соблазн многих подпал бы наказанию, о котором мудро говорит Господь: «Лучше было бы ему повесить себе на шею мельничный жернов и низвергнуться в море, чем соблазнить одного из малых сих» (Мф. 18, 6)» (69, 1—70, 3).

Но более всего автор порицает апотактитов за их гордость, за то, что в сознании своих добродетелей они не находят для себя никого равного и избегают всех, как грешных и недостойных. «Они называют себя праведными и ставят себя выше всех людей, и не только людей, но и святее самой Крови Христовой». Они не признают ни крестившего их иерея, ни духовной Матери — Церкви, родившей их и вскормившей, ни жертвенника, от которого с детства получали пищу и питье, ни самих приносимых даров» (30, 23—31, 8). Для них нет ближнего в церквах всей вселенной до сего дня, не ближний им ни иерей, служитель Божия жертвенника, ни монашествующий отшельник (*μοναχὸν ἐκκλησιαστικῶς*), отрекающийся от денег и проводящий жизнь в посте и бдении, ни благоразумная дева, сохранившая с девством и слей, т. е. помазание Крещения (49, 15—22). Иерея они называют катехуменом и чуждым христианства (53, 26sq). Отделяясь от Церкви, они нарушают заповедь Господа о любви к Богу и ближнему. По Евангелию, всякий человек — наш ближний. Но если бы они любили ближнего, то не удалялись бы от Церкви, покидая всех (45, 10—46, 14). Они подражают фарисею, который перечислял свои добродетели и унижал мытаря и который был осужден не за то, что говорил неправду, не за то, что постился и одесятствовал имущество, а за то, что своим словом осуждал всё человечество. Но они хуже фарисея. Тот презирал людей, но вместе с ними ходил в храм и вместе со всем народом воздавал служение Богу; они же презирают Церковь Божию (46, 14—48, 10). Они подобны самарянам, которые отделились от Иерусалимского храма и общего служения и не имели общения с Израилем, как нечистым (50, 20—53, 26).

Принципы истинно церковного отречения и воздержания

Из критики ложного аскетизма выясняется положительный взгляд автора на отречение подлинное, церковное. Ценность отречения он не отрицает, но указывает совсем другие принципы истинного воздержания. Исходной точкой в этом отношении служит для него понятие о Церкви как спасительном учреждении для всех, обнимающем своими границами людей разных степеней совершенства, различных подвигов и неодинаковых плодов. «Церковь Христа, — говорит автор, — поистине есть рай: в ней и древо жизни, и древо познания, и источник, выходящий из земли и орошающий рай, из которого вытекают четыре реки. Имеет и великое разнообразие плодов; потому и рай, что много различных плодов. Что состоит из одного вида, как утверждают еретики, то не рай. Каждый возрастает и приносит плоды по мере веры и усердия. Только пусть остается в раю Христовом, как написано: «Насаждени в дому Господни во дворех Бога нашего процветут» (Пс. 91, 14). Человек наделен свободной волей: он может воздерживаться от зла и делать добро и соответственно своему возрастанию в добре получать силу и благодать, какую сам хочет; ибо каким обретается сосуд, такая подается и благодать просящему. Так, одни уже до воскресения становятся духовными и получают от Бога благодать «всех судить и не быть никем судимыми». Но есть высшая ступень, когда человек становится одним духом с Богом, срастворяется с Божеством» (38, 18—39, 12).

Церковь тоже требует отречения, и это отречение связано с обетами крещения. «Христос научил нас Своим воплощением отречься от диавола и идолов его и всего заблуждения его и Ему одному сочетаться через Церковь Его и таинства. Это *первое* отречение. Но Христос говорил еще о *втором* отречении: «Всяк от вас иже не отречется всякого своего имени, не может быть Мой ученик» (Лк. 14, 33) и: «Аще хочещи совершен быти, иди, продаждь имение твое и даждь нищим» (Мф. 19, 21). Итак, второе отречение состоит в презрении к имуществу и пренебрежении к плотским удовольствиям» (31, 21—32, 11).

Сюда присоединяется в некоторых случаях и по особым побуждениям воздержание от пищи и брака. «Нужно мне, христианину, пребывающему в Церкви и сохраняющему таинства, отречься от имущества, отречься от зла, отречься от всего мира, т. е. от мирских забот. Если же должно воздерживаться от яств и всякого плотского удовольствия... то должно хранить девство и целомудрие» (37, 19—25). Никто никого не принуждает в Церкви пить или есть мясную пищу, жениться и выходить замуж, даже есть хлеб или что-либо упитывающее тело (38, 10—14). Поэтому монашествующий церковно отрывается от имущества и проводит жизнь в посте и бдении (49, 18—20).

Но в Церкви допускается такое воздержание, которое не вытекает из пренебрежения к творениям и из взгляда на них, как на нечто нечистое (38, 15—16). И это не потому только, что такой взгляд на творения Божии заключает в себе хулу на Творца, но и потому, что в воздержании от нечистого и запрещенного нет никакой заслуги. «Если кто-нибудь из святых, — говорит автор, — и воздерживался на короткое время от яств, то воздерживался не как от нечистого. Ибо какая может быть награда за воздержание от нечистого?» Но всякий благочестивый воздерживается от приятного и дозволенного, как если кто-нибудь воздерживается от женщины, хотя Бог дозволил брать жену. Хранящий целомудрие воздерживается от жены ради получения лучших венцов за целомудрие, однако никто воздерживающийся от блуда и прелюбодеяния не увенчивается... Воздерживаются и от яств, которые сотворил Бог для вкушения верным и познавшим истину (1 Тим. 4, 3). Но воздерживающийся от них воздерживается не как от нечистых, в противном случае он не имеет награды (64, 16—65, 6).

СПИСОК ТРУДОВ

проф. И. В. Попова в порядке их публикации¹

1. Тертуллиан (опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1893.
2. Метод утилитаризма и его критическая оценка. Богословский вестник, 1895, IV, 12, с. 322—354.
3. Критика нравственного учения Бентама. Богословский вестник, 1896, I, 2, с. 242—273.
4. Критика эволюционной теории нравственности. Богословский вестник, 1896, II, 6, с. 398—433.
5. Критика учения Канта об основах нравственности. Богословский вестник, 1897, I, 1, с. 49—80; 3, с. 396—435.
6. Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.
7. Самоубийство. Сергиев Посад, 1898.
8. Древнеещерковная жизнь и ее деятели в текущей духовной журналистике (обзор русских журналов). Богословский вестник, 1899, I, 3, с. 496—508; 4, с. 650—664; 1901, II, 5, с. 181—199; 1902, III, 11, с. 422—444.
9. Епископ Антоний. Полное собрание сочинений. Томы I—III, Казань, 1900.
10. Св. Петр Александрийский. Богословский вестник, 1902, III, 11, с. 421—444.
11. Несколько слов по поводу объяснений г-жи Лебедевой. Богословский вестник, 1903, III, 11, с. 557—558.
12. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. I. Составные элементы религиозного идеала св. Афанасия. II. Онтологические предположения религиозного идеала св. Афанасия. Богословский вестник, 1903, III, 12, с. 690—716. III. Обожение первых людей. IV. Обожение человеческого рода в лице Искупителя. V. Обожение искупленных. Богословский вестник, 1904, I, 3, с. 448—483. VI. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского и вопрос о природе Сына Божия. VII. Религиозный идеал св. Афанасия и монашество. Богословский вестник, 1904, II, 5, с. 91—123. Отдельное издание: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
13. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского. I. Виды обоснования аскетизма. II. Цель подвижничества по учению преподобного Макария. Богословский вестник, 1904, III, 11, с. 537—565; 1905, I, 1, с. 28—59. III. Подвижничество как условие обожения. Богословский вестник, 1905, II, 6, с. 237—278. Отдельное издание: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.
14. Богословские факультеты. Прот. П. Я. Светлов. «О необходимости богословских факультетов в университетах, или о реформе высшего религиозного образования в России». Киев, 1906. Богословский вестник, 1906, I, 2, с. 392—401.
15. Святой Иоанн Златоуст и его враги. Богословский вестник, 1907, III, 11, с. 569—607; 12, с. 798—855. Отдельное издание: Сергиев Посад, 1908.
16. Личность блаженного Августина. Богословский вестник, 1915, II, с. 324.
17. Жизнь и развитие блаженного Августина до его крещения. Богословский вестник, 1915, IV, с. 693; VII—VIII, с. 474; IX, с. 68.
18. Учение блаженного Августина о познании души. Богословский вестник, 1916, III—IV, с. 452; V, с. 37.
19. Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1916.
20. Учение блаженного Августина о познании. Вопросы философии, кн. 129. Отдельное издание: Сергиев Посад, 1917.
21. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.
22. О почитании святых мощей. 1922.

¹ Список на полноту не претендует. — *Ред.*